REALLEXIKON
FÜR
ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

THEODOR KLAUSER

CARSTEN COLPE, ERNST DASSMANN, ALBRECHT DIHLE

BERNHARD KÖTTING, WOLFGANG SPEYER, JAN HENDRIK WASZINK

Lieferung 81

Girlande - Gleichheit



1979

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

Das RAC ist gedacht als Hilfsmittel für die Erforschung der Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Es will all jenen dienen, die ermitteln wollen, wie sich die antike Welt mit dem Christentum und wie sich das junge Christentum mit der antiken Welt abgefunden hat. Das letzte Ziel, auf das die Arbeit am RAC ausgerichtet wird, ist ausgesprochen in dem Problem: Wie weit geht die Kontinuität zwischen der antiken und der christlichen Periode des Altertums und inwiefern ist von einem Einschnitt und von neuen Formen zu sprechen? Bei einer solchen Zielsetzung durfte natürlich die Frage, wie weit der Kreis der antiken Welt zu ziehen war, nicht zu engherzig beantwortet werden. Heimatrecht im RAC wurde grundsätzlich allen Erscheinungen zuerkannt, die irgendwie in die hellenistische Mittelmeerwelt hineingeragt haben. Es mußten daher auch der Iran, der Vordere Orient und Ägypten Berücksichtigung finden.

Auch in der Frage der zeitlichen Begrenzung entschieden wir uns für größte Weitherzigkeit. Im allgemeinen stellt das Ende des 6. Jahrhunderts die äußerste Grenze dar, bis zu der das RAC die Entwicklung verfolgt. Doch wird diese Grenze unbedenklich überschritten, sooft es sachlich geboten scheint.

Daß im RAC nicht bloß irgend ein bestimmter Ausschnitt aus dem menschlichen Leben ins Auge gefaßt werden durfte, sondern die religiöse, geistige und materielle Welt in ihrer Gesamtheit, versteht sich von selbst.

Bei dem heutigen Stande der Forschung wäre es in den meisten Fällen verfrüht, den Stoff schon in abschließender Bearbeitung und Bewertung vorlegen zu wollen. Daher bescheidet sich das RAC grundsätzlich damit, zu jedem Stichwort eine möglichst vollständige, kritisch gesichtete Materialsammlung vorzulegen. Werturteile sollen nicht abgegeben werden. Daher sind z. B. auch die in gewissen Zusammenhängen unentbehrlichen Ausdrücke „Heidentum“ und „heidnisch“ nur im fachlichen Sinne als zusammenfassende Kennzeichnung einer Gruppe von Religionen gemeint.

Für den Inhalt der Artikel sind ausschließlich die jeweiligen Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, bei Zitierung eines Artikels auch den jeweiligen Bearbeiter und nicht bloß das RAC zu nennen.

Franz Joseph Dölger-Institut an der Universität Bonn, Lennéstraße 41, D-5300 Bonn 1

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu
ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-7902-1 (Lieferung 81)

Girlande.

Als Gattungsbezeichnung besitzt ‚G.' eine gewisse Bedeutungsbreite (Turcan, Guirl. 93). Die eigentlichen G. oder ‚Schwebe-G.' sind an beiden Enden befestigte, in Schwüngen hängende, bandförmige Geflechte aus Laubwerk, Blumen (σχοινιαὶ διάπλοκοι, serta) oder Früchten (encarpa). Wie das griech. ‚στέφος, στέφανος' wird das lat. ‚corona, coronare' unterschiedslos für Kränze wie G. verwandt. Ähnlich bezeichnet man heute gleichermaßen kranzartig geschlossene wie lose hängende Gebinde als G. Obschon demnach das Wort für verschiedene, ihrer Bedeutung nach gleichartige oder doch verwandte Ausführungen gebraucht wird, soll hier vornehmlich über die halbkreisförmig gewundene G. ‚stricto sensu' (frz. ‚feston'; ital. ‚festone') gehandelt werden.

A. Nichtchristlich. I. Heidnisch. Die G. haben hier vielfältige Funktion u. Bedeutung. Schon wegen ihrer sehr weiten Verbreitung sind sie in den verschiedensten Kontexten anzutreffen. Doch bevor sich die G. zu einem bloß ornamentalen Motiv, zu einem fast mechanisch angebrachten Füllsel entwickelten, dienten sie bestimmten religiösen Zwecken, aus denen sich auch die anfänglich ablehnende Haltung der Christen erklärt.

a. Griechisch. Ein mykenisches Freskobruchstück des 14. Jh. vC. zeigt uns perlförmig gereihte, in Fenstern hängende G., darunter wie Zuschauer auf die Brüstung gelehnte Frauen (G. Rodenwaldt: AthMitt 36 [1911] 222/30 Taf. 9, 2; A. J. B. Wace, Mycenae. An archeological history and guide [Princeton 1949] 64f Taf. 98a; Sp. Marinatos-M. Hirmer, Kreta, Thera u. das mykenische Hellas[2] [1973] Taf. 58). Ein fragmentarisches Tontäfelchen gibt eine mit ähnlichen Festons geschmückte Hausfassade wieder (J. Durm: ÖsterrJh 10 [1907] 79 Abb. 27). Mit diesem Festschmuck ist durchaus die G. auf einem spätminoischen Siegel verwandt, die einen Gabentisch als sakrales Gerät charakterisiert (F. Halbherr: MonAnt 13 [1903] 42 nr. 32 Abb. 36 u. Taf. 6). Zwischen Kultgabe u. Festzeichen besteht eine bruchlose Verbindung. – Obschon nach Plinius (n. h. 21, 4) die Kunst, mannigfache Blumen miteinander zu verflechten, erst aus den Jahren nach der 100. Olympiade (380/76) stammen soll (damals habe Glykera den Maler Pausias zu seiner ‚Stephanoplokos' inspiriert), waren Gewinde aus Blumen u. Blättern der minoischen u. mykenischen Welt keineswegs unbekannt (Turcan, Guirl. 94). Die Weihe von Blumen für die Toten ist in Ägypten sehr früh bezeugt, u. in Griechenland selbst ist das sepulkrale Motiv der Binde oder Tänie, die wie ein Feston an zwei Nägeln aufgehängt ist, Vorläufer der Grab-G. (ebd. 95). Am Leichenwagen Alexanders hing ein mit Blumen geschmücktes ‚Stemma' (Diod. Sic. 18, 26, 5: κατηνθισμένον), das vielleicht gemalt war, jedoch die pflanzliche G. nachbildete, mit denen man die Begräbnisstätten schmückte. Dennoch werden die Darstellungen von G. erst seit Ende des 4. Jh. geläufig u. beliebt. Die attische u. unteritalische Keramik kennt das Motiv des gewundenen *Efeus (Turcan,

Guirl. 97). Die G. aus Efeu stehen meist in Zusammenhang mit Dionysos, dem Theater oder den Symposien. Es häufen sich in dieser Zeit Abbildungen von girlandengeschmückten Altären, Krateren oder Situlen (ebd. 97f). In der 2. Hälfte des 4. Jh. taucht auch das Motiv des mit Festons behängten Gebäudes u. des von Frauen geschmückten Naiskos auf (ebd. 98_{85}). – Während des ganzen 3. Jh. ist die G. als Gefäßornament in der Keramik u. Toreutik in Mode (ebd. 98f). Die ersten gut datierten Beispiele sind tarentinisch (Wuilleumier, Trés. 47/54 Taf. 7, 1f), jedoch haben die alexandrinische, später auch die pergamenische Toreutik sehr viel zur Verbreitung dieses Ornaments beigetragen, das einen dionysischen u. Symposienbrauch wiedergibt: gemalte oder getriebene Festons ersetzen die natürlichen G. Auch als sepulkrales Motiv setzt es sich im 3. Jh. im ptolemäischen Ägypten u. griech. Osten (Turcan, Guirl. 99f) in Grabmalerei u. Skulptur, auf Sarkophagen u. Aschenurnen durch. Die Grabmalerei von Kertsch (ebd. 95) u. Apulien (ebd. 100) zeigt die Beliebtheit dieser pflanzlichen Bilderwelt im 3. u. 2. Jh. vC. Schon auf einem tarentinischen Grabmal (ebd. 100) findet sich das Motiv der von blumengeschmückten G.-schwüngen herabhängenden Trauben, in der Kaiserzeit beliebte Dekoration der kleinasiatischen Sarkophage (Wiegartz Taf. 14a. 15a.c; N. Himmelmann, Sarkophage in Antakya = AbhMainz 1970 nr. 9). Es handelt sich um die stereotype Opfergabe, die man den Toten zu weihen pflegte, bevor sie zu einem konventionellen Bild wurde. – Die gleiche Funktion u. Entwicklung charakterisiert auch die im eigentlichen Sinne kultische G. Man findet sie auf Altären (oder Altardarstellungen), Säulen, Statuen, Kandelabern, schlechthin auf allen sakralen Denkmälern (Turcan, Guirl. 100f). In Pergamon setzt sich die G. im Wechsel mit Bukranien oder anderen Tierköpfen (Rind, Schaf, Ziege) als Dekoration sakraler Bauten durch (ebd. 101). Der große Altar des Eumenes II, jetzt in den Berliner Staatlichen Museen, trägt G. mit Früchten (encarpa), deren Form den unmittelbaren Vorläufer der röm. G. der Ara Pacis u. der Sarkophage bildet (ebd. 101; F. Winter, Die Skulpturen mit Ausnahme der Altarreliefs = Altertümer von Pergamon 7, 2 [1908] Taf. 41). Im Wechsel mit dionysischen Masken ist die G. zugleich festlicher wie kultischer Bestandteil des Theaterdekors. Schließlich ist die Blumen-G. Huldigung der Liebenden an Aphrodite u. Eros. Man ‚bekränzte' die Tür von Verlobten (Turcan, Guirl. 103). Die Dichter widmeten literarische u. symbolische ‚Gewinde' der Geliebten oder dem Freunde (ebd. 102; Belege bei H. Beckby, Anthologia Graeca 4 [1958] Reg. s. v. Kranz). Aber schon in hellenist. Zeit führt gerade der Erfolg des Motivs zu seiner Verwendung im profanen Dekor von Lampen, Heizbecken, Brunneneinfassungen u. Privathäusern. Doch selbst als bloßes Ornament bleibt der ‚festone' mehr oder weniger stark der ‚festa' verhaftet.

b. Etruskisch. Wie in der griech. Welt sind die etruskischen G. mit Symposion, Bestattung, Opfer u. Triumph, also mit Festen, verbunden. Bekannt ist die Rolle der Blumengeflechte, mit denen sich die Trinker beim Gelage schmückten. Die etruskische Kunst bezeugt ihren Gebrauch schon für das 6. Jh. vC. (S. de Marinis, La tipologia del banchetto nell'arte etrusca arcaica = Studia Archaeologica 1 [Roma 1961]; Turcan, Guirl. 104f). Aber neben diesen ‚coronae collares' oder ‚convivales' sieht man an Zimmerwänden hängende Festons (de Marinis aO. 16 nr. 36. 22 nr. 55. 56f; Turcan, Guirl. 105). Eine G. aus Efeu bekränzt den großen Krater aus der Tomba delle Leonesse (M. Pallottino, La peinture étrusque [Genève 1952] 43. 82; P. Ducati, Storia dell'arte etrusca 2 [Firenze 1927] Taf. 77 Abb. 226), vielleicht Aschenurne oder Weinkrater; denn die Begräbnisfeier war durch Riten des Symposions u. der Kampfspiele gekennzeichnet. Kein wesentlicher Unterschied trennt die Grab-G. von den G. des Gelages. Erstere finden sich plastisch dargestellt auf Aschenurnen (Turcan, Guirl. $106_{234/7}$. 107_{255}) wie auf Sarkophagen (ebd. 106_{238} Taf. 21a) u. gemalt in der berühmten Tomba dei Festoni (ebd. 106_{239}). Die eingesägten Kerben an den Kanten bestimmter Grabcippen aus Chiusi lassen vermuten, daß sie zur Befestigung echter G. dienten (E. Paribeni: StudEtr 12 [1938] Taf. 15, 1f. 23, 1/4. 24, 2. 26, 1; Turcan, Guirl. 105_{233}). Einige Darstellungen zeigen girlandentragende Todesgenien über den Verstorbenen am Eingang zur Unterwelt (ebd. 105_{232}). Es ist nicht auszuschließen, daß die Etrusker auch ihre Tempel u. Altäre mit G. geschmückt haben. Einen solchen Ritus veranschaulicht zumindest der Bildschmuck hellenist. Aschenurnen (ebd. 107). Den girlandentragenden Eroten sind die Gestalten auf der Berliner

praenestinischen Cista verwandt, die unterhalb einer Triumphszene einem tänienumwickelten Lorbeergeflecht zugesellt sind (I. Scott Ryberg, Rites of the state religion in roman art = Mem. Amer. Acad. Rome 22 [1955] 20f Taf. 6, 13; Turcan, Guirl. 106). G. schmücken ein Bett (Ducati aO. 2, Taf. 237. 580; Turcan, Guirl. 107) oder ein Schmuckkästchen (ebd. 108_{262}) auf Aschenurnen, deren Bildschmuck Liebe u. Vergnügen darstellt. Aber bei Tafelgeschirr u. Gegenständen des Hausgebrauchs ist die Funktion des oft vereinfachten u. stilisierten Motivs sehr abgeschwächt u. gleichsam rein ornamental geworden (ebd. 107).

c. *Römisch*. In Rom u. in der röm. Welt gehören Gebrauch u. Darstellung der G. in den Bereich 1) des Kults, 2) öffentlicher oder privater Feste u. 3) der Bestattungsriten.

1. Kult. Mit G. schmückte man Kultgebäude, -statuen u. ihre Basen, Altäre u. alles religiöse Gerät sowie die Opfertiere. Die Tempelfronten u. die Interkolumnien wurden an den Tagen der ‚dedicatio' u. Opfer, bei Dankesfeiern, Festen u. Siegen mit Laub- u. Blumengeflechten behängt (ebd. 108f). Bei der Schließung des Janus schmückte man den Torbogen nach Art der Tempel mit G. (ebd. 109_{275}). Wie im griech. Osten gewöhnte man sich bald daran, die Gelegenheitsgabe plastisch festzuhalten. Der Rundtempel von Tivoli (der ‚Tempel der Sibylle') ist dafür eines der frühesten bekannten Beispiele (F. E. Brown, Roman architecture [New York 1961] 20 Abb. 17; Honroth Taf. 1, 2; L. Crema, L'architettura romana nell'età della repubblica: AufstNiedergRömWelt 1,4 [1973] Text-Bd. 639; Taf.-Bd. 71 Abb. 12a). In Ausweitung dieses Brauchs tragen alle kultischen Zwecken dienenden baulichen Anlagen, Lararien, Kapellen, Brunneneinfassungen u. heiligen Bezirke, Puteale u. Bidentale u. sogar die Regia pflanzliche oder plastische G. In der kampanischen Malerei sakraler Landschaften ist das Motiv der girlandengeschmückten Monumente gang und gäbe (Turcan, Guirl. 110). Auch Springbrunnen u. Nymphäen werden entsprechend mit diesem sakralen Ornament verziert (ebd. 111). Man hängte G. an oder über die Kultstatuen, an ihren Sockel, Bäume, heilige Steine, den Phallus des Priapus oder des Liber Pater (ebd. 111f). Die Schiffe, die den schwarzen Stein von Pessinus (Ovid. fast. 4, 335) oder Asklepios in Gestalt einer Schlange (Ovid. met. 15, 696) trugen, wurden durch G. als sakral gekennzeichnet (Turcan, Guirl. 113). Ganz gewöhnlich ist die Darstellung der Altarbekränzung (ebd. 113/7), die vielleicht als magischer Kreis zum Schutze der Flamme auf dem Altar zu verstehen ist (ebd. 114_{366}). Solcher Schmuck fällt im Prinzip mit der Zeit oder wenigstens dem Tag des Opfers zusammen. Das Material der G. hängt in der Regel vom Empfänger des Opfers ab: Lorbeer für Apollon, die Laren u. die Siegesgöttin, Eiche ‚ob cives servatos' für den Altar der Roma u. des Augustus, Frucht-G. für die Götter der Fruchtbarkeit u. des allgemeinen Wohlstands (Dionysos, Ceres, Silvanus, Priapus, Ara Pacis, Altar des Genius Decuriae; ebd. 115f). Die literarischen u. bildlichen Darstellungen belegen die Ansteckungskraft dieser ‚Guirlandomanie', die das ganze kultische Mobiliar u. Instrumentar erfaßt: Weihrauchkästchen, Körbe, Dreifüße, Kandelaber u. Thymiaterien, Schalen, Kantharoi, Kratere, Thyrsosstäbe u. das ganze dionysische Zubehör (ebd. 117). Schließlich trugen manchmal die Opfertiere neben den eigentlichen infulae auch Festons aus Blumen (ebd. 117f).

2. Fest. Mit G. schmückte man Häuser u. Denkmäler der Stadt an den Festtagen, gleich ob es sich um Familienfeiern wie Geburt u. Hochzeit (ebd. 119) oder um öffentliche Freudenfeste (ebd. 121f) handelte. Man ‚flaggte' sozusagen aus Anlaß des Sturzes des Seianus (Iuv. 10, 65), des Sieges oder der Rückkehr eines Kaisers (Turcan, Guirl. 121f), aller freudigen Ereignisse in der kaiserlichen Familie, der dazugehörigen Festveranstaltungen u. Geschenke, jeglicher guter Nachricht (ebd. 122f). Als Vespasian seinen Triumph feierte, glich Rom einem Tempel, weil die ganze Stadt voller G. u. Weihrauch war (Jos. b. Iud. 7, 70/3; S. Giet, L'apocalypse et l'histoire [Paris 1957] 123). Die figürlichen G. auf den Triumphbögen u. Stadttoren verewigen wie bei den Tempeln u. Altären in plastischer Form einen festlichen Gelegenheitsritus (Turcan, Guirl. 121; vgl. M. Wegner: BonnJbb 161 [1961] 263f Taf. 52, 3; L. Lerat, Besançon dans l'antiquité: Histoire de Besançon [Paris 1964] 59/61 Abb. 10f [Siegesgöttinnen, die G. über die Türöffnung halten]). Entsprechend symbolisieren die Frucht-G. auf Triumphbögen u. Toren auch die mit der Pax romana verbundene ‚*Felicitas temporum'. Schließlich breiten sich die Fest-G. fast überall aus. Sie erscheinen in Szenen aus Schulen u. auf Marktplätzen, des Alltags- u.

Berufslebens (Turcan, Guirl. 124), an Wänden von Privathäusern, auf Campanareliefs u. Terra-sigillata-Geschirr (ebd. 125f), oft als einfaches Füllwerk, aber auch zum Zeichen von Freude u. Wohlstand. Deshalb stehen die G., welche den Säulengang auf dem ,vasoborracia' von Salo (M. J. Vermaseren, Liber in deum. L'apoteosi di un iniziato dionisiaco [Leiden 1976] 9. 65 Taf. 5) schmücken, im Gegensatz zum Tod des Laomedon u. dem nahen Fall Trojas.

3. Totenkult. Wegen ihrer Beziehung zur dionysischen Bilderwelt u. zum Triumph, ihrer Symbolik, aber auch infolge des Ritus der ,Horaia', die man den Verstorbenen weihte (Hanfmann 1, 185f; Turcan, Sarcoph. 599f), findet die Blumen- oder Frucht-G. folgerichtig auch auf Gräbern u. in der Sepulkralkunst Verwendung. Schon das Zwölftafelgesetz verurteilte den Gebrauch der ,longae coronae' (Cic. leg. 2, 60 = XII Leg. 10, 6), bei denen es sich um G. gehandelt haben könnte (Turcan, Guirl. 126). G. aus Blätterwerk u. purpurfarbenen Blumen kennzeichnen die Feier zum jährlichen Totengedächtnis (ebd.). Mit den Hilaria der Mater Magna verband man das Gedenken der Toten u. schmückte ihre Gräber mit Blumen (ebd. 126f; ders., Les religions de l'Asie dans la vallée du Rhône [Leiden 1972] 96). Durch die Weihegaben der verschiedenartigen Früchte des Jahres (ὡραῖα) werden die Verstorbenen mit der alljährlichen Wiedergeburt der Vegetation u. der erneuerten Fruchtbarkeit der Jahreszeiten in Verbindung gebracht (ders., Guirl. 127). Der Fries vom Grab des Bibulus bezeugt vielleicht schon für den Anfang des 1. Jh. vC. die plastische Fixierung des Brauches auf Monumenten in Rom (G. Guillaume-Coirier: GazBeauxArts 115, 81 [1973] 215/26). Die Tomba delle Ghirlande in Pompeji gehört in die Zeit des Zweiten Stils der Malerei (Turcan, Guirl. 128). In der Sepulkralkunst der röm. Welt gibt es in den ersten drei nachchristl. Jh. kein beliebteres Motiv sowohl auf Urnen (W. Altmann, Die röm. Grabaltäre der Kaiserzeit [1905] 44/8; J. M. C. Toynbee, The Hadrianic school [Cambridge 1934] 216f; Turcan, Guirl. 128f), Altarcippen (Altmann aO. 59/67; Turcan, Guirl. 128_{639}), Sarkophagen (Toynbee aO. 202/14; Turcan, Sarcoph. 123/36) wie Gemälden (M. Borda, La pittura romana [Milano 1958] 65. 91. 268. 284. 306; M. Dunand: BullMusBeyr 18 [1965] 5/51 Taf. 4/18). Auf den Sarkophagen des 2./3. Jh. nC. deuten die fruchttragenden Eroten zugleich den Ritus der ,horaia' u. die chthonische Vitalität an, die im Volksglauben immer mehr oder weniger deutlich mit den Toten verbunden war. Die G. spielten eine bedeutende Rolle im Brauchtum der ,consecratio' (Turcan, Guirl. 127f) wie bei der Dekoration der Grabaltäre des 1. Jh. nC., die von der Vergöttlichung des Kaisers inspiriert scheint (häufige Verwendung des Adlers der Apotheose). In gewissen Fällen kann auch die materielle Beschaffenheit der G. einem bestimmten Aspekt der geläufigen Vorstellungen entsprechen: während der Lorbeer mehr zur Symbolik des Triumphs gehört, hängt das Eichenlaub der ,corona civica' von einer augusteischen Emblematik der Heroisierung durch die Virtus publica ab; der Efeu ist vegetativer Ausdruck der dionysischen Hoffnungen; die Frucht-G. lassen den Verstorbenen an der unerschöpflichen Fruchtbarkeit der Erde teilhaben (ebd. 129f). Die G. werden an Bukranien aufgehängt, an Tierköpfen von Boviden, Cerviden, Oviden u. an Ammonsköpfen (ebd. 130), an Kandelabern, an Fackeln, die an den Scheiterhaufen erinnern (ebd. 128. 131), an Bäumen oder einfach an Nägeln (ebd. 131_{679f}). Diese Motive entsprechen bewußten oder unbewußten Absichten der Benutzer, sind anfänglich auch deutlich unterschieden, modifizieren aber die Bedeutung der G. als symbolische Weihegabe an die Toten kaum. – In den Darstellungen des Jenseits u. des himmlischen Symposions spielen die Blumen- u. die Fest-G. jeweils eine wichtige Rolle (ebd. 120 Abb. 2; 133). Mit dem girlandengeschmückten Nachen bei Prop. 4, 7, 59 sind die Bilder der auf dem Nil bei Kanopos bootfahrenden Eroten zu vergleichen (Turcan, Sarcoph. 588/90; ders., Guirl. 133).

d. Orientalische Religionen. Die Beliebtheit der G. wird auch belegt durch die hellenisierte Form der in der röm. Welt verbreiteten orientalischen Kulte.

1. Isiskult. Im Kult der Isis schmückt man die Tempel, Altäre, Statuen u. ihre Sockel mit G. (ebd. 133f). Als ,regina caeli', Göttin der fruchtbringenden Jahreszeiten u. des Wohlstands, trägt Isis einen mit einem gestickten ,Kranz' von Blumen u. Früchten (pancarpia) gesäumten Mantel (Apul. met. 11, 4, 1). Die gleiche Bedeutung kommt der schärpenartig getragenen G. bestimmter Statuen des Isiskreises zu (Turcan, Guirl. 134 Taf. 25a; Th. Picard-Schmitter: RevArch 1971, 1, 38f

Abb. 8f; vgl. auch J. Vandier: Rev. du Louvre et des Musées de France 22 [1972] 190/2 Abb. 15; F. Dunand, Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée 3 [Leiden 1973] 102 Taf. 16f). Die G. finden auch in der gemalten Dekoration von Kultgebäuden Verwendung (V. Tran Tam Tinh, Le culte d'Isis à Pompéi [Paris 1964] Taf. 1, 4; 2f; M. Malaise, Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie [Leiden 1972] Taf. 43b). Ein unveröffentlichtes Relief in Lyon verbindet das Sistrum der Isis mit einer Lorbeer-G., welche an zwei Fackeln aufgehängt wird (R. Turcan, Les religions orientales en Gallia Narbonensis et dans la vallée du Rhône: AufstNiedergRömWelt 2, 18 [in Vorbereitung] Taf. 7, Abb. 10).

2. *Syrische u. nabatäische Kulte.* Literarische u. ikonographische Zeugnisse veranschaulichen den Gebrauch der G. in den Kulten von Hierapolis, Emesa, Doliche u. Palmyra (Turcan, Guirl. 134). Der nabatäische Cippus von d^eMe'îr hat reliefierte G., die an Köpfen von Opfertieren befestigt sind (Ch. S. Clermont-Ganneau, Album d'antiquités orientales [Paris 1897] Taf. 42; F. Cumont, Fouilles de Doura-Europos [Paris 1926] 69 Abb. 15). Locker gewundene G. schmücken die Seitenpavillons des ,al-Ḫazna' genannten Felsgrabs in Petra (A. Kammerer, Pétra et la Nabatène [Paris 1929/30] 273. 493/501 Taf. A, 28f; Turcan, Guirl. 135_{749}). Der Altar des Zeus Keraunios, der nahe beim Heiligtum der syrischen Gottheiten auf dem Janiculum gefunden wurde, trägt Lorbeer-G. (P. Gauckler, Le sanctuaire syrien du Janicule [Paris 1912] 15/9. 55/8 Abb. S. 17; Hermann 113 nr. 45).

3. *Kleinasiatische Kulte.* Das Ritual der Mater Magna schloß das ,Bekränzen' der Altäre u. Opfer ein. Bekränzt waren die Pinie des 22. März mit Veilchen u. mit Blumengewinden der Wagen der Kybele in der Prozession der Lavatio (Turcan, Guirl. 135; M. Bieber: Hommages à M. Renard 3 = Coll. Latomus 103 [Bruxelles 1969] Taf. 16, 5b). G. erscheinen über mehreren Darstellungen ihres Kultes wie des Sabaziosmahles (Turcan, Guirl. 120 Abb. 2; 135).

4. *Mithraskult.* Das Relief von Dieburg (Vermaseren, Corp. Mithr. 2, 104 nr. 1247B Abb. 324; Mithraic studies. Proceed. of the 1st Intern. Congress of Mithraic Studies [Manchester 1975] Taf. 9c) zeigt den mit G. bekränzten Palast der Sonne wie einen griech.-röm. Tempel. Auf einem Altar aus Sarmizegetusa (Dacia) hängt eine G. vor dem Abacus des Kapitells (Vermaseren, Corp. Mithr. 2, 298 nr. 2028 Abb. 532). Andere Darstellungen sind mit der Bildwelt des Triumphs verbunden oder erinnern an die Symbolik der Frucht-G. des Wohlstands: sie passen sich dem ,Deus invictus' an u. der Stiertötung, die die Welt befruchtet u. belebt (R. Turcan, Mithras platonicus [Leiden 1975] 82/9). Aufs Ganze gesehen, spielen jedoch die Blumen- u. die Blätter-G. in der Ikonographie des Mithraskultes offenbar eine viel geringere Rolle als in den anderen griech.-röm. Kulten.

II. Jüdisch. In der Diaspora u. in Rom scheint die ,Guirlandomanie' auch die jüd. Riten mehr oder weniger stark beeinflußt zu haben (Turcan, Guirl. 136/9). Selbst in Palästina hat die Synagogenarchitektur das G.-motiv der ornamentalen Thematik griech.-röm. Tempel entlehnt (G. Kittel, Die Religionsgeschichte u. das Urchristentum[2] [1959] 51. 57 Abb. 35f; Goodenough 1, 188. 205. 259; 3 Abb. 475. 522; 8, 123; 12, 43; Turcan, Guirl. 136). Die Bundeslade mit G. findet sich auf den Fresken von Dura-Europos (C. H. Kraeling, The synagogue = Excav. at Dura Eur., Fin. rep. 8, 1 [New Haven 1956] 98 Taf. 54; Goodenough 4, 115 Abb. 65; 10, 84f; Turcan, Guirl. 137 Abb. 3), vielleicht als Symbol für den Sieg Gottes u. seines Volkes. Trotz der Wahrscheinlichkeit dieser Hypothese ist wegen der offensichtlichen Analogie zum heidn. Lorbeer der Triumph-Emblematik eine andere Deutung nicht ausgeschlossen (Goodenough 10, 203). Gebrauch u. Darstellung sepulkraler G. sind sporadisch bezeugt (Turcan, Guirl. 138). Einige jüd. Sarkophage tragen Blumen- oder Lorbeergewinde in Verbindung mit Adlern, Löwenmäulern, Stierköpfen, wie sie von griech.-röm. Sarkophagen bekannt sind (ebd. Taf. 26a/b). Manche Juden legten Wert darauf, daß man ihr Grab für das Fest der ungesäuerten Brote u. das Wochenfest ,bekränzte' (B. Laum, Stiftungen in der griech. u. röm. Antike [1914] 1, 84; 2, 139 nr. 191; Baus 120_{50}). Die Dekoration der jüd. Sarkophage kann also mehr ausdrücken als ein obligates Motiv sepulkraler Gegenstände der Kaiserzeit. In gewissen Fällen haben die jüd.-röm. G. eher die Bedeutung eschatologischer Symbole als einen rituellen Bezug. Im Friedhof der Vigna Rondanini tritt das Motiv wie in der röm. u. griech. Kunst in Verbindung mit dem Pfau der Unsterblichkeit auf

(Goodenough 2, 17; 3, Abb. 737; Turcan, Guirl. 138f).

B. Christlich. Vieldeutigkeit u. Popularität der G. im griech.-röm. Leben erklären einerseits ihre Verurteilung in streng christlichen Kreisen, andererseits auch ihr zähes Weiterleben im weltlichen Bereich u. in der Kunst, ja sogar bei religiösen Feierlichkeiten. Die G. waren aufs engste verbunden mit den heidn. Kulten, mit Götterfesten, Ausgelassenheit u. Frivolität, mit Dionysos u. Aphrodite. Selbst als kunstgewerbliches Motiv waren sie Symbole weltlichen Wohlergehens, irdischen Glücks u. profaner Zerstreuungen, die eine auf das Ende der Zeiten gerichtete Heilsreligion verwerfen mußte. Gleichwohl haben die christl. Kunst u. selbst die Liturgie den Symbolgehalt der G. aufgegriffen u. auf ihre Weise sich eingegliedert.

I. Totenkult. a. Anfängliche Ablehnung. Nach Iustin. apol. 1, 24, 2 u. Minuc. Fel. 12, 6; 38, 3 ‚bekränzen' die Christen ihre Gräber u. Toten nicht. Minucius spricht mehr als Rationalist u. Vertreter des gesunden Menschenverstandes als aus religiöser Überzeugung (ebd. 38, 3f; Baus 113. 132f), obgleich auch er dem Kranz Bedeutung als triumphalem Symbol beimißt (ebd. 133). Die Kritik des Clemens Alexandrinus ist radikaler: ‚einen Kranz aus Blumen zu flechten, steht einem sittsamen Menschen nicht an' (paed. 2, 8, 70, 2). Kränze u. G. haben mit Leichtfertigkeit zu tun. Man ‚bekränzt' die Toten zum Zeichen ihrer Sorglosigkeit (ebd. 2, 8, 73, 1f). Nun sind die heidn. Götter Tote, frei von Sorgen, wie die Götter Epikurs, u. ‚mit den Dämonen darf man in keiner Weise etwas gemein haben' (ebd. 2, 8, 73, 2; Baus 134; zur Verbindung Geister-Tote s. P. G. van der Nat, Art. Geister: o. Bd. 9, 727). Clemens äußert sich, als schreibe er den Blumengeflechten die schädliche Kraft zu, die unreinen Mächte anzuziehen: seine kynisch-euhemeristische Diatribe ist von einem magisch-religiösen Widerwillen begleitet. Das gleiche Verbot findet sich bei Tertullian (cor. 5, 4), der der heidn. Praxis das Alte Testament entgegenstellt: weder der Tempel, die Bundeslade, das Zelt des Zeugnisses, noch der Altar u. der Leuchter waren mit G. geschmückt (cor. 9, 1). Wie Clemens stellt auch er die Bekränzung der Toten der von Götzenbildern gleich (ebd. 10, 2; vgl. apol. 13, 7; Baus 134). Den bloßen Verzicht des Minucius untermauert er lehrhaft (cor. 10, 2f): Die G. haben im Leben eines Christen nichts zu suchen, es sei denn, er betriebe das Handwerk eines Kranzmachers, coronarius (idol. 8, 4; vgl. van der Nat im Kommentar [Leiden 1960] 103). Tertullian aber vertritt den Standpunkt der intransigenten Montanisten. In Wirklichkeit haben viele seiner christl. Zeitgenossen die Toten doch ‚bekränzt' (Baus 137).

b. Grabmalerei. Die Malerei in den Katakomben u. christl. Friedhöfen bezeugt die Integration der G. in die sepulkrale Bildwelt der neuen Religion. Die Fresken im Eingangsbezirk der Domitillakatakombe, die die G. mit dem paradiesischen Thema von Amor u. Psyche verbinden (Wilpert, Mal. Taf. 52, 1f), mögen noch einer heidn. Periode u. einem paganen Sektor dieses Zömeteriums angehören. Im wahrscheinlich nichtchristl. Hypogäum der Aurelier haben die Bögen, die das Netz der geometrischen Einteilung in Kompartimente bereichern (G. Bendinelli: MonAnt 28 [1922] 390/400 Abb. 37f. 42. 44. 49 Taf. 15/7; C. Cecchelli, Monumenti cristiano-eretici di Roma [Roma 1944] 3/119), möglicherweise keine besondere Bedeutung. Mit Perlen besetzte Festons hängen am gemalten Oktogon des angeblichen ‚Christus imperator' der Grabkammer des Clodius Hermes, die nichts eindeutig Christliches enthält (M. Borda, La pittura romana [Milano 1958] 312f; P. Testini, Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma [Bologna 1966] 55. 289 u. Abb. 150). In der Grabkammer X halten zwei Störche ein Perlenband (Borda aO. 128; J. Carcopino, De Pythagore aux apôtres² [Paris 1968] 355 Taf. 21, 1); als Symbol der ‚pietas' (Petron. sat. 55: ciconia pietaticultrix; Th. Klauser: JbAC 2 [1959] Taf. 8c/d; 7 [1964] 72 Taf. 4a) gehört der Storch zum Totenkult u. zu einer heidn. Bilderwelt. Dennoch hat der Rigorismus Tertullians u. seinesgleichen nicht Schule gemacht. Bereits um 230/40 finden sich G., die im Bogen um den ‚guten Hirten' geführt sind (Wilpert, Mal. Taf. 9; Klauser, Studien 83; A. Grabar, Le premier art chrétien [Paris 1966] 82f Abb. 76). Bis Anfang des 5., wenigstens bis Ende des 4. Jh., stellen die ‚Festons' den häufigsten u. gewöhnlichsten Typ des G.motivs in der altchristl. Sepulkralkunst dar (Wilpert, Mal. Taf. 11, 3. 12, 1. 25. 37f. 42. 44, 2. 45, 2. 49f usw.). Oft hängen geöffnete Kränze an den Schwüngen der Festons: Callixtus (Wilpert, Mal. Taf. 89), Domitilla (ebd. Taf. 91, 2), in Soteris (ebd. 211, 1),

Petrus u. Marcellinus (ebd. 218, 2), Coem. Maius (ebd. 245), Via Latina (A. Ferrua, Le pitture della nuova catacomba di via Latina [Roma 1960] Taf. 88; Testini aO. Abb. 184). Festonnierte G. sind mit der Geburt Christi verbunden: Domitilla, Anbetung der Könige (Wilpert, Mal. Taf. 116, 1). Sie umrahmen die Hütte des Jonas (Priscilla [ebd. Taf. 44, 2]), hängen über der Orante (Callixtus [ebd. Taf. 111; F. Volbach-M. Hirmer, Frühchristliche Kunst (1958) Taf. 8, 1]) oder der Susanna (Testini aO. Abb. 129), dem Bild der Kirche (Hippol. Dan. 1, 14, 5f). Wie die Kränze sind sie wohl Elemente eines Bilderschatzes, der sich um das Heilsthema gebildet hat. Die Fresken eines Hypogäums unter der alten St. Martinskirche in Reims bilden unter einem Fries von Blumengewinden atl. u. ntl. Szenen ab (Opfer Abrahams, Heilung des Gelähmten), daneben Vögel (Pfau u. Fasan?), die auf Gefäßen hocken (J. Hubert, L'art préroman [Paris 1938] 122f Abb. 128; E. Mâle, La fin du paganisme en Gaule [Paris 1950] 29f). Die Vögel als Symbole des ‚refrigerium animae' u. der Zusammenhang der Szenen mit der Typologie des Heils legen die Vermutung nahe, daß diese G. den Sieg der Erlösten über das Böse u. den Tod verherrlichen sollen. In ähnlicher Weise sind sie in der Katakombe der Via Latina (2. H. des 4. Jh.) mit Darstellungen des Heils u. der Unsterblichkeit verbunden: ‚Guter Hirte' mit Lamm (Ferrua aO. 56f Taf. 38), Jonas (ebd. 57 Taf. 40, 1), Eroten bei der Ernte (ebd. 76 Taf. 110). Sie sind dargestellt über Vögeln u. Paradiesgenien (ebd. 58 Taf. 43; 60 Taf. 48, 1; 50, 1f; 63 Taf. 52, 1; 77 Taf. 74, 3; 79 Taf. 112). Um oder über Pfauen angebrachte G. weisen noch deutlicher auf die Unsterblichkeit hin (ebd. Taf. 36. 39. 46. 87. 101). Die mit Festons umwundene Schale hinter einem Vogel könnte die paradiesische Trunkenheit bedeuten (ebd. Taf. 52); vgl. die Kantharoi, aus denen zwei G. emporsteigen (ebd. Taf. 41, 1f), u. den Krater voller Blumen, der von G. umgeben ist (ebd. Taf. 101). Von Victorien getragen (ebd. Taf. 45, 64, 1. 74, 1), stellen sie offenbar den Triumph über den Tod dar. Das typischste Zeugnis sind vielleicht die Malereien, die G. mit dem Bild des ‚Guten Hirten' (Kriophoros), dem Erben des Hermes Psychopompos, des Führers u. Retters der Seelen im Jenseits, zusammenstellen (Klauser, Studien 83/91. 114). – Die materielle Beschaffenheit der G. ist für ihre Deutung nicht gleichgültig. An einer G. hängende Weintrauben, die auf einem Arkosol der Petrus- u. Marcellinus-Katakombe in Verbindung mit Speisungswundern erscheinen, stehen wahrscheinlich in Beziehung zur christl. Allegorie des Weinstocks (vgl. R. Eisler, Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christl. Antike [1925] 206f; Cumont, Lux 427f). In der Lucinagruft (Wilpert, Mal. Taf. 25; Klauser, Studien 84 Taf. 6) bleiben die G. wie auf manchem heidn. Sarkophag mit dem Bild der Jahreszeiten verbunden. Aber in der christl. Kunst u. Liturgie sind diese Personifizierungen der ‚anni tempora' u. ihre Früchte eher eine Allegorie der Auferstehung (Hanfmann 1, 191f; Turcan, Sarcoph. 597) denn Anspielung auf die Darbringung jahreszeitlicher Früchte im Totenkult. – In Verbindung mit Jahreszeitenmasken sind um den Guten Hirten in der Lucinagruft vier Veilchen-G. dargestellt (Wilpert, Mal. Taf. 25; F. Wirth, Röm. Wandmalerei[2] [1968] Taf. 39; Th. Klauser: JbAC 10 [1967] Taf. 6). Veilchen spielten bekanntlich im heidn. Totenkult eine besondere Rolle (Cumont, Lux 37. 45). Diesem Brauch blieben manche Christen des 4. Jh. treu (Hieron. ep. 66, 5). Noch Prudentius (cath. 10, 170) nahm keinen Anstoß daran, daß man einem Toten Veilchen spendete. Als Frühlings-Blumen, d.h. als Symbol der Erneuerung, werden sie gleichermaßen mit den Jahreszeiten wie mit dem ‚Schafträger' verbunden. In der Neapolitaner Januarius-Katakombe gehen Rosen-G. mit dem Pfau der Unsterblichkeit u. den Vasen der paradiesischen Seligkeit zusammen (H. Achelis, Die Katakomben von Neapel [1936] Taf. 16). Mit dem traditionellen Totenfest der Rosalia (s. H. Leclercq, Art. Rosalies, Rose: DACL 15, 1 [1950] 8/14; Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult [1927] 131; ders., Blume 448) hatten die Christen zu Beginn des 4. Jh. noch nicht gebrochen. Viele andere G. sind aus botanisch nicht bestimmbaren Blumen geflochten. Der Lorbeer verherrlicht den ‚Guten Hirten' (Wilpert, Mal. Taf. 38. 42), die Personifizierung des Sieges über den Tod. Ölzweig-G. schmücken die Arkosole (ebd. Taf. 49f. 146, 1. 211, 3). Ölzweige, wenngleich ohne G. im engeren Sinne, lassen sich um den ‚Kriophoros' (ebd. Taf. 114) erkennen. Man findet sie zusammen mit Noah in der Arche (ebd. Taf. 186, 1), Daniel (ebd. Taf. 104), dem auferstandenen Lazarus (ebd. Taf. 128, 1) u. der Orante (ebd. Taf. 57. 58, 1. 64, 2). Der Öl-

baum gehört zur sepulkralen Flora (Cumont, Stèle 11_2. 12_4; ders., Lux 34. 42). Als Attribut des siegreichen Friedens ist er sinnbildlich verwandt mit dem Triumphlorbeer (Gell. 5, 6, 4; Fest. 211, 4f Lindsay). Gleichwertig erscheinen beide auf den Malereien der Priscilla-Katakombe (Wilpert, Mal. 42; Klauser, Studien 85; rings um den ‚Guten Hirten‘) u. in der Vigna Massimo (Wilpert, Mal. Taf. 145, 3/146, 1; Cumont, Rech. Abb. 99). Der Ölzweig kann auch den Frieden derer bedeuten, die das Böse u. den Tod durch das Martyrium besiegt haben: auf diese Weise wird angezeigt, daß sie ‚in pace‘ sind, wie alle, die als Getaufte starben. Auf der Malerei in Petrus u. Marcellinus (Wilpert, Mal. Taf. 186, 2) deutet der Ölzweig neben der Arche Noah, dem Bild der heilbringenden Taufe, die Botschaft der Taube als ‚divinae pacis praeco‘ an (Tert. ad v. Val. 2, 4); vgl. die Berichte, nach denen Jesus seine Jünger bei einer dreifachen Taufweihe mit Ölzweigen bekränzt (Eisler aO. 141). Fast die gesamte Flora, deren Verwendung in Form von Kränzen u. G. Tertullian verurteilt (cor. 14, 4: laurea et myrto et olea et ... centenariis quoque rosis ... et omnibus violis), findet sich demnach als Grabschmuck auf den christl. Friedhöfen wieder.

c. *Sarkophage.* Auf ihnen sind G. weniger geläufig als auf den Wänden u. Decken der Hypogäen. Jedoch beweisen einwandfrei christliche Beispiele, daß dieses Motiv heidnischen Ursprungs nicht systematisch verworfen wurde. Der Sarkophag von Split (Wilpert, Sark. 1, Taf. 132, 1/3), vielleicht nicht christlich (Th. Klauser: JbAC 5 [1962] 113/24 Taf. 8/11), zeigt den ‚Kriophoros‘ denkmalartig in einer Aedikula, auf deren Dach zwei sitzende Pfauen eine doppelte G. aus Eichenlaub im Schnabel halten. Auf der rechten Schmalseite der Wanne posieren die Toten, ‚partecipi della felicità eterna‘ (Wilpert, Sarcof. 136), beiderseits einer Türe, die von einer dreifachen G. bekrönt wird. Auch sonst findet sich der ‚Kriophoros‘ unter G., aber in Gesellschaft der Jahreszeiten (ebd. Taf. 136, 2). Auf einem anderen Sarkophag (ebd. Taf. 254, 5; wegen der Haartracht der Galeria Valeria etwa 300/10), hängen Festons über einer Mahlszene. Die Christen hatten auf das allgemein übliche Totenmahl nicht verzichtet (Dölger, Ichth. 4 [1928] Taf. 246, 1; Klauser, Cathedra aO. 132/9; Baus 138/42). Der ‚Sarkophag der Helena‘ ist zwar wohl in vorkonstantinischer Zeit gearbeitet, jedoch beweisen die von Eroten gehaltenen G. auf dem Deckel, daß man sich nicht scheute, die Mutter des ersten christl. Kaisers mit dem röm. Emblem der ‚corona quernea‘ zu ehren (R. Delbrueck, Antike Porphyrwerke [1932] 215f Taf. 100; Volbach-Hirmer aO. Taf. 23; Helbig-Speier, Führer 1, 20 nr. 25). Der Porphyrsarkophag der Constantia, gewiß im bereits christl. Kaiserreich hergestellt, zeigt auf seinem Deckel vier Lorbeer-G., Zeichen des Sieges über den Tod (Delbrueck aO. Taf. 104; Helbig-Speier, Führer 1, 17 nr. 21; Volbach-Hirmer aO. Taf. 24). Merkwürdig bleibt der Trierer Noahsarkophag, der die Arche zwischen zwei Blumenbindern zeigt. Die G. sind an Säulen aufgehängt, die das Bild des Heiles (nicht der Kirche) umrahmen (F. Gerke, Die christl. Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit [1940] 300 Taf. 47, 1; dazu E. Weigand: ByzZs 41 [1941] 440/3). Im Ganzen genommen finden sich wenig überzeugende Beispiele. Die G. haben in der christl. Marmorplastik keinen durchschlagenden Erfolg gehabt. Doch beweist der ‚Sarkophag des hl. Naamas‘ in Rodez, daß im Aquitanien des 5./6. Jh. weder das Motiv noch seine seligkeitsverheißende Symbolik vergessen war. Über den Lebensbäumen (Sinnbild des Paradieses) sind Blumenfestons an den eleganten kleinen Arkaden der Vorderseite angebracht (J. Boube, Les sarcophages paléochrétiens de Rodez: AnnToulouse 7, 3 [1958] 96f Abb. 4). Außer Betracht bleiben müssen die heidn. Sarkophage des 2. u. 3. Jh., die wie der ‚Sarkophag der Helena‘ von Christen wiederverwendet wurden: Espérandieu, Rec. gén. Gaule 1, 287f nr. 423 (Bourg St.-Andéol); G. Valenti Zucchini-M. Bucci, I sarcofagi a figure e a carattere simbolico = Corpus della scultura paleocristiana, bizantina ed altomedioevale di Ravenna 2 (Roma 1968) 50 nr. 38 Abb. 38b.

d. *Goldgläser.* Die rings um Petrus u. Paulus festonierten G. auf einem Becher der Vatikanischen Bibliothek besitzen die gleiche Bedeutung wie der Märtyrerkranz (Ch. R. Morey-G. Ferrari, The gold-glass collection of the Vatican Library [Città del Vat. 1959] nr. 56 Taf. IX). Auf anderen bemalten Gläsern sind keine G. dargestellt, sondern drapierte Stoffe, die von den Säulen des Himmelspalastes herabhängen (H. Vopel, Die altchristl. Goldgläser [1899] nr. 305; DACL 5, 2, 1835 Abb. 4528). Die Lorbeer-G., die auf einem Glasfragment über den von der Wolke geleiteten Juden er-

scheint, gehört zu den Emblemen des Triumphs (G. B. De Rossi: BullArchChrist 1884/85, Taf. 5f; DACL 15, 2, 2976 Abb. 11221).

e. Weiterleben. Einige christl. Theologen bleiben der G. gegenüber weiterhin zurückhaltend, ja feindselig. Gewiß ist für Basileios die Kunst des G.flechtens eine natürliche Folge der Erschaffung der Blumen durch Gott; sie gibt Anlaß, die Taten des Schöpfers zu bewundern (hex. 5, 6. 9 [PG 29, 105B. 115B]). Aber in der 2. H. des 4. Jh. reagiert man entschiedener gegen die vom Heidentum ererbten Bräuche des Totenkults, die Totenmähler (Ambr. Hel. 17 [CSEL 32, 2, 488]; Aug. mor. eccl. 17 [PL 32, 1342]; Baus 141; F. van der Meer, Augustinus der Seelsorger [1951] 595/609) u. gegen die Sitte, den Toten Erstlingsfrüchte u. Schnittblumen zu widmen (Greg. Naz. or. 7, 16 [PG 35, 776A]; Ambr. obit. Valent. 56 [CSEL 73, 356]; Hieron. ep. 66, 5 [CSEL 54, 653]; Baus 136f). Dieser Tadel dürfte beweisen, daß man weiterhin die Gräber mit G. schmückte. Dagegen spricht nicht, daß einige christl. Autoren Begräbnisse schildern, ohne den Totenkranz zu erwähnen (Greg. Nyss. v. Macr. 996 [8, 1, 409 Jäger-Woods Callahan]; Hieron. ep. 39, 1; Baus 137); doch ist das Überleben der Sitte belegt, vgl. zB. Sym. Metaphr. vit. patr. pass. Severian. 10 (PG 115, 652B). Zu Beginn des 5. Jh. gestattet Sulpicius Severus (dial. 3, 18, 2 [CSEL 1, 216]), daß man Pomponius diese Huldigung erweist, betont aber zugleich die Nichtigkeit des Brauches. Die Dichter dagegen stimmen instinktiv mit der Volksfrömmigkeit überein (Prudent. cath. 10, 169f; perist. 3, 201f; purpurfarbige Levkojen-Veilchen u. blutrote Krokusse: Cumont, Lux 45). Prudentius erneuert sogar die hellenist. Tradition der poetischen G. (perist. 3, 208/10) u. die Anschauung, daß die G. wesentlich zum Fest gehört (ebd. 210: festa tamen). Paulinus v. Nola unterläßt es nicht, das Grab des hl. Felix mit dem doppelten Kranz des Friedens u. des Krieges, vermutlich einem Kranz aus Ölzweigen u. Lorbeer, zu schmücken (carm. 14, 110/5 [CSEL 30, 56]). Augustinus erwähnt eine Heilung, die der hl. Stephanus erwirkte, weil man Blumen, mit denen sein Altargrab geschmückt war, als Berührungsreliquien verwandte (civ. D. 22, 8, 11 [CSEL 40, 2, 605]); daß es sich dabei um G. handelte, ist jedoch nicht bewiesen. Auf jeden Fall hat die Symbolik des Triumphlorbeers die Verurteilung der G. überlebt. Eine Miniatur des 6. Jh. stellt den Evangelisten Lukas sitzend in einer Art Tabernakel dar, der mit Lorbeer festoniert ist (A. Grabar, Die Kunst im Zeitalter Justinians [1967] Abb. 239).

II. Liturgische Verwendung. Den Gebrauch von Blumen am Altar bezeugt schon Hippolyt um 215 (trad. apost. 32 [SC 11 bis, 114 Botte]), präzisiert aber nicht, ob sie gebunden u. als G. angeordnet wurden. Allein Rosen u. Lilien, Symbole der Heiligkeit u. Reinheit, dürfen dargebracht werden (J. B. Bauer: ZsKathTheol 74 [1952] 71; A. F. Walls: Theology 58 [1955] 836/9). Das Zeugnis der Mosaiken von Aquileja (C. Cecchelli, La basilica di Aquileia [Bologna 1933] Taf. 29. 41, 1/4; Klauser, Blume 458), in denen einige eine Illustration des Ritus sehen wollen, ist mit Vorsicht zu bewerten (W. N. Schumacher, Viktoria in Aquileja: Tortulae. Festschr. J. Kollwitz = RömQS Suppl. 30 [1966] 250/71; O. Perler, Die Darstellung der Eucharistie in Aquileja: RivAC 43 [1967] 233/49). Die christl. Schriftsteller des 4. Jh. erwähnen diesen Blumenschmuck bei Altären, die die Reliquien eines oder einer Heiligen bergen (Aug. civ. D. 22, 8 [CSEL 40, 2, 605]; Prudent. perist. 3, 211f [der Hinweis auf poetische G., ,serta', spricht dafür, daß die Blumen geflochten waren]). Es scheint, als habe man im 4. Jh. u. auch später trotz des Widerspruchs der rigoristischen Vertreter eines rein spirituellen Kultes die Heiligtümer mit G. geschmückt. Hieronymus lobt Nepotian, weil er die Kirchen u. Märtyrerkapellen mit Laub, Blumen u. Weinrankentrieben schmückte: diversis floribus et arborum comis vitiumque pampinis adumbraret (ep. 60, 12, 4 [CSEL 54, 564]; das Verbum ,adumbrare' verweist auf G., die an Wänden befestigt waren; jedoch könnte es auch, wie andernorts [ThesLL 1, 885, 64f], ,pictura ornare' bedeuten). Am Fest des hl. Felix schmückte man in Nola den Eingang seiner Kirche mit Gewinden: praetexite limina sertis (Paul. Nol. carm. 14, 110 [CSEL 30, 50]). Im 6. Jh. ,bekränzte' man in Gallien die Altäre zum Zeichen eines Festes: texistis variis altaria festa coronis pingitur ut filis floribus ara novis (Ven. Fort. carm. 7, 9f [MG AA 4, 1, 194]). Mit Blumen schmückte man auch die Portale u. die pulpita (Ambonen) der Kirche (ebd. 5). Gregor v. Tours berichtet, daß Severus v. Bigorre frisch gepflückte Lilien an den Wänden seiner Kirche anbringen ließ: solitus erat flores liliorum ... per parietes

huius aedis appendere (glor. conf. 49 [MG Scr. rer. Mer. 1, 2, 328]; das ‚Anhängen' setzt wohl voraus, daß die Blumen zu G. gebunden waren). Eine Miniatur des Pariser Psalters (H. Buchthal, The miniatures of the Paris psalter [London 1938] Abb. 210) zeigt, wie noch die byzantinischen Buchmaler des 9./10. Jh. sich eine Zeremonie wie die Salbung Davids vor einem Gebäude vorstellten, dessen Säulen nach Art eines heidn. Tempels mit Laub geschmückt sind. Aber diese von antiker Malerei abhängige Ikonographie entspricht vielleicht nicht den liturgischen Realitäten (Morey-Ferrari aO. 196; K. Weitzmann, Geistige Grundlagen u. Wesen der Makedonischen Renaissance [1963]). Die Blumen- u. Früchte-G. in der Mosaikdekoration der Kirchen sind ein symbolischer Schmuck; sie kennzeichnen den kosmischen Triumph. Diese Symbolik ist direktes Erbe der röm. Kunst. In S. Constanza in Rom betonen Frucht-G. verschiedener Art (Äpfel, Birnen, Granatäpfel, Trauben) die Ränder der Nord- u. Südapsis (Berchem-Clouzot Abb. 9f; Volbach-Hirmer aO. Taf. 33). In diesen Mosaiken bestätigen die glorreiche u. in den Kosmos hineingestellte Gestalt Christi, die sie rahmenden Palmbäume u. die Anordnung u. Windung der Frucht-G. deren Triumphalsymbolik. Die Früchte der vier Jahreszeiten weisen auf die ‚felicitas temporum' hin. Wie in der röm. Kunst drücken sie die Idee eines dauernden u. universellen Triumphs aus (H. P. L'Orange-A. v. Gerkan, Der spätantike Bilderschmuck des Konstantinbogens [1939]). Dem Motiv des girlandengeschmückten Bogens war in der christl. Kunst des 5. bis 7. Jh. ein dauernder Erfolg beschieden (Berchem-Clouzot Abb. 57 [S. Maria Maggiore]. 248 [S. Agnese]. 290 u. 293 [S. Prassede]. 308 [S. Maria in Domnica]. 311 [S. Cecilia]. 314 [S. Marco]). Das Ornament findet sich noch im MA, zB. in S. Lorenzo in Lucina (Wilpert, Mos. Abb. 531). Die Früchte-G., die in den Deckengewölben zum Zentrum ausstrahlen, gehören zur gleichen Symbolik. Im Neapolitaner Baptisterium erheben sich, die Rippen des Gewölbes unterstreichend, acht Frucht-G. bis zur zentralen Kalotte (Berchem-Clouzot Abb. 120; J. L. Meier, Le baptistère de Naples et ses mosaïques = Paradosis 19 [Fribourg 1964] 158 Taf. 2). Jede steht in einem Krater, auf dessen Rand ein Pfau sitzt; dieser soll auf die Unsterblichkeit hinweisen. Wie in der griech.-röm. Kunst sind diese Frucht-G. mit Bändern umwunden. In einem der so abgegrenzten Kompartimente ist wie in S. Constanza die ‚traditio legis' dargestellt, hier wie dort von Palmbäumen flankiert, die den triumphalen Charakter der Darstellung betonen. Die Kalotte der Kuppel zeigt den gestirnten Himmel, darin das Christusmonogramm u. die Buchstaben A u. Ω, Hinweis auf die himmlische Herrschaft Christi (Berchem-Clouzot Abb. 119). Auch in San Vitale in Ravenna steigen am Deckengewölbe des Presbyteriums vier Frucht-G. den Graten folgend zum zentralen Bild des Lammes empor (Berchem-Clouzot Abb. 186; Volbach-Hirmer aO. Taf. 161); an der Basis jeder dieser Früchte-G. steht ein radschlagender Pfau, ein Motiv, das hier wie in Neapel den Zusammenhang des Fruchtdekors mit der Ewigkeitsvorstellung deutlich macht. Mit dieser Emblematik eng verwandt ist das Bild des Früchtekranzes aus Jahreszeitenfrüchten um das Gotteslamm (Berchem-Clouzot Abb. 117; Volbach-Hirmer aO. Taf. 100). Diese ‚pancarpia corona' ist Emblem der Auferstehung u. der ewigen Seligkeit.

III. Verwendung im profanen Leben. Die Heftigkeit, mit der sich Tertullian gegen die mit Lorbeer geschmückten Tore wendet (cor. 10, 9; 13, 9; idol. 15, 4f. 10f; apol. 35, 4. 11) beweist, daß viele Christen keineswegs abgeneigt waren, sich mit solchem Schmuck an den öffentlichen Freudenfesten zu beteiligen (idol. 15, 1). Noch im 4. Jh. sind G. von Volksbelustigungen zB. zur Feier des Sieges eines christl. Kaisers über seinen heidn. Widersacher (Paneg. lat. 12, 37, 4) nicht zu trennen. Dieser festliche Blätterschmuck bleibt mehr oder weniger dem heidn. Götterkult verhaftet. Im J. 392 verbietet Theodosius das Aufhängen von G.: (nullus) serta suspendat (Cod. Theod. 16, 10, 12; Wilpert, Mos. 2, 735). Gregor v. Nazianz mißbilligt die Blumen-G., mit denen einige Christen den Tod ihres Gegners Julian feiern wollten (or. 5, 35 [PG 35, 708C]). Erst recht verurteilt man die profanen Neujahrs-G. (Joh. Chrys. kal. 3 [PG 48, 957, 3]) u. die Lorbeer-G., die die Stadttore während des Festes schmückten (M. Meslin, La fête des Kalendes de janvier dans l'Empire romain = Coll. Latomus 115 [Bruxelles 1970] 52. 74). Noch im 6. Jh. schmückte man gern einen Tisch mit geflochtenen Rosen u. behing die Wände mit Laub-G. (Ven. Fort. carm. 11, 11, 3 [MG AA 4, 1, 263]). Auf dem Lande garnierte man Tische mit Efeu (ebd. 10, 3, 3 [232]). Die G. zierten weiterhin die Hochzeits-

feiern, wenigstens bei den Dichtern (Sidon. Apoll. carm. 5, 227). Claudian läßt Venus mit ihren Eroten auftreten u. durch ihre Anwesenheit die G. im Palast des Neptun sich vervielfachen (epithal. Hon. 154f [97 K.]). Die Tauben der Venus flechten Rosen-G. für die Hochzeit des Orpheus (ep. ad Seren. 10 [247 Koch]); vgl. auch epithal. Pall. 103f (230 Koch). Auf dem Hochzeitskästchen der Proiecta ist eine girlandentragende Nereide dargestellt (Volbach-Hirmer aO. Taf. 116; A. Grabar, Die Kunst im Zeitalter Justinians [1967] 300 Abb. 344/6). Noch immer widmet man den Damen, seien sie Prinzessinnen (Claud. laus Seren. 2f [240 Koch]) oder Heilige (Prudent. perist. 3, 208f) poetische G. – In der von der heidn. Tradition bestimmten Kunst bleiben die G. weiter Zeichen von Fest u. Herrlichkeit. Auf dem Diptychon der Symmachi (Delbrueck, Dipt. 211 nr. 54 Abb. 2; Turcan, Guirl. Taf. 22b; Volbach-Hirmer aO. Taf. 91) ist der Altar ‚bekränzt'. In gleicher Weise sind die Triklinien u. der Tisch eines Banketts zum Nilfest geschmückt (Volbach, Elfenbeinarbeiten[3] nr. 105 Taf. 56), u. die Ägypten personifizierende weibliche Gestalt hält eine G. in beiden Händen. Auf den Konsulardiptychen des 5. u. 6. Jh. verdeutlichen die an den Architekturgliedern der Tribunale (Delbrueck, Dipt. 64. 88 nr. 2. 97 nr. 4. 111 nr. 9. 118 nr. 16. 135/9 nr. 22. 219 nr. 56) oder der ‚tabula ansata' (ebd. 139/41 nr. 23/5) hängenden Lorbeer-G. den Glanz des ‚processus consularis' u. zugleich die Heiterkeit der von den neuen Magistraten veranstalteten Spiele. Der triumphale Charakter des Lorbeers wird anschaulich auf den Diptychen des Anthemius (ebd. 121 nr. 17) u. Anastasius (ebd. 123f nr. 18f; Volbach, Elfenbeinarbeiten[3] nr. 16/20 Taf. 8f), auf denen Victorien G. halten. Triumph-G. schmücken auch den Sockel der Arkadiussäule (G. Q. Giglioli, La colonna di Arcadio a Costantinopoli [Napoli 1952] Abb. 15/20) u. die Wagen der Gefangenen (ebd. Abb. 27. 30f). Auf dem berühmten Mosaik der Basilika S. Apollinare Nuovo in Ravenna hängen Lorbeer-G. in den beiden Seitenarkaden des Mittelschiffs, dessen Architrav die Inschrift PALATIVM trägt (Berchem-Clouzot Abb. 177; F. W. Deichmann, Frühchristl. Bauten u. Mosaiken von Ravenna [1958] Taf. 108f; N. Duval: MélArch 72 [1960] 343f Taf. 1f; B. Thordeman: Acta Archaeol. 37 [1966] 1f. 7f. Abb. 2; vgl. auch J. Gagé: RevHistPhilRel 13 [1933] 370/400). Andere G. werden von Victorien über den Kapitellen der zahlreichen Arkaden u. Fenster (Duval aO. Taf. 2; Deichmann aO. Taf. 108/10) gehalten. Über den seitlichen Arkaden werden die G. außerdem von Rundschilden (clipei), den traditionellen Symbolen der Virtus, gehalten (Turcan, Sarcoph. 457). Trotz der späteren Überarbeitung des Mosaiks scheinen die Victorien wie die Aufschrift PALATIVM ursprünglich zu sein (Duval aO. 342/4 Taf. 4, 1 nach Dyggve). Dieser Kaiser- oder Königspalast trägt damit die Insignien des glücklichen u. siegreichen Herrschers. – Gemeinsamer Nenner der G. bei Toten oder Heiligen, beim Guten Hirten oder Märtyrer, bei Kaisern oder Konsuln ist in christl. Zeit ihr Bezug zur Vorstellung von Triumph u. Glück.

K. Baus, Der Kranz in Antike u. Christentum = Theophaneia 2 (1940). – M. van Berchem-E. Clouzot, Mosaïques chrétiennes du 4e au 10e s. (Genève 1924). – H. Blümner, Technologie u. Terminologie der Gewerbe u. Künste bei Griechen u. Römern 1² (1912) 308/12. – E. Breccia, Ghirlandomania alessandrina: Musée Égyptien 3 (1924) 15/25. – F. Cumont, Lux perpetua (Paris 1949); Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains (Paris 1942); La stèle du danseur d'Antibes (Paris 1942). – R. Delbrueck, Die Consulardiptychen u. verwandte Denkmäler = Stud. zur spätantiken Kunstgesch. 2 (1929). – G. Ganschinietz, Art. Kranz: PW 11, 2 (1922) 1588/607. – E. R. Goodenough, Jewish symbols in the Greco-Roman period 1/13 = Bollingen Series 37 (New York 1953/68). – G. M. A. Hanfmann, The season sarcophagus in Dumbarton Oaks (Cambridge, Mass. 1951). – W. Hermann, Röm. Götteraltäre (1961). – M. Honroth, Stadtröm. G. = ÖsterrArchInst Sonderschr. 17 (Wien 1971). – Th. Klauser, Art. Blume: o. Bd. 2 (1954) 451f; Studien zur Entstehungsgeschichte der christl. Kunst: JbAC 10 (1967) 83f. 88. – J. Köchling, De coronarum apud antiquos vi atque usu = RGVV 14, 2 (1914). – Th. Kraus, Die Ranken der Ara Pacis (1953). – A. Krug, Binden in der griech. Kunst, Diss. Mainz (1967 [1968]). – H. Leclercq, Art. Fleurs: DACL 5, 2, 1694f. – G. Leroux, Art. Serta: DarS 4, 2, 1258/60. – A. E. Napp, Bukranien u. G., Diss. Heidelberg (1930 [1933]). – G. T. Purves, Art. Crown: Dict. of the Bible 1 (1898) 529/31. – E. Saglio, Art. Corona: DarS 1, 2, 1520/37; Art. Coronarius: ebd. 1537f. – P. Schuppe, Art. Taenia: PW 4A, 2 (1932) 2002/6. – M. Stephan, Die griech. G., Diss. Berlin (1931). – R. Turcan, Les guirlandes dans l'antiquité classique: JbAC 14 (1971) 92/139; Les sarcophages romains à repré-

sentations dionysiaques (Paris 1966). – J. B. Ward-Perkins, Roman garland sarcophagi from the quarries of Proconnesus (Marmara): Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution for 1957 (1958) 455/67. – H. Wiegartz, Kleinasiatische Säulensarkophage = Ist. Forsch. 26 (1965). – J. Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms (1903); Röm. Mosaiken u. Malereien der kirchlichen Bauten vom 4. bis 13. Jh. (1927); I sarcofagi cristiani antichi 1/3 (Roma 1929/36). – P. Wuilleumier, Tarente des origines à la conquête romaine (Paris 1939); Le trésor de Tarente (Paris 1930).

Robert Turcan (Übers. Maria Trumpf-Lyritzaki).

Gladiator.

A. Geschichte. I. Ursprünge. Obwohl die G.kämpfe in ihrer speziellen Ausformung ein Charakteristikum der röm. Zivilisation sind, ist ihr Ursprung, Totenopfer u. Leichenspiele, nicht römisch. Menschenopfer am Grab hochgestellter Persönlichkeiten waren im Mittelmeerraum verbreitet; sie wurden jedoch schon früh abgelöst durch einen Zweikampf mit der Waffe, der wiederum Bestandteil umfangreicherer Leichenspiele sein konnte. Derartige Spiele sind bei den Griechen, Iberern, Kelten u. auf italischem Boden bei den Etruskern belegt (Malten). Von diesen hat Rom die G.-kämpfe zu Beginn des 3. Jh. vC. übernommen (Nikolaus von Damaskus [FGrHist 90F 78]), möglicherweise auch aus dem unter etruskischer Herrschaft stehenden kampanischen Gebiet (Schneider 760).

II. Republik. Auch in Rom blieben die G.kämpfe als ‚munera funebria' zunächst Bestandteil des Totenkultes (vgl. Varro bei Serv. Aen. 3, 67; J. Kollwitz, Art. Bestattung: o. Bd. 2, 207). Die verlorengegangenen Antiquitates rerum divinarum Varros u. die Historia ludicra Suetons dürften dazu wertvolles religionsgeschichtliches Material geboten haben. Da man die Tradition der G.kämpfe in der Hauptstadt besonders pflegte, läßt sich die weitere geschichtliche Entwicklung des G.wesens hier am besten verfolgen. Hinsichtlich der Provinz s. u. Sp. 34/7. Im J. 264 vC. sind im Rom erstmals G.kämpfe bezeugt, bei denen zu Ehren des verstorbenen Brutus Pera drei G.paare kämpften (Liv. perioch. 16; Val. Max. 2, 4, 7; vgl. Latte, Röm. Rel.[2] 155f). Bis zur Mitte des ersten vorchristl. Jh. sind uns relativ wenige G.-kämpfe bekannt, bei denen eine steigende Zahl der beteiligten G. zu beobachten ist (Schneider 761). Ein entscheidender Wandel trat iJ. 105 vC. ein, als die G.kämpfe nicht mehr nur zur Ehre von Verstorbenen, sondern auch von den Konsuln zum höheren Ruhm ihres Amtsjahres u. des Staatswesens gegeben wurden (F. Buecheler, Die staatliche Anerkennung des G.spiels: RhMus 32 [1883] 476/9 = Kl. Schriften[2] [1927] 497/500). Dadurch wurden die G.kämpfe ihres sepulkralen Charakters mehr u. mehr entkleidet u. wurden zu einem wichtigen Instrument im politischen Kampf. Amtsbewerber gaben vor den Wahlen G.kämpfe, um die Gunst des Volkes für sich zu gewinnen (Cic. Vatin. 37). Aus den gutausgebildeten u. draufgängerischen G. bildete man persönliche Schutztruppen, die etwa in der catilinarischen Verschwörung oder in den Straßenschlachten zwischen Milo u. Clodius die öffentliche Sicherheit erheblich bedrohten (Schneider 763). Vor allem Caesar stellte die G. u. G.kämpfe in den Dienst seiner Politik.

Er hielt sich eine große G.truppe (Cic. Att. 7, 14, 2). Mag bei den zu Ehren seiner verstorbenen Tochter (Suet. Iul. 26, 2f; Cass. Dio 43, 22, 3) oder seines Vaters (Plin. n. h. 33, 53) gegebenen G.kämpfen noch Pietät im Spiele gewesen sein, so wollte er mit den anläßlich seiner Triumphe (Vell. 2, 56, 1) oder der Einweihung öffentlicher Gebäude (Suet. Iul. 10, 1f) abgehaltenen G.kämpfen vor allem den ‚favor populi' (ebd. 11, 1; vgl. Plut. Caes. 5, 9) gewinnen.

III. Kaiserzeit. Wegen der politischen Bedeutung der G.kämpfe wurde den Privatleuten die Abhaltung von Spielen in Rom von den auf ihre Herrschaft bedachten Kaisern mehr u. mehr untersagt u. die von Staats wegen veranstalteten G.kämpfe entsprechend gefördert. Die G.kämpfe dienten vorwiegend der Repräsentation der Kaiserherrschaft u. des Kaiserhauses u. sollten die hauptstädtischen Volksmassen befriedigen. Eine entsprechende Wertung der G.kämpfe u. auch eigene Begeisterung für diese Spiele gehen bei den einzelnen Kaisern ineinander über u. sind unterschiedlich stark ausgeprägt (Schneider 764/8. 771). Augustus weist in seinem Tatenbericht auf acht in seinem Namen oder in dem seiner Söhne u. Enkel veranstaltete G.kämpfe hin, bei denen ungefähr 10000 G. gekämpft haben (Res gest. div. Aug. 22), eine Zahl, die den Anfang der gigantischen Ausweitung der G.kämpfe im kaiserzeitlichen Rom markiert. Eine besondere Vorliebe des Augustus für die blutigen Kämpfe ist nicht erkennbar; sein Nachfolger Tiberius erließ sogar einschränkende Maßnahmen (Suet. Tib. 34, 1), während sein Sohn Drusus ein manche Leute beunruhigendes Vergnügen daran zeigte (Tac. ann. 1, 76, 3f). Von ähnlicher Lust am Kampf in der Arena war *Caligula erfüllt, der die G.-kämpfe darüber hinaus als Gelegenheit für Willkürmaßnahmen u. Schikanen gegen Adel u. Volk benützte (Suet. Cal. 26, 5; 35, 2; Cass. Dio 59, 10, 1/4). Er verbarg keineswegs seine Wertschätzung der Thraker (s. u. Sp. 32; Suet. Cal. 55, 2), sondern eröffnete auch die Reihe der Kaiser, die selbst als G. auftraten (ebd. 54, 1; vgl. 32, 2; Cass. Dio 59, 5, 5). Dem Kaiser *Claudius war kein Schauspiel lieber als die G.kämpfe (Suet. Claud. 21, 4f; vgl. Cass. Dio 60, 13, 4). Er konnte nicht nur den ganzen Tag im Amphitheater verbringen, sondern verhinderte auch die Begnadigung schwerverletzter G. u. ergötzte sich am Gesicht der Sterbenden (Suet. Claud. 34, 1). Neu eingeführt wurden Nachbildungen von historischen Schlachten (ebd. 21, 6). Nero förderte zwar die G.kämpfe durch den Bau eines hölzernen Amphitheaters auf dem Marsfeld (Tac. ann. 13, 31, 1; Suet. Nero 12, 1), zeigte aber mehr Interesse an der Bühne. Er schonte im allgemeinen (Ausnahme ebd. 4) das Leben der G., zwang jedoch Senatoren u. Ritter zu dem für sie schmachvollen u. erniedrigenden Kampf in der Arena (ebd. 12, 1). Vespasian veranlaßte den Bau des flavischen Amphitheaters, fand aber an den G.kämpfen persönlich keinen Geschmack (Cass. Dio 65, 12, 2). Bei den 100 Tage dauernden Feierlichkeiten zur Einweihung dieses Amphitheaters unter Titus iJ. 80 wurden wieder historische Schlachten nachgebildet (ebd. 66, 25, 2/4). Den sonst so ungleichen Kaisern Titus u. Domitian war, abgesehen von ihrer Freude an aufwendigen Schauspielen jeder Art (Suet. Dom. 4, 1), auch die Vorliebe für die Thraker gemeinsam (ders. Tit. 8, 2; Dom. 10, 1; Plin. paneg. 33, 4). Unter Trajan fanden die wahrscheinlich längsten u. größten G.kämpfe statt: Im J. 107 kämpften an 123 Tagen rund 10000 G. (Cass. Dio 68, 15, 1; Grant 31). Hadrian interessierte sich nicht nur für G.-kämpfe, sondern war auch selbst mit der speziellen Waffentechnik der G. vertraut (Hist. Aug. vit. Hadr. 19, 8. 14, 10). Dagegen hegte Mark Aurel eine Abneigung gegen die blutigen G.kämpfe, die deshalb nur mit ungefährlichen Waffen ausgetragen werden durften (Cass. Dio 71, 29, 3). Hinsichtlich des Interesses für das G.wesen soll *Commodus alle früheren Kaiser übertroffen haben. Cassius Dio (72, 16/22), Herodian (1, 15/7) u. die freilich tendenziöse Historia Augusta (vit. Comm. 1. 5. 11. 12. 15/9) zeichnen das abstoßende Bild eines Kaisers, der sich ganz den amphitheatralischen Spielen hingibt (s. J. Straub: o. Bd. 3, 255. 260f), zeitweise sogar im Ludus wohnt u. für seinen Auftritt in der Arena G.sold entgegennimmt. Nach Commodus' Tod beschloß der Senat, die den Kaiser als G. zeigenden Statuen zu entfernen u. die ‚impuri gladiatoris memoria' zu löschen (Hist. Aug. vit. Comm. 19, 1). Als G. trat danach noch Caracalla auf (Cass. Dio 78, 17, 4); als Spielgeber konnte er kaltblütig die erbetene Gnade verweigern u. sich am Blut der G. weiden (ebd. 78, 6, 2. 19, 3f). Wahrscheinlich wegen der hohen Kosten der G.kämpfe ließ Alexander Severus im Amphitheater Sparsamkeit walten (Hist. Aug. vit. Alex. Sev. 37, 1. 43, 4),

wozu man sich dann möglicherweise auch in späterer Zeit gezwungen sah.

IV. Ende der Gladiatorenkämpfe. Als mit Constantin kirchlicher Einfluß auf die Innenpolitik möglich wurde (J. Vogt, Christlicher Einfluß auf die Gesetzgebung Constantins d. Gr.: Festschr. L. Wenger 2 [1945] 143/5), u. die Kirche sicherlich auf eine Abschaffung der von ihr scharf verurteilten (s. u. Sp. 40/3) G.kämpfe drängte, wurden diese im Laufe des 4. Jh. immer seltener. Dafür gab es aber auch andere Gründe: Die hohen Kosten für Ausbildung der G., Zurüstung u. Durchführung der Kämpfe selbst konnte ein durch Germaneneinfälle politisch u. wirtschaftlich stark beanspruchter Staat nur schwer tragen (Ville 332/4). Größere Bedeutung hatten wahrscheinlich nur noch die G.kämpfe in Rom, an denen besonders die heidn. senatorischen Kreise ein Interesse hatten (ebd. 329/31). Schon iJ. 325 sah Constantin die G.kämpfe als für Friedenszeiten nicht passend an u. wandelte die Verurteilung von Verbrechern ,ad ludum' in die freilich nicht weniger schwere ,condemnatio ad metalla' um (Cod. Theod. 15, 12, 1; vgl. Euseb. vit. Const. 4, 25). Damit waren die G.kämpfe als solche noch nicht verboten, ja Constantin gestattete den Städten Hispellum u. Volsinii einige Jahre später ausdrücklich die Ausrichtung von G.-kämpfen (Th. Mommsen, Ges. Schriften 8 [1913] 24/45, bes. 37f). Im J. 391 protestierte Alamachius gegen die G.kämpfe, indem er sich zwischen die in der Arena kämpfenden G. stürzte. Er mußte seine spektakuläre Aktion mit dem Tod bezahlen, zu einem Verbot der G.kämpfe kam es aber zunächst noch nicht (Martyrol. Hieron. Kal. Jan. [ASS Nov. 2, 2, 19 mit Anm. 81]; Theodrt. h. e. 5, 26; J. P. Kirsch, Das Ende der G.spiele in Rom: RömQS 26 [1912] 207/11; H. Delehaye, Saint Alamachius ou Télémaque: AnalBoll 33 [1914] 421/8; Kritik am G.wesen fehlt in der Legende vom Kampf des Nestor gegen den G. Lyaeus im Circus von Thessalonike; vgl. Martyrologium Romanum scholiis historicis instructum [Bruxelles 1940] 442; D. Stiernon, Art. Nestore: Bibliotheca Sanctorum 9 [Roma 1967] 829 [Lit.]; J.-M. Sauget, Art. Nestore: ebd. 830f [Lit.]). Jedoch verfügte Honorius iJ. 399 die Schließung der G.schulen (H. Usener, Aufhebung der G.schule: RhMus 37 [1882] 479f; Ville 322/5). Zu einem völligen Verbot der G.kämpfe forderte ihn Prudentius auf (c. Symm. 2, 1114/29). Auch die Eroberung Roms durch Alarich machte die G.-kämpfe wahrscheinlich auf einige Zeit hin unmöglich. Jedoch sind G.kämpfe noch durch einen Kontorniaten vJ. 434 bezeugt, weshalb mit ihrer endgültigen Einstellung erst in den darauf folgenden Jahren gerechnet werden kann (Ville 331; vgl. Leclercq 1673/7). Die Amphitheater verödeten jedoch nicht sofort, da die auch für manche Christen tragbaren Venationes (Prudent. c. Symm. 2, 1128) nicht gleichzeitig aufgehoben, sondern noch bis ins 6. Jh. hinein durchgeführt wurden (Friedlaender, Sittengesch. 2, 101f). Seit dieser Zeit freilich haben die Amphitheater infolge der Kriege mit den Germanen stark gelitten. Die Überreste benutzte man als Baumaterial oder gestaltete sie wie zB. in Rom, Arles oder Leptis Magna zu Wohnburgen um (ebd. 2, 107/12). Antiquarisches Interesse veranlaßte im 7. Jh. Isidor v. Sevilla, nochmals Nachrichten über G. u. G.kämpfe zusammenzustellen (orig. 18, 52/7). Den Anfang einer wissenschaftlichen Erforschung der G.-kämpfe in der Neuzeit machte J. Lipsius (Saturnalium sermonum libri II qui de gladiatoribus [1582]; ders., De amphitheatro [1584]).

B. Der Gladiatorenkampf. Die Quellenlage gestattet am ehesten eine Darstellung der in der Kaiserzeit in Rom veranstalteten G.-kämpfe. In den Provinzen orientierte man sich an diesem Vorbild, erreichte aber die hauptstädtischen Spiele wahrscheinlich nur selten an Größe u. Glanz.

I. Voraussetzungen. a. Herkunft u. Ausbildung der Gladiatoren. Die ,familia gladiatorum' setzte sich zusammen aus Kriegsgefangenen, Verbrechern, die mit der ,damnatio ad ludum' bestraft worden waren (Mommsen, StrR 953/5; in der Verfolgungszeit auch Christen: Didasc. apost. 5, 1, 1), gekauften Sklaven u. draufgängerischen bzw. geldbedürftigen Freiwilligen, den ,auctorati' (Lafaye 1572/5; Robert 286f). Der Vertrag der letzteren war befristet; die Angeworbenen mußten sich jedoch zum ,uri, vinciri, ferroque necari' (Sen. ep. 37, 1; Petron. sat. 117) eidlich bereiterklären. Der Auftritt von Senatoren u. Rittern als G. in der Arena galt als ehrenrührig u. wurde durch Senatsbeschlüsse (Cass. Dio 48, 43, 2f; vgl. 43, 23, 5; Suet. Aug. 43, 3) oder durch kaiserliche Anordnung untersagt (Tac. hist. 2, 62, 2), aber auch zur Demütigung aus kaiserlicher Willkür erzwungen (Suet. Nero 12, 1). Doch seit Caesars

Zeiten mehrten sich die Verstöße dagegen; es kämpften sogar einzelne Kaiser (s. o. Sp. 25f), ja auch verwegene Frauen waren dazu bereit (Cass. Dio 76, 16, 1). Ausgebildet wurde die G.truppe im Ludus (Schneider 775f), der zunächst privaten Unternehmern, den ‚lanistae‘ (K. Schneider, Art. Lanista: PW 12,1 [1924] 690f), unterstand, in der Kaiserzeit dann von Staats wegen unterhalten wurde. Wurde im Ludus magnus (Colini-Cozza; vgl. ferner H. Jordan, Der ludus Aemilius: Hermes 9 [1875] 416/24) vorwiegend für den Bedarf der Hauptstadt gesorgt, so belieferten die G.schulen von Pompeji (A. Mau, Pompeji in Leben u. Kunst² [1908] 167/70), Capua (Plut. Crass. 8, 2: Spartacus!), Praeneste (CIL 14, 3014), Ravenna (Strabo 5, 1, 7) u. Alexandria (Robert 124f; AnnEpigr 1962 nr. 48) das ganze Imperium (Grant 35f). Unter der Anleitung eines erfolgreichen ehemaligen G. als ‚magister‘ bzw. ‚doctor‘ lernte man mit stumpfen Waffen am ‚palus‘ die Taktik der verschiedenen G.gattungen (Lafaye 1581/3). Es wurde auch auf eine gute körperliche Verfassung der G. geachtet, da sie dann häufiger mit Gewinn an einen Spielgeber vermietet werden konnten (Preise für einen G. sind zB. durch das S. C. de sumpt. lud. glad. [Dessau nr. 5163] vJ. 178 festgesetzt; vgl. Mommsen aO. 502. 508. 528f; Balil, Ley; J. H. Oliver - R. E. A. Palmer, Minutes of an act of the Roman senate: Hesperia 24 [1955] 320/49). Eine entsprechende ärztliche Betreuung gehörte deshalb zum Ausbildungsprogramm. Da die Disziplin wegen der in der Mehrzahl unfreiwilligen G. sehr hart war, kam es zu Aufständen u. Ausbruchsversuchen. Der Spartacusaufstand konnte erst nach langen vergeblichen Bemühungen niedergeworfen werden (Plut. Crass. 8/11; Appian. b. civ. 1, 539/59).

b. Austragungsort der Gladiatorenkämpfe. Ursprünglich fanden die G.kämpfe auf dem Forum statt (Liv. 31, 50, 4; Suet. Iul. 39, 1; Aug. 43, 1; Tib. 7, 1; vgl. G. Carettoni, Le gallerie ipogee del foro Romano e i ludi gladiatori forensi: BullCom 76 [1956/58] 23/44), auf dem zu diesem Zweck hölzerne Zuschauertribünen errichtet wurden. Da sich dieser Brauch in den italischen Provinzstädten bis in die Kaiserzeit hinein hielt, sollte bei der architektonischen Gestaltung des Forums darauf Rücksicht genommen werden (Vitr. 5, 1, 1f). Im Hinblick auf das inzwischen in Pompeji (Mau aO. 216/23) errichtete Amphitheater hielt man nun auch in Rom ähnliche Gebäude für erforderlich. Beim ersten Amphitheater, das Curio d. J. iJ. 53/52 vC. aus Holz errichten ließ, waren angeblich beide Hälften drehbar (Plin. n. h. 36, 117). C. Statilius Taurus erbaute iJ. 29 vC. das erste Amphitheater aus Stein, das jedoch durch ein Feuer zerstört wurde (Suet. Aug. 29, 5; Cass. Dio 51, 23, 1). Da auch das von Nero errichtete riesige Holz-Amphitheater (Suet. Nero 12, 1; Tac. ann. 13, 31, 1) nur eine kurze Lebensdauer hatte, wurde das Problem des Austragungsortes in Rom durch das iJ. 70/80 erbaute flavische Amphitheater (Lit.: E. Nash, Bildlex. z. Topographie Roms 1 [1961] 17/25 Abb. 5/14) für die Kaiserzeit gelöst. Das Amphitheater ist ein ‚structum utrimque theatrum‘ (Ovid. met. 11, 25), dessen Zuschauerränge eine meist elliptische Arena umschlossen. Unter deren Boden lag ein verzweigtes System von Gängen, Verließen, Totenkammern, Tierkäfigen, Aufzügen etc. Die Arena wurde im Hinblick auf die Venationes durch einen Wassergraben u. eine Schutzmauer begrenzt. Die ersten Sitzreihen waren ähnlich wie im Theater der kaiserlichen Familie, Priestern, Senatoren u. Rittern vorbehalten. Für das Volk waren die oberen Sitzreihen bestimmt, die dank eines ausgeklügelten Systems der Zugänge über Treppen u. Gänge erstaunlich schnell erreicht bzw. verlassen werden konnten (Dyggve; G. Cozzo, Ingegneria Romana [Roma 1928] 195/253). Im flavischen Amphitheater, dem Colosseum, hat diese spezifisch röm. Architekturform ihre höchste Vollendung gefunden (Längsachse 188 m, Querachse 155 m, Höhe 45,5 m, 4 Stockwerke; vgl. Lugli); es stellte das Vorbild für die anderen Amphitheater des Imperiums dar. Als ein neues Weltwunder rühmt es Martial im Eingangsgedicht seines Liber spectaculorum. In Rom wurden die G.kämpfe in selteneren Fällen in den Saepta (Suet. Aug. 43, 1; Cal. 18, 1; Claud. 21, 4), im Circus (ders. Aug. 43, 1; Cass. Dio 43, 23, 3; Tac. hist. 2, 94, 3; jedoch häufiger Austragungsort für Venationes) oder im Stadion (Cass. Dio 76, 16, 1; häufiger im Osten: Robert 35f) veranstaltet. Vor allem im Osten des Imperiums wurden auch die Theater für diesen Zweck benutzt u. durch entsprechende Umbauten für G.kämpfe u. Venationes brauchbar gemacht (W. Dörpfeld - E. Reisch, Das griech. Theater [Athen-Leipzig 1896] 387/9; B. Saria, Das

Theater von Stobi: ArchAnz 1938, 131/8. 143/5).

II. Anlaß, Veranstalter, Vorbereitung. Ursprünglich waren die G.kämpfe Leichenspiele zu Ehren von vornehmen Verstorbenen (s. o. Sp. 24f), deren Nachkommen dazu testamentarisch verpflichtet werden konnten (Dessau nr. 5064f; Hor. sat. 2, 3, 84/7). Seit dem 1. Jh. vC. benutzte man in verstärktem Maße auch andere Anlässe, um G.kämpfe auszurichten: beim Amtsantritt von Beamten (Dessau nr. 5059. 5063. 5079; Apul. met. 10, 18), bei Triumphen (Cass. Dio 60, 30, 3; 68, 10, 2), bei der Einweihung von Tempeln u. anderen öffentlichen Gebäuden (ebd. 51, 22, 4/8; Jos. ant. Jud. 16, 136/38; CIL 3, 607), am ‚dies natalis Caesaris' (Cass. Dio 78, 19, 3), sogar gelegentlich bei Gastmählern (Schneider 767). Wenn auch das Wissen um die kultische Bedeutung der ‚munera' nicht ganz verloren gegangen ist (Piganiol 126/49), so dürfte doch die Einschätzung der G.kämpfe als Mittel der Repräsentation vorrangig gewesen sein. Deshalb schränkten die Kaiser die privaten G.kämpfe in zunehmendem Maße ein (zB. Cass. Dio 60, 5, 6), was sich in Rom stärker auswirkte als in den Provinzen. Die Veranstaltung der G.kämpfe von Staats wegen lag in der republikanischen Zeit bei den Konsuln (Cic. off. 2, 57), seit Augustus war sie Aufgabe der Praetoren (Cass. Dio 54, 2, 3f), seit Claudius aber der Quaestoren (Suet. Claud. 24, 2; kurzzeitige Änderung: Tac. ann. 13, 5, 1). In den Provinzstädten des Westens waren Duumviri u. Aediles zur regelmäßigen Veranstaltung der G.kämpfe verpflichtet (Lex Urson. § 70f; Dessau nr. 6087). Als die G.kämpfe Bestandteil des Kaiserkults wurden, gehörte ihre Durchführung auch zu den Obliegenheiten der Flamines u. Sacerdotes; die Asiarchen bzw. Archiereis der Städte im Osten hatten in ähnlichem Sinn die Funktion von ‚Munerarii' (Robert 267/80). Angesichts der hohen Unkosten, die diese Spiele verursachten, waren besondere staatliche Maßnahmen wie zB. Zuschüsse notwendig (Marquardt, Staatsverwaltung 3, 487/9; Piganiol 62/7). Darüber hinaus gaben der Kaiser oder seine Familie aus Privatmitteln noch weitere G.kämpfe (Res gest. div. Aug. 22). Durch diese außerordentlichen ‚munera' konnte sich die Zahl der im röm. Festkalender eigentlich nur an 10 Tagen vorgesehenen G.kämpfe (Lafaye 1567/70) beträchtlich erhöhen. Termin u. Dauer der ‚munera' u. Zahl der kämpfenden G.paare wurden öffentlich bekannt gemacht, zB. durch Graffiti (A. Mau, Iscrizioni gladiatorie di Pompei: RömMitt 5 [1890] 25/39; J. Colin, Affiches et invitations pour les spectacles de gladiateurs: Pallas 4 [1956] 51/7; P. Sabbatini Tumolesi, Gladiatoria I: RendicAccLinc 8, 2 [1971 (1972)] 735/41).

III. Der Gladiatorenkampf selbst. a. Cena libera. Am Vortag der Kämpfe wurde den G. in der Öffentlichkeit ein reichhaltiges Mahl serviert, das manche G. in vollen Zügen genossen (Aug. en. in Ps. 101, 1, 10: ‚explere volunt libidinem'; vgl. serm. 20, 3). Andere benützten angesichts des ungewissen Ausgangs der Kämpfe die Gelegenheit, um für ihre Angehörigen zu sorgen oder Sklaven freizulassen (Plut. non posse suav. vivi sec. Epic. 1099B).

b. Die Kämpfe. Nach den Venationes am Vormittag wurde eine Pause eingelegt, oder es wurden im ‚ludus meridianus' Menschen ohne Chance zur Selbstverteidigung oder zum Überleben etwa in Nachahmung mythologischer Szenen zu Tode gebracht (Sen. ep. 7, 3/5; Tert. apol. 15, 4f; Schroff). Zu Beginn der Kämpfe am Nachmittag zogen die G. in einer Pompa in die Arena ein u. grüßten den Spielgeber. Zunächst wurde nur mit hölzernen Waffen gekämpft (Schneider 781). Nach dieser ‚prolusio' folgte der Kampf mit scharfen Waffen, der im allgemeinen als Zweikampf ausgetragen wurde (Truppengefechte, oft in Nachahmung von historischen Schlachten, waren außergewöhnliche Attraktionen: Jos. ant. Iud. 19, 337; Cass. Dio 66, 25, 2/4). Die G. kämpften zu Fuß (Ausnahme ‚Essedarii') u. waren unterschiedlich bewaffnet, was, wie die Bezeichnungen ‚Samnis' u. ‚Thraex' zeigen, auf die in ihren gewohnten Rüstungen kämpfenden Kriegsgefangenen bei früheren ‚munera' zurückzuführen ist (Grant 48f). Von den zahlreichen G.klassen (Meier, Gladiatura 13/46) waren, wie die häufigen Erwähnungen auf Inschriften u. die Darstellungen auf Mosaiken zeigen, die der ‚Samnites' (später ‚Secutores' bzw. ‚Hoplomachi'; vgl. Mayor 119/27), ‚Murmillones', ‚Retiarii' (bzw. ‚Iaculatores'; vgl. Colin, Secutor; ders., Juvénal 353/65; Mayor 128/36) u. ‚Thraeces' am bedeutendsten. Die Kampfpaare waren gemischt: Der mit ‚fuscina', ‚pugio' u. ‚rete' bewaffnete Netzfechter wurde häufig dem ‚Murmillo' mit ‚scutum' u. ‚gladius' (Fest. 358,7/12 Lindsay; Berger-

Joos 25/8. 30/2) oder dem ‚Secutor' gegenübergestellt (Iuvenal. 8, 200/10; Rocchetti 83/7; Wollmann; Meier, G.darstellungen 154/61; Aurigemma 152/6 u. Abb. 99). Der ‚Murmillo' kämpfte aber auch häufig gegen den ‚Thraex' (Berger-Joos 28/30). Kampfordner sorgten dafür, daß es die G. nicht an der gewünschten Härte fehlen ließen. Der unterlegene G. konnte, bevor der Sieger zum Todesstoß ausholte (Sen. tranqu. an. 11, 5; ep. 30, 8), um ‚missio' bitten, worüber der ‚Editor' meist unter Berücksichtigung der Volksmeinung entschied (Martial. spect. 20). Hatte der G. in den Augen der Zuschauer bisher zu lasch gekämpft, so forderte man durch den abwärtsgezeigten Daumen (Iuvenal. 3, 36) den Todesstoß. Dem Sieger konnte nun ein Ersatzkämpfer, ‚Suppositicius', gegenübergestellt werden. Endete der Kampf unentschieden, so konnten beide begnadigt werden (‚stantes missi'; vgl. Meier, Gladiatura 46/51). Bei einem normalen G.kampf von 3 bis 10 Tagen Dauer kämpften im Durchschnitt 10 bis 30 G.paare (Robert 280/3). Wenn auch viele G. ihr Leben lassen mußten, wird es weniger aus humanitären Erwägungen als aus wirtschaftlichen Gründen nur selten zum Kampf ‚sine missione' gekommen sein, bei dem alle unterlegenen G. getötet wurden (Liv. 41, 20, 12; Suet. Aug. 45, 3; Robert 259/62). Es ist deshalb nicht außergewöhnlich, wenn G. nach ihren Grabinschriften 20 u. mehr Kämpfe durchstehen u. auch zu hohem Alter gelangen konnten (Balil, Ley 31/3). Das *Blut (J. H. Waszink: o. Bd. 2, 465) der eben erdolchten G. war nicht nur als Heilmittel geschätzt (Dölger 206/14), sondern hatte auch magischen (PGM IV 1390/6) u. kultischen Wert. Ein Priester fing es auf u. brachte es der Gottheit dar (Ville 276/87). Der siegreiche G. erhielt die ‚palma', den Siegeskranz u. weitere Geschenke (Suet. Aug. 45, 2) u. wurde vom Volk umjubelt. Er konnte in die Freiheit entlassen werden (Lafaye 1575f; Robert 287/93), konnte sich aber auch zum erneuten Kampf in der Arena verpflichten lassen (Hor. ep. 1, 1, 2f). Der Entlassene weihte seine Waffen dem Hermes oder Herkules (ebd. 1, 1, 4/6) oder ließ für die G.göttin Nemesis Weiheinschriften anbringen oder Stelen errichten (A. v. Premerstein, Nemesis u. ihre Bedeutung für die Agone: Philol 53 [1894] 407/13).

c. Zuschauer. Der Editor sollte persönlich anwesend sein u. wachte über den Ablauf der Kämpfe (Suet. Cal. 18, 1). War es der Kaiser, so wurde jede seiner Reaktionen genau beobachtet, ja zuweilen sogar der Nachwelt überliefert (Claud. 21, 5; 34, 1f; Tac. ann. 1, 76, 3). Die Anteilnahme des Publikums am Geschehen war leidenschaftlich u. laut. Parteinahme für bestimmte G.klassen oder einzelne G. war bis hin zu den Kaisern verbreitet u. konnte zu blutigen Streitigkeiten unter den Zuschauern führen (Friedlaender, Sittengesch. 2, 75f). Man kommentierte den Kampf oder gab den G. von den Rängen aus Ratschläge (Tert. mart. 1, 2; vgl. Hieron. in Hes. 13 praef. [CCL 75, 605, 17/20]), zusammen mit der musikalischen Untermalung durch Orgel, Tuba etc. (Aurigemma 149/54; Meier, G.darstellungen 154f) ein ohrenbetäubender Lärm.

C. Verbreitung der Gladiatorenkämpfe. I. Allgemeines. Die G.kämpfe, wenngleich von den Etruskern übernommen, wurden schnell zu einem Charakteristikum des röm. öffentlichen Lebens u. sind im Zuge der Ausweitung des röm. Imperiums eng mit der Einrichtung von Legionslagern u. röm. Zivilverwaltung u. damit dem Vordringen des röm. Lebensstiles verbunden. Ganz allgemein entspricht die Verbreitung u. Einbürgerung der G.kämpfe dem Grad der Romanisierung der jeweiligen Provinz (Robert 263). Verstädterung u. wirtschaftliche Prosperität begünstigten die Verbreitung der G.kämpfe (ebd. 243). Am augenfälligsten wird dies durch die Amphitheater (Zusammenstellung von Drexel; Balil, Ley 53/104; Neppi Modona; G. Forni [mit instruktiver Karte]: Kaehler-Forni 320/90), ein Indiz, das freilich hinsichtlich des griech. Ostens leicht zu Fehlschlüssen führen kann. Ein einigermaßen zutreffendes Bild ergibt sich erst, wenn man außer den literarischen Zeugnissen, den Inschriften, auch die Mosaike u. ähnliche archäologische Funde mit Darstellungen des G.kampfes berücksichtigt (vgl. Robert 31/64).

II. Westen. Wird man im 3. u. 2. Jh. vC. im wesentlichen nur in Kampanien u. Rom die Abhaltung von G.kämpfen annehmen dürfen, so sind diese gegen Ende der Republik wahrscheinlich schon über weitere Gebiete Italiens verbreitet. Zunächst fanden die G.-kämpfe auf dem Forum oder in einem ad hoc errichteten Holz-Amphitheater statt (s. o. Sp. 29f). Amphitheater in Steinbauweise gibt es erst seit dem 1. Jh. vC. u. zwar in dem oben genannten Kerngebiet (Pompeji, Capua, Rom). Im 1. Jh. nC. wurden in Mittelitalien zahlreiche Amphitheater gebaut, in Nord- u.

Süditalien sind Amphitheater seltener (bedeutend Verona u. Catania). Die G.kämpfe in der Hauptstadt übertrafen infolge der besonderen Förderung durch die Kaiser bei weitem alle in den Provinzen abgehaltenen ‚munera' an Pracht, Dauer u. Zahl der Fechter. Daß in keinem Teil des röm. Weltreiches die G.kämpfe so beliebt u. verbreitet waren wie in Rom u. den italischen Provinzen, geht auch daraus hervor, daß sich dort etwa die Hälfte aller einigermaßen sicher nachgewiesenen Amphitheater (insgesamt rund 170) findet. Auch in den gallischen u. germanischen Provinzen begann man bald mit dem Bau von Amphitheatern. Die gewaltigen Amphitheater von Nîmes u. Arles wurden etwa zur gleichen Zeit wie das Colosseum errichtet. Eine nicht kleine Zahl weiterer Amphitheater entstand im 2. u. 3. Jh. Eine Besonderheit stellt das gallische Halb-Amphitheater bzw. ‚amphithéâtre à scène' dar (P.-M. Duval, Observations sur les amphithéâtres particulièrement dans la Gaule Romaine: ÉtArchéolClass 1 [1955/56] 65/73). Im Sinne der Truppenbetreuung u. zur Hebung des Kampfgeistes (s. u. Sp. 38) berücksichtigte man hierbei besonders die Standorte der Legionen. Vor allem entlang der Nord-Ost-Grenze des röm. Reiches entstanden, teilweise neben den Zivil-Amphitheatern, eigene Lager-Amphitheater, vornehmlich in Erde-Holz-Bauweise u. unter Ausnutzung von Bodenwellen (zB. Isca Silurum, Vetera, Carnuntum, Augusta Rauricorum, Vindonissa). Zeugnisse für das Interesse an G.kämpfen in diesem Bereich sind auch die G.mosaike in Reims, Nennig, Kreuznach, Augsburg u. Augst vom Ende des 2. bis zum Anfang des 4. Jh. (Berger-Joos; K. Parlasca, Die röm. Mosaiken in Deutschland [1959] passim). Der von Scipio iJ. 206 vC. in Karthago Nova veranstaltete G.kampf (Liv. 28, 21, 1/10) scheint zunächst ein Einzelfall geblieben zu sein. Jedoch seit dem schon iJ. 8 vC. erfolgten Bau des ersten Amphitheaters auf iberischem Boden in Emerita hat man in den verschiedenen, zT. sehr großen Amphitheatern (Italica) regelmäßig G.spiele gegeben (Balil, Spettacoli). In den afrikanischen Provinzen begann man im 1. Jh. nC. mit dem Bau von Amphitheatern (Leptis Magna). Das Amphitheater in Karthago war annähernd so groß wie das flavische Amphitheater in Rom; Tertullian u. Cyprian vermitteln einen Eindruck von den dort veranstalteten G.kämpfen u. Venationes (s. u. Sp. 40/2). In der gut urbanisierten Africa consularis scheint überhaupt ein mit Italien vergleichbares Interesse an G.-kämpfen bestanden zu haben.

III. Osten. Im griech. Osten sind G.kämpfe u. Amphitheater vereinzelt schon in vorchristlicher Zeit bezeugt: So veranstaltete der für römische Sitte aufgeschlossene Antiochus Epiphanes iJ. 167/66 vC. aufwendige G.kämpfe (Polyb. 30, 25), was nicht ohne Nachahmungen blieb (Liv. 41, 20, 11/3). Für die italischen Kolonisten, mit denen die Neubesiedlung von Korinth vorgenommen wurde, ließ Caesar iJ. 44 vC. das zerstörte Theater für G.kämpfe wieder aufbauen (F.-J. de Waele, Theater en Amphitheater te Oud Korinthe [Nijmegen-Utrecht 1928]). Der den Römern ergebene Herodes ließ zB. in Jerusalem ein Amphitheater erbauen (Jos. ant. Iud. 15, 268; A. Schalit, König Herodes [1969] 370f). Als Veranstalter von G.spielen fungierten im griech. Osten zunächst im allgemeinen nur römische Beamte. Erst allmählich fand man hier an dieser röm. Sitte Gefallen u. seit dem 2./3. Jh. sind auch Griechen von Bildung u. vornehmer Herkunft inschriftlich als ‚Editores' belegt (Robert 254/66). Da sich die zahlreich vorhandenen szenischen Theater leicht für G.kämpfe u. Venationes umbauen ließen, hielt man die Errichtung von eigenen Amphitheatern weithin für nicht notwendig. Für die hier abgehaltenen G.kämpfe gibt es vor allem in Asia so viele Zeugnisse, daß diese Provinz in ihrem Interesse für G.kämpfe dem Westen nicht sehr nachgestanden zu haben scheint. In Griechenland selbst haben vor allem die schlechten wirtschaftlichen Verhältnisse eine häufige Veranstaltung von ‚munera' verhindert (ebd. 239/48).

D. Die Gladiatorenkämpfe im allgemeinen Bewußtsein. I. Beliebtheit der Gladiatorenkämpfe. Tertullian nennt den G.kampf das ‚insignissimum spectaculum atque acceptissimum' (spect. 12, 1; vgl. Don. Ter. Eun. praef. 1), wenngleich die Wagenrennen u. der Mimus nicht weniger beliebt gewesen sein dürften. Waren G.spiele angekündigt, so strömten Gebildete (Aug. conf. 6, 13) ebenso wie die breiten Volksschichten ins Amphitheater; Sensationslust, Blutrausch, perverses Vergnügen am Gemetzel suchte u. fand man. Aber auch die Bewunderung für die Geschicklichkeit der einzelnen Kämpfer, für das feierliche Gepränge u. die großartige Auf-

machung waren Grund für die Popularität der G.kämpfe. Hier zeigte sich das eigene Staatswesen in seiner Macht u. seinem Glanz; hier herrschte eine gewisse Kommunikation mit dem Kaiser; es war ein Bereich, in dem das Volk ungestraft u. oft auch mit Erfolg seine Forderungen u. Wünsche aussprechen konnte (Friedlaender, Sittengesch. 2, 3/7. 97/9). Auch nach Beendigung blieben die G.-kämpfe ein beliebter Gesprächsstoff (Epict. diss. 3, 16, 4). Die Kinder ahmten den G.-kampf im Spiel nach (ebd. 3, 15, 5; ench. 29, 3). Der Kampf der G. hatte für die Römer der Kaiserzeit so viel Kraftvolles u. Männliches an sich (K. Schefold, Pompejanische Malerei [Basel 1952] 135), daß er als würdig u. geeignet für eine künstlerische Darstellung angesehen wurde. Gemälde u. Mosaiken (Forni, Gladiatore 944/7) variieren dieses Thema u. geben wertvollen Aufschluß über manche Einzelheiten des G.kampfes. Die G.kämpfe waren ein beliebtes Motiv für die Verzierung von Gegenständen des täglichen Gebrauchs, wie zB. Tonlampen u. Sigillataschüsseln; Würfelbechern wie Parfümbehältern gab man die Form von G.helmen (Meier, G.darstellungen; Wollmann; P. La Baume, Römisches Kunstgewerbe [1964] passim). Metaphern u. Vergleiche aus dem Bereich der G.spiele (Literatur bei V. Pöschl-H. Gärtner-W. Heyke, Bibliographie zur antiken Bildersprache [1964] 485) waren in allen Stilgattungen beliebt, auch bei Autoren, die dem G.kampf sonst ablehnend gegenüberstanden wie Seneca. Für ihn war der unerschrocken u. todesmutig fechtende G. ein beliebter Vergleich für den in der Arena des Lebens kämpfenden Menschen (Sen. ep. 37, 1f; 30, 8; ira 2, 8, 2; const. sap. 16, 2; vgl. aber auch Gell. 6, 3, 30/2). Angriff u. Verteidigung in der öffentlichen Rede vor Gericht oder im Senat charakterisierte man mit Begriffen aus dem G.wesen (G. Assfahl, Vergleich u. Metapher bei Quintilian [1932] 98f).

II. Rolle der Gladiatoren in der Gesellschaft. Da viele G. Sklaven oder verurteilte Verbrecher waren (s. o. Sp. 28f), hatten sie keinen Platz in der Gesellschaft der Freien, wenngleich sie in ihrer Funktion als G. nicht der Infamie unterlagen. Auch die ‚auctorati' hoben nicht das gesellschaftliche Ansehen der G., da sie abenteuerlustige oder gescheiterte Existenzen waren. G. u. ‚lanista' waren deshalb beleidigende Schimpfworte, deren sich zB. Cicero häufig bediente (I. Opelt, Die lat. Schimpfwörter [1965] 272 Reg. s. v. gladiator). Die Unerschrockenheit u. ausgezeichnete Handhabung der Waffen verschaffte den G. trotzdem einige Bewunderung (Martial. 5,24; Friedlaender, Sittengesch. 2, 62). Das psychologische Phänomen des ‚animus gladiatorius' rief immer wieder Staunen u. Schauder hervor (Cic. Tusc. 4, 21, 48 mit Zitat von Lucil. frg. 153 [Marx]; Sen. const. sap. 16, 2; prov. 3, 4). Siegreiche G. wurden reich beschenkt u. konnten sogar zu Ehrenstellen gelangen. Bei bestimmten Damen der Gesellschaft waren sie als feurige Liebhaber begehrt u. übten mit ihrem zerschundenen u. vernarbten Äußeren den Reiz des Besonderen aus (Dessau nr. 5142; Friedlaender, Sittengesch. 2, 62). Das dadurch enorm gewachsene Selbstbewußtsein der G. findet auch in der Wahl der Fechternamen wie zB. Ajax, Perseus seinen Ausdruck (Robert 298/301).

III. Beurteilung der Gladiatorenkämpfe. a. Positive Wertung. Man begeisterte sich nicht nur für die G.kämpfe, sondern hielt sie ausdrücklich für nützlich u. gut mit dem Argument, daß unter den G. Verbrecher seien, die mit dem Kampf in der Arena eine verdiente Strafe abbüßten. Das Vorbild der unerschrocken kämpfenden G. würde bei den zuschauenden jungen Männern das ‚armorum studium' (Liv. 41, 20, 12), allgemein die Standhaftigkeit gegen Schmerzen fördern u. die Angst vor dem Tode nehmen (Plin. paneg. 33, 1). In diesem Sinne dienten die in den Lager-Amphitheatern veranstalteten G.-kämpfe nicht nur dem Amüsement, sondern auch der Erziehung der Truppe (Hist. Aug. vit. Max. et Balb. 8, 5/7; Ennod. opusc. 1, 85 [MG AA 7, 213]).

b. Kritik. Viele kritische Äußerungen stehen zu dieser grundsätzlich positiven Einstellung nicht im Widerspruch, da sie sich nur gegen einzelne Mißstände richten. Es erregte öffentliches Ärgernis, wenn manche Kaiser oder Mitglieder der kaiserlichen Familie übermäßige Begeisterung für die blutigen Kämpfe zeigten (Tac. ann. 1, 76, 3; Cass. Dio 60, 13; vgl. Suet. Claud. 34, 1f; Cass. Dio 78, 6, 2) u. über das übliche Maß hinaus Geld für G.spiele oder für persönliche Zuwendungen an G. verschwendeten (ebd. 59, 2, 5; 73, 16, 3; 78, 9, 7/10, 1; vgl. noch Plin. ep. 1, 8, 10). Vor allem wurde es verurteilt, wenn der Kaiser als G. in der Arena auftrat (Suet. Cal. 54, 1; Hist. Aug. vit. Comm. 19, 1; Cass. Dio 73, 19, 2/4. 20, 1),

aber man war auch über die als G. kämpfenden Ritter u. Senatoren entrüstet (Hor. epist. 1, 18, 35f; Iuvenal. 2, 143/8. 8, 199/210). Hier war die Grenze zwischen senatorischer bzw. kaiserlicher Würde u. dem verächtlichen G.stand überschritten (Hist. Aug. vit. Comm. 1, 8; Cass. Dio 73, 20, 1; vgl. dazu J. Bleicken, Der politische Standpunkt Dios gegenüber der Monarchie: Hermes 90 [1962] 444/67; Herodian. 1, 15, 7. 16, 4). Die ,studia gladiatorum' der jungen adligen Römer sieht Tacitus als ein Erbübel an (Tac. dial. 29, 3; vgl. Cass. Dio 77, 7, 1). Juvenal zeichnet ein abstoßendes Bild von der schwärmerischen Verehrung eines G. durch die vornehme Eppia (Iuvenal. 6, 82/113). Schon seit der Zeit der Republik gibt es Zeugnisse dafür, daß einzelne das ,crudele gladiatorum spectaculum et inhumanum' mieden (Cic. Tusc. 2, 41; fam. 7, 1, 3; Lucil. 676f; Quint. decl. 279 [137, 21/5 Ritter]). Manche Kaiser verfügten aus einer in den Quellen meist nicht weiter begründeten persönlichen Abneigung einschränkende Maßnahmen gegen die G.kämpfe oder ließen nur den Kampf mit stumpfen Waffen zu (s. o. Sp. 25f). Als einziger, der im lat. Westen die G.kämpfe als Mord verurteilt, gilt Seneca. Seine Kritik richtet sich jedoch vor allem gegen das ,spectaculum meridianum', bei dem die im eigentlichen G.kampf gegebene Möglichkeit der Selbstverteidigung fehlte (s. o. Sp. 32f). Mit Recht spricht Seneca deshalb von ,mera homicidia'. Auch wenn hier Verbrecher sterben, so solle ihre Hinrichtung nicht zum Vergnügen der Zuschauer vollzogen werden (Sen. ep. 7, 3/5; 90, 45; 95, 33; vgl. noch Firm. Mat. math. 3, 4, 23). Im griech. Osten betrachtete man die ungewohnten G.kämpfe anfangs mehr mit Schrecken als mit Vergnügen (Liv. 41, 20, 11). Doch schon im 1. Jh. nC. begeisterte man sich auch in Athen für die blutigen Spiele, was von einem Philosophen heftig kritisiert wurde (Musonius Rufus? Vgl. J. v. Arnim, Leben u. Werk des Dio von Prusa [1898] 216; Dio Chrys. or. 31, 121f). Apollonius v. Tyana sieht nach Philostrats Vita 4, 22 in dem dabei vergossenen Blut eine Entweihung des Dionysostheaters. Lucian läßt Demonax die Forderung erheben, die Athener sollten den Altar des Eleos entfernen (Demon. 57; vgl. M. Kokolakis, Gladiatorial games and animal-baiting in Lucian: Πλάτων 10 [1958] 328/31). Bis zum 2. Jh. nC. gab es dem Inschriftenbefund nach nur wenige griechische Beamte, die sich zur Ausrichtung von G.kämpfen bereitfanden (Robert 263/5). Plutarch wies darauf hin, daß es eine gefährliche Bestechung des Volkes sei, wenn man sich dessen Gunst durch die Veranstaltung von G.kämpfen erkaufe. Dadurch werde bei den Zuschauern Mordsucht u. Wildheit hervorgerufen (Plut. praec. ger. 821F/2C; vgl. es. carn. 997C). Doch mit der seit dem 2. Jh. erkennbaren Einbürgerung der G.kämpfe im griech. Osten verstummen diese Mahner (s. o. Sp. 36). Als Libanius von weiteren Besuchen der G.-kämpfe, allerdings nur um sich ganz der Literatur widmen zu können, absah, war man in seiner Umgebung darüber sehr erstaunt (Liban. or. 1, 5). Im Bau des Amphitheaters wie in der Einführung der anderen Schauspiele durch Herodes sahen die Juden einen Verstoß gegen die überkommene Sitte (Jos. ant. Iud. 15, 267). Wenn es Josephus als Gottlosigkeit u. Grausamkeit bezeichnet, daß man die Hinrichtung von Menschen bei Venationes mit Vergnügen betrachtet (ebd. 15, 273/5), so ist seine Meinung über die G.kämpfe wahrscheinlich ähnlich gewesen. Daß diese in Palästina jedoch allmählich akzeptiert wurden, sieht man daran, daß die Rabbinen gut über sie unterrichtet sind (H. H. Ben-Sasson, Art. G.: EncJud 7 [Jerusalem 1971] 598f). Der sehr kräftige Simon ben Laqisch verdingte sich sogar als G., was ihm später als Rabbi zunächst nicht peinlich war (bGiṭṭin 47a).

E. Kirche u. Gladiatorenkämpfe. I. Beurteilung. Angesichts der allgemeinen Verbreitung u. der großen Beliebtheit der G.kämpfe (auch bei vielen Christen) im 2. u. 3. Jh. verdient die kompromißlose u. unpopuläre Verurteilung der blutigen G.kämpfe durch die Kirche hohen Respekt (Weismann 79. 87f).

a. Apologeten. Ihre Kritik an den G.kämpfen ist zunächst Antwort auf den heidn. Vorwurf ritueller Morde bei den Christen. Die von den Apologeten vorgebrachten Gründe für die Ablehnung der G.kämpfe stecken den Rahmen aller zukünftigen Argumentation ab. Tatian empört sich darüber, daß man Menschen nur für den Zweck anmietet, damit sie andere umbringen. Den Zuschauern wirft er vor, daß sie sich gleichsam an Menschenfleisch u. Blutvergießen laben (or. 23). Athenagoras (leg. 35) u. Theophilus Ant. (Autol. 3, 15) argumentieren, daß sich die Zuschauer bei diesen Morden als Mitwisser u. in gewissem Sinne auch als Mittäter schuldig machen.

b. Tertullian. An die Heiden gewendet verurteilt er die ‚atrocitas arenae' (Tert. apol. 38, 4; ähnlich Min. Fel. 37, 11); seine Abscheu vor den Grausamkeiten beim ‚ludus meridianus' äußert er nat. 1, 10, 46/8 u. apol. 15, 4/6, wobei er gleichzeitig gegen die heidn. Götterverehrung polemisiert. Notwendiger erscheint es Tertullian jedoch, die das Amphitheater besuchenden Christen auf die Unvereinbarkeit dieses öffentlichen Vergnügens mit christlicher Lebenshaltung hinzuweisen. Die G.-kämpfe seien wie alle anderen ‚spectacula' Idololatrie, da sie (wie ihm vor allem aus Varro u. Sueton [s. o. Sp. 24] bekannt war) aus dem Totenkult entstanden seien, den Tertullian mit Götzendienst gleichsetzt (spect. 12; apol. 38, 4). Treffender ist seine Widerlegung der schon von Cicero vorgebrachten Rechtfertigung, in der Arena verbüßten Verbrecher ihre verdiente Strafe. Diese würden zu einem noch größeren Verbrechen gezwungen; die Bestrafung solle nicht als öffentliches Vergnügen durchgeführt werden; unter den G. seien auch Unschuldige bzw. gegen Bezahlung Angemietete (spect. 19). Den Zuschauern wirft er widersprüchliches Verhalten vor, wenn sie für den siegreichen G., der nach wie vor ein strafwürdiger Verbrecher ist, Belohnung fordern oder den sonst gemiedenen Anblick einer Leiche im Amphitheater besonders auskosten wollen (ebd. 21, 3f). Ungeachtet seiner scharfen Kritik an den ‚munera' bedient sich Tertullian allerdings gern der schon traditionellen Metaphern aus dem G.wesen (H. Hoppe, Syntax u. Stil des Tertullian [1903] 206/9).

c. Novatian u. Cyprian. Novatian kritisiert ebenso die ‚voluptas spectantium', fügt aber als neuen Gesichtspunkt hinzu, daß man hier als Zuschauer Rohheit lernt (PsCyprian. spect. 5). Ebenso mißbilligt es Cyprian, daß man am Blutvergießen sein Vergnügen findet; beschämend sei, daß sich auch die Angehörigen des G. das Schauspiel nicht entgehen lassen wollen u. so gleichsam mit den Augen Verwandtenmord begehen. In seine Kritik bezieht er auch die Ausbildung der G. mit ein, die einzig dem Ziele diene, die ‚ars' des Tötens zu lernen oder für das Getötetwerden bereit zu machen (ad Donat. 7). Außerdem tadelt Cyprian, daß man für unsinnige ‚munera' Unsummen ausgibt, u. erinnert an die bessere Verwendung solcher Geldmittel bei der Liebestätigkeit der Christen (eleem. 21f).

d. Laktanz. Eine eingehende u. die früheren Argumente zusammenfassende Kritik trägt Laktanz vor: Jeglicher ‚humanitas' widerspreche es, wenn man das Morden in der Arena als ein Spiel (‚ludere') ansehe u. unzufrieden mit den Verwundungen größte Härte des Kampfes fordere. Auch die ‚conscientia' werde befleckt, denn als Zuschauer trage man Mitverantwortung an dem Morden. Durch das 5. Gebot sei auch ein solches öffentliches, gebilligtes Morden verboten (inst. 6, 20, 10/26; epit. 58, 3f).

e. Spätere lateinische Kirchenväter. Eine über die allgemeine Kritik an der ‚crudelitas amphitheatri' (Hieron. in Jes. 7, 17, 12/4; in Hes. 6, 20, 7) u. den damit verbundenen Unkosten (Ambros. off. 2, 109; vgl. Paul. Nol. ep. 13, 16) hinausgehende Argumentation ist selten, denn die G.kämpfe wurden in zunehmendem Maße eingeschränkt u. gegen Mitte des 5. Jh. ganz eingestellt (s. o. Sp. 27). Prudentius verbindet seine Ablehnung der ‚homicidia cruentatis' in der Arena mit der Aufforderung an Honorius, diese zu untersagen u. es bei Venationes bewenden zu lassen. Wie abstoßend die ‚voluptas' der Zuschauer an den G.kämpfen ist, bringt er in der Schilderung des Verhaltens einer Vestalin im Amphitheater zum Ausdruck, die ihre Würde vergessend über jeden tödlichen Schlag in der Arena begeistert ist (Prudent. c. Symm. 2, 1091/101. 1125/9). In ähnlicher Weise verurteilt Augustinus das bluttrunkene u. rasende Publikum, indem er darstellt, wie Alypius, von Freunden ins Amphitheater geschleppt, gegen seinen Willen von der ‚cruenta voluptas' überwältigt wird (conf. 6, 13). Den Dämonen gleich seien die Zuschauer im Amphitheater, wenn sie die G. zu heftigerem Fechten anstacheln u. wenn ihr Vergnügen mit der zunehmenden Härte des Kampfes steigt (catech. rud. 25; vgl. en. in Ps. 147, 21; vgl. Weismann 161/3). Die G. mit ihrer aus der Verzweiflung geborenen Hemmungslosigkeit (dem ‚animus gladiatorius': serm. 20, 3; en. in Ps. 70, 1, 1. 101, 1, 10) u. ihrem grausamen Handwerk (civ. D. 3, 14) gehen nach Augustinus' Meinung einer der schimpflichsten Betätigungen nach (fid. et op. 33).

f. Griechische Kirchenväter. Für sie war diese Frage nicht so brennend, da die G.-kämpfe aufs Ganze gesehen im Osten weniger verbreitet waren. Trotzdem lassen sie an ihrer Ablehnung dieser μονομαχίας ἀνδροφόνου θέα (Iren. haer. 1, 6, 3; vgl. Euseb. theoph.

frg. 2, 17 [GCS Euseb. 3, 2, 86]; Clem. Alex. paed. 3, 77, 4 [vgl. dazu Robert 276/80]) u. ihrer Einschätzung der G. als verachtenswerte Personen (Clem. Alex. paed. 2, 7, 4; Joh. Chrys. in Phil. hom. 7, 5) keinen Zweifel. Selbst der nur vorgestellte Wunsch eines in der Arena sterbenden G. nach einem Begräbnis bringt den Eremiten Hilarion in eine Versuchung, der man widerstehen muß (Hieron. vit. Hilar. 7).

II. Kirchliche Bestimmungen. Athenagoras (leg. 35) u. Theophilus Ant. (Autol. 3, 15) bezeugen ein kirchliches Verbot des Besuchs der G.kämpfe. Die späteren Verbote des Besuchs von ‚spectacula' (Weismann 105) schließen wahrscheinlich auch die Kämpfe im Amphitheater mit ein. Noch in den Apostolischen Konstitutionen (2, 62, 4) werden die Christen aufgefordert, sich von den G.kämpfen fernzuhalten. Ob mit dem in cn. 3 der Synode von Elvira (J. Vives [Hrsg.], Concilios visigóticos e hispano-romanos = España Cristiana, Textos 1 [Barcelona 1963] 2) genannten ‚munus' der Flamines ein G.kampf gemeint ist, kann nicht mit Sicherheit behauptet werden (vgl. Hefele 1, 156f; Schneider 768/70; Chapot 1278). Der in cn. 3 des Konzils von Arles iJ. 314 verfügte Ausschluß derer, ‚qui arma proiciunt in pace', von der Eucharistie (CCL 148, 5. 9) steht zwar in unmittelbarer Nähe zu entsprechenden Verfügungen gegen andere Akteure der ‚spectacula' (cn. 4: Wagenlenker; cn. 5: Schauspieler), soll sich aber nach A. von Harnack auf Deserteure beziehen (Militia Christi [1905] 87/9). Für den Fall, daß ein G. Christ werden wollte (Aug. en. in Ps. 25, 2, 9: Ein Kleriker will einen G. dazu veranlassen), muß er nach der Kirchenordnung des Hippolyt ebenso wie die anderen Akteure der ‚spectacula' diese Tätigkeit aufgeben. Diese Bestimmung wurde im Osten bis ins 5. Jh. tradiert (Hippol. trad. apost. 16 [SC 11 bis, 72]; Can. Hipp. 12 [PO 31, 365]; Const. Apost. 8, 32, 9; Test. Dom. 2, 2 [113 Rahmani]); im lat. Westen wird sie nur durch Augustinus (fid. et op. 33) bezeugt.

III. Die Kirche u. die ‚ad ludum' Verurteilten. Bei der Kritik an den G.kämpfen wiesen die Kirchenväter gelegentlich auch auf das schwere Unrecht hin, das unschuldig ‚ad ludum' Verurteilte oder dazu Gepreßte erleiden (Tert. spect. 19, 3; Lact. inst. 6, 20, 14). Augustinus bekundet mit jenen ‚miseri' ein gewisses Mitgefühl (catech. rud. 25). Tätige Nächstenliebe suchte deshalb auch, das Los jener Menschen zu lindern (Didasc. apost. 4, 9, 2). Dabei ist man sicherlich auch derer eingedenk, die in vereinzelten Fällen auf diese Weise für ihren christl. Glauben büßten (ebd. 5, 1, 1). Die Mehrzahl derer, die im Amphitheater das Martyrium erlitten, ist allerdings nicht unter den G. zu finden, sondern sie wurden bei den Venationes u. beim ‚ludus meridianus' (s. o. Sp. 32) zu Tode gebracht (vgl. Delehaye).

S. AURIGEMMA, I mosaici di Zliten (Roma-Milano 1926). – A. BALIL, La ley gladiatoria de Itálica (Madrid 1961); Su gli spettacoli di anfiteatro: Mélanges A. Piganiol (Paris 1966) 357/68. – L. BERGER-M. JOOS, Das Augster G.-mosaik (Augst 1971). – V. CHAPOT, Art. Gladiateurs: DACL 6,1, 1275/83. – J. COLIN, Secutor et iaculator – pulsator. Vocables techniques de l'arène: Mnem 4. Ser. 7 (1954) 44/56; Juvénal, les baladins et les rétiaires d'après le manuscrit d'Oxford: Atti Accad. d. Scienze di Torino. Cl. di Scienze, Mor., Stor. e Filol., 87 (1952/53) 315/86. – A. M. COLINI-L. COZZA, Ludus Magnus (Roma 1962). – H. DELEHAYE, L'amphithéâtre Flavien et ses environs dans les textes hagiographiques: AnalBoll 16 (1897) 209/52. – F. J. DÖLGER, G.blut u. Märtyrerblut: VortrBiblWarb 1923/24 (1926) 196/214. – F. DREXEL, Gebäude für die öffentlichen Schauspiele in Italien u. den Provinzen: Friedlaender, Sittengesch. 4, 205/57. – E. DYGGVE, Funktionalismen i amfiteatret (København 1950). – C. F. FENSTERBUSCH, Art. Amphitheatrum: KlPauly 1 (1964) 316. – G. FORNI, Art. Anfiteatro: Enciclopedia dello Spettacolo 1 (1954) 583/604; Art. Gladiatore: EncArteAnt 3 (1960) 937/47. – M. GRANT, Die G. (1970). – W. H. GROSS, Art. Lanista: KlPauly 3 (1969) 477; Art. Murmillo: ebd. 1473. – H. KAEHLER-G. FORNI, Art. Anfiteatro: EncArteAnt 1 (1958) 374/90. – G. LAFAYE, Art. G.: DarS 2, 2 (1896) 1563/1600. – H. LECLERCQ, Art. Amphithéâtre: DACL 1, 2 (1907) 1648/82. – G. LUGLI, L'anfiteatro Flavio (Roma 1961). – L. MALTEN, Leichenspiele u. Leichenkult: RömMitt 38/9 (1923/24) 300/40. – J. MAYOR, Aventicensia III. Couteau à mande d'ivoire sculpté représentant deux gladiateurs: AnzSchweizAltertumsk NF 5 (1903/04) 117/36; 6 (1904/05) 8/15. 91/113. – P. J. MEIER, De gladiatura Romana quaestiones selectae, Diss. Bonn (1881); G.darstellungen auf rheinischen Monumenten: Westdt. Zs. f. Gesch. u. Kunst 1 (1882) 153/77. – TH. MOMMSEN, Senatus consultum de sumptibus ludorum gladiatorum minuendis factum: Ges. Schriften 8 (1913) 499/531. – A. NEPPI MODONA, Gli edifici teatrali greci e romani. Teatri, odei, anfiteatri, circhi (Firenze 1961). – A. R. NEUMANN, Art.

G.: KlPauly 2 (1967) 803f; Art. Thraex: ebd. 5 (1975) 777. – A. Piganiol, Recherches sur les jeux romains = Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg 13 (Strasbourg 1923). – L. Robert, Les gladiateurs dans l'orient grec (Limoges 1940, Nachdr. mit ergänzendem Vorwort Amsterdam 1971). – L. Rocchetti, Il mosaico con scene d'arena al Museo Borghese: RivIstNazArchStorArte NS 10 (1961) 79/115. – K. Schneider, Art. G.: PW Suppl. 3 (1918) 760/84. – Schroff, Art. Meridiani: PW 29 (1931) 1028/30. – G. Ville, Les jeux de gladiateurs dans l'empire chrétien: MélArch 72 (1960) 273/355. – H. Volkmann, Art. Munus: KlPauly 3 (1969) 1470. – W. Weismann, Kirche u. Schauspiele = Cassiciacum 27 (1972). – H. Wollmann, Retiarier-Darstellungen auf römischen Tonlampen: RömMitt 32 (1917) 147/68.

Werner Weismann.

Glas.

A. Allgemein. Das G. ist eine Erfindung des Nahen Ostens im 3. Jtsd. vC. Im 15. Jh. vC. hat man zuerst in Mesopotamien, bald auch in Ägypten die ersten Hohl-G. hergestellt. Die kleinen, kostbaren Gefäßchen dienten wohl für Kosmetika, Salböl usw.; sie wurden um einen Tonkern modelliert, in Formen gepreßt, aus einem Rohling geschliffen oder aus Mosaikstäbchen zusammengeschmolzen. Nach einer Blütezeit, die etwa bis 1200 vC. dauerte, hat man bis etwa 900 vC. wenig G. erzeugt, vom 10. Jh. vC. an wurde in Mesopotamien u. Syrien wieder G. angefertigt, aber nicht mehr in Ägypten (D. B. Harden: ArchJourn 125 [1969] 49). Vom 6. Jh. an hat auch die griech. Welt sich an der G.herstellung beteiligt. In der 1. Hälfte des 1. Jh. vC. schuf die Erfindung des G.blasens neue Möglichkeiten, u. so entstand ein größerer Formenschatz. Von der Mitte des 1. Jh. nC. an gibt es schon eine Massenfabrikation mit kostbaren u. billigen G. nebeneinander. Die ersten drei Jh. nC. zeigen einen großen Reichtum an guten G., aber schon im 3. Jh. hat man auch viele G. von geringerer Qualität hergestellt. Im 4. Jh. nC. sind die meisten Gebrauchs-G. ganz einfach u. schlecht, daneben hatte man allerdings auch kostbare, verzierte G.gefäße. Die Formen sind im Osten u. Westen oft sehr verschieden, ein Unterschied, der sich auch im Früh-MA fortsetzt.

B. Glas bei Juden u. Christen. Das von Juden u. Christen gebrauchte G. war nicht von dem der übrigen antiken Welt verschieden. Erst im Früh-MA haben jüdische G.werkstätten offenbar Blei-G. verfertigt, wie aus PsHeraclius (color. art. Rom. 3, 49: Quellenschr. f. Kunstgesch. 4 [Wien 1873] 85) hervorgeht. Liturgische Gefäße aus G. wurden von den Christen gebraucht, man weiß aber nicht, wie diese G. ausgesehen haben (vgl. Braun 30. 200). Zur Zeit Diokletians wurden in Ägypten G.gefäße offenbar nur in armen Gemeinden als Altargerät gebraucht (vgl. J. Philippe, Le monde byzantin dans l'histoire de la verrerie [Bologna 1970] 49; J. Muyser, Des vases eucharistiques en verre: BullAssocAmisArtCopte 3 [1937] 9/28), was mit anderen Berichten über die Geringwertigkeit des G. in spätrömischer Zeit übereinstimmt (Trowbridge 136f). Im 9. Jh. wurden Altargeräte aus G. verboten (Braun 39). Als christlich oder jüdisch sind G. nur durch Darstellungen u./oder Inschriften zu erkennen; sie stammen aus denselben Werkstätten wie die vergleichbaren paganen G. u. sind formal nicht von diesen zu unterscheiden. Es gab geschliffene u. gravierte G., Gold-G. u. in Formen geblasene G. Viele G. dienten auch als Gelegenheitsgeschenke (Th. Klauser, Art. Becher: o. Bd. 2 [1954] 37/62, bes. 43). Die einfachsten geschliffenen G. tragen nur nicht-figurale Verzierung u. christliche Segenswünsche, die meisten G. aber zeigen biblische Szenen, aus denen der Gedanke an Sünde u. Rettung aus Not u. Tod spricht (vgl. für das Rheinland: W. Haberey, Frühchristliche G. aus dem Rheinland: Comptes rendus du 7e Congr. Int. du Verre [Bruxelles 1965] nr. 249, 1/7; D. B. Harden, The Wint Hill hunting bowl and related glasses: JournGlassStud 2 [1960] 48/64; für Italien: M. Floriani Squarciapino, Vetri incisi Portuensi del Museo Sacro del Vaticano: RendPontAc 27 [1952/54] 255/69; dies., Coppa Cristiana da Ostia: BollArte 37 [1952] 204/10), oder sonstige christliche Symbolik (zB. J. Villette, Une coupe chrétienne en verre gravé trouvée à Carthage: MonPiot 46 [1951] 131/51). Ob zwei Kelchfragmente des 6. Jh., die einer Aedicula u. des Kreuzes wegen als Kultgefäße gedeutet wurden, wirklich eucharistische Kelche waren, kann bezweifelt werden (V. Elbern, Ein christl.

Kultgefäß in der Dumbarton Oaks Collection: JbBerlMus 4 [1962] 17/41; dagegen J. Engemann: JbAC 7 [1964] 166). Zu der großen Gruppe von Schalenböden mit Goldfolienarbeit gehören auch jüdische u. christliche Gold-G. Auch diese wurden als Graberkennungszeichen u. wohl auch als Zeichen für die Teilnahme der Toten an Gedächtnisfeiern außen an das Grab geheftet (vgl. Klauser aO. 53). Jüdische Gold-G. sind an jüdischen Symbolen u. Darstellungen von Kultgegenständen kenntlich (J. Engemann, Bemerkungen zu spätrömischen G. mit Goldfoliendekor: JbAC 11/12 [1968/69] 16/22), die christl. wieder durch biblische Szenen, Inschriften, das Christogramm u. Darstellungen von Aposteln u. Heiligen (Zusammenfassung: Morey - Ferrari; Zanchi-Roppo; für Funde außerhalb Italiens vgl. zB. F. Fülep, Early Christian gold glasses in the Hungarian National Museum: ActAntAcadHung 16 [1968] 401/12). Die Anzahl der erhaltenen Fragmente von Schalen mit Goldfoliennuppen ist geringer als die Zahl der Gold-G.böden; die Darstellungen in den Nuppen sind vergleichbar, aber kleiner u. oft auf mehrere Nuppen verteilt (zB. Morey - Ferrari Taf. 21. 26. 30. 32f; F. Fremersdorf, Die röm. G. mit Schliff, Bemalung u. Goldauflage aus Köln [1967] 217f Taf. 300/3). Von G. mit ungeschütztem Golddekor auf der ganzen Wand sind nur wenige erhalten; sie zeigen biblische Szenen, eine Schüssel (ebd. 285/92 Taf. 298) außerdem Porträtclipei (Söhne Konstantins?). Ob auch die in Formen geblasenen Schalen des 5. Jh. aus Belgien u. Frankreich Gelegenheitsgeschenke waren, ist unbekannt. Die Böden einiger Schalen tragen ein Kreuz oder Christusmonogramm. Da es auch Schalen ohne christliche Symbole gibt, gehören auch diese Schalen zu einer größeren gemeinsamen Gruppe paganer u. christlicher G. (A. Dasnoy, Coupes en verre ornées de symboles chrétiens: AnnSocArchNamur 48 [1956] 360/9). Nur jüdisch oder christlich sind offenbar die in Formen geblasenen sechseckigen Kännchen oder Flaschen mit jüdischen oder christlichen Symbolen. Es sind wahrscheinlich Pilgergefäße, in denen man *Eulogien von heiligen Stätten in Jerusalem mitgenommen hat. Da sie keine Inschriften tragen, bleibt bis jetzt unbekannt, um welche Eulogien u. Gedenkstätten es sich handelt (D. Barag, Glass pilgrim vessels from Jerusalem: JournGlassStud 12 [1970] 35/63; 13 [1971] 45/63).

C. Bildersprache. Die Besprechung der bildersprachlichen Verwendung von G. u. Kristall soll bei Behandlung des letztgenannten Stichworts zusammengefaßt werden.

J. Braun, Das christl. Altargerät (1932). – A. Kisa, Das G. im Altertume (1908). – C. R. Morey - G. Ferrari, The gold-glass collection of the Vatican library (Città del Vat. 1959). – J. Morin-Jean, La verrerie en Gaule sous l'empire romain (Paris 1913). – M. L. Trowbridge, Philological studies in ancient glass = Univ. of Illinois studies in language and literature 13, 3/4 (Urbana, Ill. 1930). – H. Vopel, Die altchristl. Gold-G. (1899). – F. Zanchi-Roppo, Vetri paleocristiani a figure d'oro conservati in Italia (Bologna 1969).

Clasina Isings.

Glaube.

Der Ausgangspunkt für diese Untersuchung liegt nicht in einem religionsphänomenologisch definierten Begriff G., sondern in der Beobachtung, daß allein in der jüd.-christl. Sprachtradition G. die das ganze Verhältnis des Menschen zu Gott u. der Welt benennende Bedeutung gewonnen hat (Ebeling, Was heißt Glauben? 10). Eine religionsphänomenologische Bestimmung in engerer Fassung würde also gerade ein Ergebnis der frühchristl. Entwicklung des G.verständnisses verabsolutieren; sie könnte daher weder diese Entwicklung selber als Entwicklung verständlich machen, noch atl. oder griechischen Aussagen über das Verhältnis des Menschen zu Gott u. zur Welt gerecht werden. Eine weitere Fassung eines solchen religionsphänomenologischen Begriffs dagegen würde die spezifisch christl. Begriffsbildung nur unscharf darstellen können. Das deutsche Wort G. hat über Wulfilas Bibelübersetzung als ‚Bedeutungslehnwort' seinen Inhalt zunächst aus dem biblischen Sprachgebrauch gewonnen u. später dann auch andere Bedeutungsinhalte von πίστις u. fides übernommen (vgl. das Material bei Grimm, Wb. 4, 1, 4, 7777/847). So bietet die Sprachgeschichte einen Ausgangspunkt an, wobei die Bedeutungsfelder von hebräisch 'ᵆmûnāh, griech. πίστις u. lat. fides überraschenderweise so kongruent sind, daß jeweils ein Wort weitgehend ausreicht, das entsprechende Wort einer anderen Sprache wiederzugeben. – Eine so ansetzende Untersuchung kann aus sich selbst heraus nicht im Lexikographischen stehenbleiben. Sobald es nämlich zu einer Begegnung zwischen frühchristlicher Theologie u. antiker Erkenntnistheorie kommt, muß allein schon über der verschiedenen Bedeutung von πίστις in beiden die Frage nach dem Verhältnis von G. u. Wissen für die christl. Theologie zu einem Problem werden, an dem sich die Legitimität der christl. Überlieferung zu erweisen hat (vgl. Dodds 120f). Deshalb konzentriert sich der Teil A I (u. Sp. 51/4) vor allem auf die Bestimmung der πίστις in der antiken Philosophie, ohne daß eine erschöpfende lexikalische Darstellung aller Bedeutungen von πιστ- im vor- u. nebenchristl. Griechisch intendiert ist. Der Artikel *Fides (C. Becker: o. Bd. 7, 801/39) liegt bereits vor; deshalb kann der übliche Teil A II (u. Sp. 54f) fast entfallen (dieser Artikel ist dann auch in den Teilen B IIc u. B IIIc [u. Sp. 96/101. 110/6] vorausgesetzt). Damit erhält die Darstellung des jüd. u. des christl. Sprachgebrauchs ein starkes Übergewicht, das aber von der Sache her gerechtfertigt erscheint. – Für das AT, das Judentum u. das NT liegen neben verschiedenen kleineren Arbeiten vor allem die großen monographischen Darstellungen von Schlatter, Weiser u. Bultmann (Art. πιστεύω) vor. Solche Arbeiten fehlen bislang für die Patristik, abgesehen von der überholten Arbeit von Hatch, die den Zeitraum bis Irenäus behandelt, u. der Dissertation von Rößler, die Irenäus u. Tertullian nur kurz, die apokryphen Apostelakten dafür um so breiter behandelt (Klemens v. Alexandrien u. Origenes zB. fehlen ganz), u. abgesehen auch von Interpretationen des G.verständnisses einzelner frühchristl. Theologen, bei denen aber zumeist nur ein einzelner Autor in den Blick kommt u. selten Zusammenhänge im Längsschnitt geboten werden. Die hier vorliegende Darstellung kann angesichts dieses Mangels an Vorarbeiten für diesen Bereich der Patristik nur eine erste Materialsammlung der

Quellen u. eine erste ordnende Zusammenfassung dieses Materials bieten (zum ganzen vgl. auch Lührmann, G.).

A. Nichtchristlich. I. Griechisch. a. Allgemeines. Das Substantiv πίστις begegnet erstmals bei Theognis (66. 831. 1137. 1244; die in den Lexika zumeist als erster Beleg angegebene Stelle Hesiod. op. 372 findet sich nach Seidl 33f nur in jungen Hss.) in der Bedeutung ‚Vertrauen, Vertrauenswürdigkeit'; Gegenbegriff ist ἀπιστία (Theogn. 831). Im klassischen Griechisch ist πίστις/πιστεύειν kein eigentlich religiöser Begriff wie zB. εὐσέβεια. Die Überzeugung von der Existenz der Götter etwa wird zumeist mit νομίζειν θεοὺς εἶναι, nicht aber mit πίστις/πιστεύειν bezeichnet (Xen. mem. 1, 1, 1; Plat. apol. 24b). Hingegen hat die Wurzel πιστ- einen festen Platz in der Sprache der Philosophie u. des Rechts (s. Cremer-Kögel; Seidl; Bultmann, Art. πιστεύω).

b. Philosophie. (Lit.: Pfister; Seidl 38/51. 99/191). *1. Vorsokratiker.* Bei Pittakos steht πίστις als ‚Treue, Vertrauen' in einem Katalog von Tugenden (VS 10, 3, 5, 13 [1, 64, 18/20]; ebenso bei Thales ebd. Zeile 4). Parmenides verwendet πίστις erstmals in der Erkenntnislehre: πίστις ἀληθής als Gegensatz zu δόξαι (VS 28 B 1, 29; vgl. VS 28 B 8, 28) ‚die Gewißheit von den Dingen, die wahre Seinserkenntnis' (Seidl 45f). Bei Empedokles (VS 31 B 71) ist πίστις im Gegensatz zu Zweifel oder Unglaube die Einsicht in die Richtigkeit einer Behauptung.

2. Platon. In der Erkenntnislehre bezeichnet πίστις für Platon die höchste Stufe der Erkenntnis, zu der man im Bereich der sichtbaren Dinge gelangen kann. Damit ist sie der εἰκασία überlegen; für den Bereich der Ideen freilich ist νόησις bzw. ἐπιστήμη erforderlich, die ihrerseits eine vollkommenere Stufe gegenüber der διάνοια darstellen (resp. 6, 511 d/e; 7, 533e/534a). Gegenstand der πίστις ist allein die sinnliche Welt (Tim. 27d/28a); so sehr sie hier ausreicht, läßt sich doch mit ihr die Erkenntnis der Ideen nicht erreichen. Im Gegensatz zur μάθησις kann sie wahr oder falsch sein (Gorg. 454d/e). Der Weg zu ihr ist die Rhetorik, der Weg zur ἐπιστήμη hingegen die Dialektik (Pfister 184). Das Verhältnis von πίστις zu ἐπιστήμη entspricht dem von γένεσις zu οὐσία (Tim. 29c). In leg. 12, 966c/d spricht Platon von einem G. an die Götter; auch Plutarch bezeichnet später mit πιστεύειν die Überzeugung von der Existenz der Götter: οὐκ οἴεται θεοὺς εἶναι ὁ ἄθεος, ὁ δὲ δεισιδαίμων οὐ βούλεται, πιστεύει δ' ἄκων· φοβεῖται γὰρ ἀπιστεῖν (superst. 11, 170F); θεῶν πίστις (aqu. an ign. util. 13, 958E).

3. Aristoteles. Bei Aristoteles erscheint πίστις im Gegensatz zu Platon wieder als Tugend der Treue u. des Vertrauens (Seidl 133). In der Rhetorik handelt Aristoteles ab 1, 2, 1355b 25 von den in der Rede zu verwendenden πίστεις (= Beweismittel), untergliedert nach πίστεις ἄτεχνοι u. πίστεις ἔντεχνοι. Zur πίστις im Sinne von ‚Gewißheit, Überzeugung' führt nicht bloße αἴσθησις, sondern ἐπαγωγή u. συλλογισμός (phys. 8, 8, 262a 18; anal. post. 2, 3, 90b 13). Sie gehört nicht allein zur δόξα, ist aber mit ihr verbunden: δόξῃ μὲν ἕπεται πίστις, οὐκ ἐνδέχεται γὰρ δοξάζοντα οἷς δοκεῖ μὴ πιστεύειν (an. 3, 3, 428a 28): hier ist πίστις eine Stufe des Erkenntnisweges, der von der δόξα über πίστις u. πεπεῖσθαι zum λόγος führt (Seidl 137f).

4. Stoa. In der Stoa begegnet fides (= πίστις?) in einem Chrysipp-Zitat bei Seneca (benef. 2, 31 [SVF 3, 137 nr. 507]) als eine Tugend des Weisen neben pietas u. iustitia. In der Erkenntnislehre begegnet πίστις als Gegenbegriff zur ἀπιστία, als sichere gegen falsche Annahme: ‚denn der Unglaube (ἀπιστία) ist eine lügenhafte Annahme, der G. aber ist ein feines Beginnen, er ist nämlich ein starkes Ergreifen, das das Angenommene begleitet' (SVF 3, 147 nr. 548 nach Joh. Stob. 2, 111, 18 W.-H.). Bei Epiktet u. seinen Schülern bezeichnet πίστις die unwandelbare Treue des Weisen zu sich selbst: ‚Der Mensch ist zum G. geboren; wer dies umstürzt, stürzt das dem Menschen Eigentümliche um' (Epict. diss. 2, 4, 1). Πίστις als ‚Treue' ist eine Tugend, aber eine unter anderen, in denen sich das Lebensziel des Stoikers verwirklicht. Diese Ausprägung kann an einen üblichen griech. Sprachgebrauch von πίστις anknüpfen (zB. Aristot. eth. Eud. 7, 2, 1237b 12: οὐκ ἔστι δ' ἄνευ πίστεως φιλία βέβαιος; vgl. Seidl 135), doch ist speziell bei Epiktet ein Einfluß des lat. Verständnisses von fides nicht auszuschließen (Heinze 80; Pohlenz, Stoa 1[4], 335; Becker 826).

5. Auseinandersetzung mit dem Christentum. Von der philosophischen Erkenntnislehre her greifen später Galen, Kelsos (s. u. Sp. 92f) u. Porphyrios das Christentum an. Galen (vgl. Walzer 48/56) sieht bei aller Hochschätzung der christl. Moral (ebd. 15 nr. 6 [nur arabisch erhaltenes Fragment]) den Mangel des Judentums wie des Christentums darin, daß sie sich

allein auf Gleichnisse u. Wunder berufen (ebd.), nicht aber auf Beweise stützen können (ebd. 11 nr. 1 [nur arabisch erhaltenes Fragment]; de puls. diff. 2, 4 [8, 579, 16f Kühn = Walzer 14 nr. 4]: νόμων ἀναποδείκτων), daß sie eben G. fordern (ebd. 15 nr. 5 [nur arabisch erhaltenes Fragment]). Ähnlich wirft Porphyrios dem Christentum vor, daß es nur unvernünftigen u. ungeprüften G. bieten könne (ἀλόγῳ δὲ καὶ ἀνεξετάστῳ πίστει [Porph. adv. Chr. frg. 1 Harnack nach Euseb. praep. ev. 1, 2, 4]). Für ihn selbst ist πίστις die erste Stufe des Weges, der von der Bekehrung zu Gott als dem einzigen Heil über Wahrheit u. Liebe zur Hoffnung führt: ‚Vier Elemente sollen in bezug auf Gott besonders gelten: G., Wahrheit, Liebe, Hoffnung. Denn man muß glauben, daß das einzige Heil die Umkehr zu Gott ist, u. daß der Glaubende, gleichsam in besonderer Bemühung, die Wahrheit über ihn erkennt, u. daß der Erkennende den Erkannten liebt, der Liebende aber mit guten Hoffnungen die Seele während seines Lebens nährt‘ (Marc. 24). Hier ist der Einfluß der christl. Traditionen, die sich mit πίστις verbinden, unverkennbar.

c. *Recht.* (Lit.: Preisigke, Wb. 2, 309f; D. Schäfer, Art. Pistis 2: PW 20, 2 [1950] 1812f). In der juristischen Fachsprache hat das Wort πίστις über die allgemeine Bedeutung ‚Zuverlässigkeit‘ hinaus den besonderen Sinn von Garantie, Beweis u. Sicherheit (entsprechend begegnet es dann auch in der Rhetorik u. in der nichtterminologischen Sprache). Es wird häufig mit dem Eid verbunden u. kann auch selbst den Treuschwur bezeichnen (dazu Seidl 58/70), weiterhin die Bürgschaft, den juristischen Beweis u. das Beweismittel, im Bereich des sozialen Verhaltens die gegenseitige Treue. Diese Verwendung im Bereich der juristischen Fachsprache liegt nahe bei der entsprechenden Bedeutung des lat. fides, auch wenn in der inhaltlichen Füllung jeweils Nuancen liegen. Anders als im lat. Bereich lassen sich von hier aus keine Einwirkungen auf den christl. Sprachgebrauch feststellen.

d. *Πίστις als religiöser Terminus?* (vgl. Lührmann, Pistis 21/3). Philosophie u. Recht in moderner Weise als autonom gegenüber der Religion zu denken, entspräche nicht dem religiösen Denken der Griechen. Wohl aber ist auffällig, daß πίστις nicht unmittelbar in der religiösen Sprache eigene Bedeutung gehabt hat. Das gilt auch für die hellenist. Zeit. Bultmann hat freilich in Anlehnung an Reitzenstein gemeint, ‚daß πίστις zum Schlagwort der Propaganda treibenden Religionen, nicht allein des Christentums, geworden ist‘ (Art. πιστεύω 180f; vgl. Reitzenstein, Myst. Rel.[3] 234/6). Von den dafür genannten Belegen zeigt Orig. c. Cels. 6, 11 einen formalisierten christl. Sprachgebrauch; Apul. met. 11, 28 ist wegen der lat. Sprache (fiducia) zunächst auszuscheiden; die Oden Salomos stehen in jüdisch-christlicher Tradition; in den hermetischen Schriften ist philosophische Sprachtradition deutlich (ganz auszuschließen ist die ‚G.jungfrau‘; der Text bei H. Donner - W. Röllig, Kanaanäische u. aramäische Inschriften 2 [1964] 264). Die von Bultmann mit diesen nicht hinreichenden Belegen verbundene Begründung: ‚Jede Missionspredigt fordert 'G.' an die in ihr verkündigte Gottheit‘ (Art. πιστεύω 181, zurückgehend auf Bousset, Rel.[3] 193) ist eine allgemein religionsphänomenologische Beobachtung, die aber keinen Anhalt in der Sprache der griech. u. hellenist. Religionen finden kann.

e. *Πίστις personifiziert.* (Lit. bei Höfer: Roscher, Lex. 3, 2, 2512; E. Bernert, Art. Pistis 1: PW 20, 2 [1950] 1812; Seidl 36f). Freilich kann πίστις hypostasiert μεγάλη θεός genannt (Theogn. 1137) oder neben Δίκη angerufen werden (Hymn. Orph. prooem. 25). Diogenianos (2, 80 [Corp. Paroem. Gr. 1, 209] [zZt. Hadrians]) berichtet, daß es in Athen ein ἱερὸν Πίστεως gegeben habe; vielleicht hat diese Angabe ihr Vorbild in dem röm. Fides-Heiligtum, das Numa errichtet haben soll (Liv. 1, 21). Die röm. Fides jedenfalls ist gemeint in späterer Zeit bei Berichten über Πίστις-Statuen (Becker 815/8). Auf dem Archelaos-Relief von Priene (um 130 vC. nach G. Lippold, Die griech. Plastik [1950] 373; Abb. zB. bei Roscher, Lex. 2, 3265f) erscheint sie in der rechten unteren Ecke als Frauengestalt neben Ἀρετή, Μνήμη u. Σοφία.

II. Römisch. Hier kann auf den bereits vorliegenden Art. *Fides verwiesen u. die Darstellung auf ein paar Bemerkungen zum Verhältnis von fides/credere zu πίστις/πιστεύειν beschränkt werden. Diese Korrespondenzen sind bereits vorchristlich gegeben. Ihren Anhalt haben sie offenbar daran, daß in beiden Sprachen eine Verbindung zur Rechtsterminologie vorhanden ist (o. Sp. 53; Becker 804/18, für credere Dahinten 20/37). Deshalb findet mit der Ausdehnung des röm. Reiches auch umgekehrt eine Übertragung von fides in πίστις statt (etwa καλῇ πίστει für bona fide).

Sicherlich decken sich die Rechtsbegriffe fides u. πίστις nicht ganz, was bei allen Schwierigkeiten dieser Stelle doch wohl aus Polybios (20, 9f) hervorgeht (vgl. dazu Becker 813f mit Lit.). Die lat. Bibelübersetzungen übernehmen diese Korrespondenz offenbar mit ähnlicher Konstanz, wie sie sich in der LXX für das Verhältnis zwischen der hebräischen Wurzel 'mn u. der griech. πιστ- nachweisen läßt (s. u. Sp. 62). Doch fehlen für die lat. Bibelübersetzungen bislang geeignete Hilfsmittel, dieser Korrespondenz genau nachzugehen. Nun sind wie πίστις u. πιστεύειν auch fides u. credere nicht eigentlich Termini der religiösen Sprache, auch wenn die röm. Rechtsgröße fides stärker im religiösen Bereich abgesichert erscheint. Daher werden fides u. credere in der christl. Literatur zu ‚Bedeutungslehnwörtern' (Debrunner 18), zu Trägern von Inhalten, die ihnen allein aus dem Kontext zukommen, mit dem sie übersetzt werden, nicht aus ihnen selbst heraus (vgl. auch die sprachliche Neubildung fides/credere in entsprechend πίστις/πιστεύειν εἰς Becker 828). Je länger desto mehr wird dann zur Bestimmung des christl. G.verständnisses auch auf Inhalte zurückgegriffen, die mit der röm. fides verbunden waren.

III. Jüdisch. a. Altes Testament. 1. Allgemeines. Auch im AT würde man bei einer Suche nach dem religiösen Phänomen G., entsprechenden Wörtern u. Zusammenhängen auf eine Fülle verschiedener Vokabeln zurückgreifen müssen ('mn, bṭḥ, ḥsh, qwh, yḥl, ḥkh, ausgehend von der Grunddefinition: ‚Versteht man unter G. ganz allgemein die Beziehung u. die Haltung des Menschen zu Gott, so stehen die Aussagen über den G. nicht in vorderster Linie' [Weiser 182]). Doch würde man damit die atl. Aussagen einem aus der christl. Tradition gewonnenen Begriff G. unterwerfen. Wollte man nämlich im AT nach dem das Verhältnis des Menschen zu Gott beschreibenden Wort suchen, würde man wahrscheinlich auf ganz andere Zusammenhänge stoßen, die nicht einfach Vorstufen oder Analogien des ntl.-christl. G. sind (zB. yr' oder ydh im Hif'il).

2. 'mn im Hif'il u. 'ᵆmûnāh. Über die jüd. nachkanonische Tradition einschließlich der LXX-Übersetzung sind das Verbum 'mn im Hif'il u. das Substantiv 'ᵆmûnāh für die Bestimmung von πίστις/πιστεύειν wichtig geworden. Da der ntl.-christl. Sprachgebrauch hier über das Judentum an das AT anknüpft (vgl. Hab. 2, 4 in Rom. 1, 17; Gal. 3, 11 u. Hebr. 10, 38), ist diesem Verbum u. seinen Derivaten näher nachzugehen (Lit.: Smend; Wildberger, Erwägungen; Jepsen). Die Grundbedeutung der Wurzel ist ‚fest, sicher, zuverlässig' (Wildberger, ‚G.' im AT 373). Im Hebräischen begegnet das Verbum nur im Nif'al u. Hif'il (auf ein mögliches Qal deuten die Partizipialformen 'omen u. 'omænæt). Das Hif'il ist als Intransitivum zu verstehen (nie mit Akkusativ), zunächst in der Bedeutung ‚fest sein' u. vom Menschen ‚ruhig bleiben, Festigkeit, Ruhe, Zuversicht gewinnen oder bewahren'; 'ᵆmûnāh ist dementsprechend ‚Festigkeit, Sicherheit, Zuverlässigkeit'. Eine theologische Verwendung der Wörter in bezug auf das Verhältnis des Menschen zu Gott u. zur Welt begegnet nicht in als früh zu bestimmenden Teilen des AT; die ersten datierbaren Belege finden sich bei Jesaja. Nur diese theologische Verwendung wird im folgenden interessieren.

3. Zusammenhang des Heilsorakels. Wildberger hat in seinen Arbeiten aufgezeigt, daß eine große Gruppe von Texten, in denen diese Wörter begegnen, direkt oder indirekt zur Gattung des Heilsorakels gehört. G. meint hier eine Haltung unerschütterlicher Zuversicht darauf, daß Jahwe Schutz gewährt. Zu dieser Gruppe gehört auch Jes. 7, 9. Auf die Schreckensnachricht vom Nahen des Feindes hin übermittelt Jesaja die Aufforderung an den König u. das Volk, nicht in Furcht zu fallen. Am Schluß steht die in einen Konditionalsatz gekleidete Wiederholung dieser Aufforderung: ‚Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr keinen Bestand haben'. Der hebräische Text verwendet hier in einem Wortspiel das Hif'il u. Nif'al von 'mn nebeneinander u. spielt zugleich auf die Verheißung des ewigen Bestandes der davidischen Dynastie an (2 Sam. 7, 16: 'mn im Nif'al). Die Bewährung des Königs liegt darin, trotz der verzweifelten Lage die Zuversicht zu bewahren. – Dieselbe Haltung zeigt sich in verschiedenen Klage- u. Dankliedern des Psalters (Ps. 27, 13: ‚Ich behielt die Zuversicht, auch wenn ich sprach: Ich bin tief gebeugt'; vgl. 31, 24f; 116, 10). – Auch in Jes. 28, 16 begegnet 'mn im Hi'fil absolut gebraucht, nun freilich in einem Drohwort, das sich gegen die falsche Sicherheit der Führer des Volkes wendet: ‚wer glaubt, wird nicht zuschanden'. G. ist hier, am Gegensatz der falschen Führer entworfen, sich allein auf Jahwe zu verlassen. – Für das

NT ist Hab. 2, 4 wichtig geworden. Der hebräische Text ist hier im ersten Halbvers nicht klar, der zweite ist zu übersetzen: ‚der Gerechte wird aufgrund seines G. (b^{e}'^{æ}mûnâtô; LXX: ἐκ πίστεώς μου) Leben haben'. Im ersten Halbvers ist demgegenüber offenbar das Schicksal des Ungerechten beschrieben. Habakuk greift dabei auf deklaratorische Formeln zurück, die dem Gerechten Leben zusprechen (zB. Hes. 18, 9). Wenn nun das Wesen des Gerechten zusammenfassend mit G. beschrieben wird, dann verschwindet wohl der Zusammenhang mit dieser Vorgeschichte nicht ganz, sondern '^{æ}mûnāh ist inhaltlich von daher zu verstehen: als Leben entsprechend dem Leben ermöglichenden Gebot Jahwes (dieser Zusammenhang deutet sich auch in Jes. 28, 16f an), als Erwiderung der '^{æ}mûnāh Gottes, wie die Gerechtigkeit Erwiderung von Gottes Gerechtigkeit ist. G. ist hier also die sich an Gottes Gabe orientierende Haltung, Unglaube dementsprechend (vgl. Jes. 28, 14/22) das Hinweggehen über diese Gabe. Insofern wird man '^{æ}mûnāh mit G. übersetzen dürfen, denn es bezeichnet die Gesamtheit des Verhaltens gegenüber Gott (auch wenn G. dann in den ntl. Zitierungen von Hab. 2, 4 anders bestimmt wird). – Auf denselben Traditionszusammenhang deklaratorischer Formeln stoßen wir in Gen. 15, 6: ‚Abraham glaubte Jahwe, u. das rechnete er ihm zur Gerechtigkeit an'. Abrahams G. besteht darin, daß er sich verläßt auf die Zusage einer großen Nachkommenschaft durch Jahwe. In Aufnahme der genannten deklaratorischen Formeln wird ausdrücklich dieses Sich-Verlassen als gerecht bezeichnet (vgl. G. von Rad, Die Anrechnung des G. zur Gerechtigkeit: ders., Ges. Studien z. AT 1 [1958] 130/5).

4. Glaube u. Gehorsam. In einer anderen Gruppe von Texten geht es um die Verwendung im Sinne von ‚jemandem glauben', so in Ex. 4, 1/9 darum, ob die Israeliten Mose glauben, daß er von Gott gesandt ist (vgl. Ex. 19, 9). Seine Glaubwürdigkeit erweist Mose durch Zeichen. Diese Verbindung von G. u. Zeichen ist auch in Jes. 7, jedenfalls in der jetzigen Komposition, angedeutet. In bezug auf Gott ist der Gegensatz zum G. der Ungehorsam: ‚Da wart ihr widerspenstig gegen den Befehl Jahwes, eures Gottes, u. ihr glaubtet ihm nicht u. hörtet nicht auf seine Stimme' (Dtn. 9, 23b; vgl. 2 Reg. 17, 14).

5. Inhaltliche Bestimmungen. War bisher der G. als Haltung entweder der Zuversicht oder des Gehorsams im Blick, so zeigt sich gegen Ende der im AT enthaltenen Theologiegeschichte der Übergang zur inhaltlichen Bestimmung des G. Bei Deuterojesaja geht es freilich nicht um die Anerkennung der bloßen Existenz Gottes als Inhalt des G., wohl aber darum, daß ‚Gott glauben' hier parallel steht zu ‚erkennen, daß es Jahwe ist, der Israel hilft' (Jes. 43, 10). Inhalt des G. sind weiter die Wunder Gottes (Ps. 78, 21f; vgl. Num. 11, 1/3; Ps. 78, 32; 106, 12). In 2 Chron. 20, 20b wird Jes. 7, 9 aufgenommen: ‚Glaubt an Jahwe, euren Gott, so bleibt ihr. Glaubt an seine Propheten, so wird es euch gelingen'. Der Parallelismus zeigt, daß G. hier Vertrauen auf das im Namen Jahwes ergehende Wort der Propheten ist (so auch der Targum zu Jes. 7, 9 u. 28, 16; vgl. Schlatter 20f_1). Als G.-inhalt sind schließlich Ps. 119, 66 die Gebote Jahwes genannt. – In diesen späteren Verwendungen von 'mn im Hif'il deutet sich schon an, daß das nachkanonische Judentum sich in seinem Verhältnis zu Gott u. zur Welt auf die Tradition berufen wird, die Jahwes Taten u. Gebote überliefert. Darin nur einen Irrweg epigonenhaften Abfalls zu sehen, würde den geschichtlichen Gegebenheiten nicht gerecht u. auch übersehen, daß die Späteren sich nicht zu Unrecht auf die Tradition berufen (vgl. zum Zeichen Jes. 7, zu den Sprechern im Namen Gottes Ex. 4, zu den Geboten Hab. 2, 4). Auch hier noch ist G. nicht nur Für-wahr-Halten des in der Tradition Überlieferten, sondern eine Haltung, die Leben aufgrund dieser Tradition möglich macht.

6. Rückblick. G. ist im AT nicht der Begriff, der das Verhältnis des einzelnen oder des Volkes zu Gott u. der Welt in der Totalität beschreibt wie später im frühen Christentum. Wohl aber deutet die Verwendung von 'mn im Hif'il u. '^{æ}mûnāh diese Ausschließlichkeit bereits an. Auch darin, daß es sich hier nicht um einen allgemeinen Begriff handelt, der auch die Bindung an andere Götter beschreiben könnte, zeigt sich, daß das NT dieser atl. Verwendung wesentliche Elemente verdankt u. nicht dem griech. Sprachgebrauch von πίστις/πιστεύειν. – Ausgehend von der Verwendung im Zusammenhang des Heilsorakels (s. o. Sp. 56f) läßt sich die mit dem Wort G. angezeigte Grundfrage formulieren als Frage nach der Vermittlung zwischen dem Bekenntnis zu Gott als dem Schöpfer u. Erhalter der Welt u. der Erfahrung des Menschen mit sich

selbst, Gott u. der Welt, die diesem Bekenntnis zu widersprechen scheint (Lührmann, G. 34). Diese Frage wird im Judentum, im NT u. in der Alten Kirche aufgenommen u. jeweils neu zu lösen versucht.

b. Judentum. 1. Allgemeines. Die sich im AT andeutenden Bestimmungen des G. werden im Judentum verstärkt u. zugleich modifiziert wirksam (Lit.: Schlatter 9/80; Bousset, Rel.[3] passim; Strack-Billerbeck 3, 187/201; Bultmann, Art. πιστεύω 197/203; Lührmann, Pistis). Auch im nachkanonischen Judentum ist G. freilich nicht das Wort, von dem her sich alle theologischen Aussagen über das Verhältnis von Gott u. Mensch ordnen ließen, wohl aber gewinnt es in verschiedenen Deutungen dieses Verhältnisses unter der Bedrängung durch die eben dargestellte Frage des G. seinen Platz.

2. Glaube u. Gesetz. Der wichtigste Faktor in der Entwicklung der jüd. Theologie aller Schichten u. aller Ausprägungen ist das Gesetz. Gegenüber der heidn. Umwelt ist es die Tradition, die das Judentum konstituiert; innerhalb des Judentums selber ist seine Auslegung u. Verwirklichung Kriterium der verschiedenen Richtungen u. Absplitterungen. Die Haltung dessen, der sich auf das Gesetz verläßt, im Unterschied zum ‚Heiden' oder zum ‚gesetzlosen' Juden kann u. a. als 'mn im Hif'il/πιστεύειν bezeichnet werden (Sir. 32, 24: ‚Wer auf das Gesetz vertraut [πιστεύων], achtet auf die Gebote; u. wer auf den Herrn vertraut [πεποιθώς], wird nicht zu Schaden kommen'; Orac. Sib. 3, 284; 4 Esr. 7, 83; Apc. Bar. syr. 54, 5: ‚Du offenbarst das Verborgene denen, die ohne Makel sind, die sich im G. dir u. deinem Gesetz unterworfen haben'). G., Zuversicht, Vertrauen, Treue bezeichnet in diesen aus verschiedenen Schichten u. Zeiten stammenden Texten die Haltung des Frommen. ‚Treuer, Gläubiger' begegnet nun nach Ansätzen in der atl. Weisheitsliteratur (zB. Ps. 12, 2) neben ‚Frommer' u. ‚Gerechter' als Selbstbezeichnung (Sap. 3, 9; Orac. Sib. 5, 161: ‚viele Heilige u. Gläubige der Hebräer'; vgl. ebd. 426; Hen. aeth. 46, 8 [hier gegen Apostaten]). Auch dafür lassen sich wieder die Belege in den verschiedenen Traditionsbereichen finden. – Solcher G. als Festhalten an Gott u. seinem Gesetz bewährt sich in der Anfechtung: ‚Daniel der Gerechte wurde in die Löwengrube geworfen; Ananias, Azarias u. Misael wurden in den Feuerofen geschleudert, u. sie harrten aus um Gottes willen. Darum auch ihr, die ihr denselben G. an Gott habt (τὴν αὐτὴν πίστιν πρὸς τὸν θεόν), seid nicht betrübt: Denn das wäre doch unvernünftig, sich auf die Frömmigkeit zu verstehen u. doch unfähig zu sein, dem Leiden Widerstand zu leisten' (4 Macc. 16, 21/3; vgl. Jos. ant. Iud. 20, 48: ‚Gott zeigte dadurch, daß diejenigen die Frucht der Frömmigkeit nicht verlieren, die auf ihn schauen u. ihm allein vertrauen'). Von daher wird auch Abrahams G. gedeutet (s. u. Sp. 61; weitere Belege bei Strack-Billerbeck 3, 192f). – Da sich diese Haltung des Festhaltens am Gesetz konkret im Tun des Gesetzes äußert, kommt es in 4 Esr. zu Aussagen, in denen G. u. Werke nebeneinander stehen: ‚Alle aber, die dann gerettet sind, u. die dann haben entrinnen können, um ihrer Werke willen oder des G. wegen, den sie bewahrt haben ...' (9, 7; vgl. 7, 24; 13, 23; s. dazu Dibelius 165f).

3. Glaube an Gott. Solch am Gesetz orientierter G. ist G. an Gott. Auch die Bekehrung zu ihm kann als πιστεύειν (Aorist) bezeichnet werden (Jon. 3, 5; Judt. 14, 10: ‚Als aber Achior alles sah, was der Gott Israels getan hatte, glaubte er Gott u. ließ sich am Fleisch seiner Vorhaut beschneiden u. wurde zum Haus Israels hinzugetan bis zum heutigen Tage'). Dabei gewinnt der G. an Gott eine inhaltliche Bestimmung in zwei Richtungen, einmal, daß Gott der Schöpfer ist, zum anderen, daß es eine (endzeitliche) Vergeltung gibt (Mek. Ex. 14, 31: ‚Groß ist der G. ['ᵆmûnāh], mit dem die Israeliten an den geglaubt haben, der da sprach u. es ward die Welt' [Strack-Billerbeck 3, 199]). Doch wird dieser G. im Aristeasbrief als δόξα (139f) oder γνώμη (234) bezeichnet, ebenso bei Philon (s.u. Sp. 63) u. Josephus (c. Ap. 2, 169 freilich: ἡ περὶ θεοῦ πίστις, inhaltlich 190/2 als Schöpfungs-G. ausgeführt, s. u. Sp. 63f). Bei Josephus gehört in diesem Zusammenhang auch der Vorsehungs-G. (ant. Iud. 4, 60; c. Ap. 2, 160). Zum Vergeltungs-G. s. Apc. Bar. syr. 57, 2: ‚Denn zu jener Zeit (der Zeit Abrahams) war das Gesetz ungeschrieben bei ihnen allgemein bekannt, u. die Werke der Gebote wurden damals vollbracht, u. der G. an das zukünftige Gericht wurde damals geboren, u. die Hoffnung, daß die Welt erneuert werden wird, wurde auferbaut, u. die Verheißung des Lebens, das nachher kommt, wurde damals gepflanzt' (vgl. ebd. 59, 2). Für die Gläubigen bedeutet das Gericht die Bewahrung (Apc. Bar. syr. 42, 2; 4 Esr. 7, 33f). Wenn auch der

Gedanke der Vergeltung Gottes im Judentum allgemein verbreitet war, scheint doch die Verbindung mit dem G. als G.inhalt u. als Hoffnung der Glaubenden spezifisch apokalyptisch.

4. Abrahams Glaube. Die gegenüber dem AT stärkere Aufnahme der Wortgruppe G. im Judentum mag mitbedingt sein durch die größer werdende Bedeutung Abrahams, von dem das Gesetz sagt, daß Gott ihm seinen G. zur Gerechtigkeit anrechnete (Gen. 15, 6; s. o. Sp. 57). Jedenfalls finden sich die bisher aufgezeigten Motive in den verschiedenen Darstellungen Abrahams wieder (vgl. Strack-Billerbeck 3, 186f. 193/7; Dibelius 157/63; J. Jeremias, Art. Ἀβραάμ: ThWbNT 1 [1933] 7/9; Sandmel 30/95). Abraham hat das Gesetz gekannt u. gehalten (Sir. 44, 20; Jub. 24, 11; Apc. Bar. syr. 54, 2); er hat seinen G. in der Versuchung, vor allem bei der Opferung Isaaks, bewährt (Sir. 44, 20: καὶ ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστός; 1 Macc. 2, 52); Abrahams G. an Gott im Gegensatz zu den Götzen (Jub. 11, 16/24; 12, 1/8; Gen. R. 38); G. an die Vergeltung (Apc. Bar. syr. 55, 2); sein G. als Konversion zur wahren Religion (Mek. Ex. 22, 20; so vor allem bei Philon, s. u. Sp. 63).

5. Qumran-Texte. Der Sprachgebrauch der Qumran-Texte weist gegenüber dem bisher Festgestellten keine Besonderheiten auf. Auch hier begegnet die Verbindung Gerechtigkeit u. Treue/G. (1 QM 13, 3; 1 QS 8, 2f; 1 QSb 5, 26). G.objekt sind die Gebote (1 QpHab 2, 14f), der Bund (ebd. 2, 4), die Deutung der Prophetenworte durch den Priester (ebd. 2, 5/8). Auch 1 QpHab 8, 1/3, die Auslegung von Hab. 2, 4, geht nicht darüber hinaus: ‚Seine Deutung bezieht sich auf alle Gesetzestäter im Hause Juda, die Gott retten wird aus dem Gerichtshaus um ihrer Mühe willen u. wegen ihres G. gegenüber dem Lehrer der Gerechtigkeit'. G. ist hier bezogen auf das Gesetz in der allein gültigen Interpretation des Gründers der Gemeinschaft (vgl. G. Jeremias, Der Lehrer der Gerechtigkeit [1963] 142/5).

6. Glaube als Kennzeichen des Frommen. Die bisherige Darstellung zeigte einen relativ einheitlichen Sprachgebrauch von G. im Judentum, mit besonderen einzeln verzeichneten Verwendungen. G. ist die Haltung des Frommen, der lebt in Ausrichtung auf die inhaltlich bestimmten G.sätze u. das Gesetz. G. kann ganz vereinzelt auch schon allgemeiner verwendet werden (Hen. aeth. 46, 7f: ‚u. deren G. [Wurzel 'mn] sich Göttern zuwendet, die sie mit ihren Händen verfertigt haben, während sie den Herrn der Geister verleugnet haben. Sie werden aus den Häusern der Versammlungen u. der Gläubigen vertrieben werden, die da aufbewahrt sind bei dem Namen des Herrn der Geister'). Freilich steht auch im Judentum wie im AT nicht ein einheitlicher G begriff hinter solchen Aussagen, von dem her die Charakteristika dieser Haltung entwickelt werden, sondern G. wird von seinem Inhalt her im Sinne der o. Sp. 58f genannten Grundfrage zur Vermittlung zwischen dem Bekenntnis u. der Erfahrung, die vom Gesetz erwartet wird u. gelebt wird in der Hoffnung auf die endzeitliche Herstellung der Ordnung der Welt (neben dem hier allein untersuchten theologischen Sprachgebrauch findet sich natürlich auch ein allgemeinerer; so heißt πίστις zB. Jos. b. Iud. 2, 121 Treue zur Ehefrau).

7. Septuaginta. (Lit.: Schlatter 573/5; G. Bertram, Art. πιστεύω: ThWbNT 6 [1959] 197f$_{149}$). Die LXX übersetzt mit ungewöhnlicher Konstanz die im Hebräischen von der Wurzel 'mn gebildeten Wörter mit der griech. Wurzel πιστ-. Am auffälligsten ist, daß (ἐμ-, κατα-)πιστεύειν mit einer Ausnahme (Jer. 25, 8 für šmʿ) nur für 'mn im Hifʿil u. Nifʿal steht; πίστις gibt nur Bildungen von 'mn einschließlich 'ᵆmæt wieder ('ᵆmæt sonst ἀλήθεια, so auch 22mal vor allem in den Psalmen für 'ᵆmûnāh). Darin deutet sich eine starke Affinität der Wortgruppen beider Sprachen an, die sich ja auch beide in der Bedeutung von ‚Vertrauen' treffen. Freilich liegt diese Affinität nicht in einer kongruenten religiösen Verwendung in beiden Sprachen. Vielmehr wird in der jüd. Tradition dem griech. Wort πίστις ein neuer Bedeutungsinhalt vermittelt, der für die christl. Sprache entscheidend sein wird (Lührmann, Pistis 24f). – Für die weitere Theologiegeschichte ist die Übersetzung von Jes. 7, 9 wichtig geworden: καὶ ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε (ähnlich die Vetus Latina: si non credideritis non intelligetis, u. die syrische Übersetzung). Sie beruht vielleicht auf einem Schreibfehler der hebräischen Vorlage des Übersetzers (vgl. E. Nestle: ZAW 25 [1905] 214: tāvînû für defektiv geschriebenes te'āmenû), zeigt inhaltlich aber die spezifisch griech., nicht atl. Verbindung der πίστις mit dem Erkenntnisproblem. Bedeutung gewinnt diese Übersetzung weder im Judentum noch im NT, sondern erst ab Irenäus (demonstr. 3) u. danach im Zusammenhang der verschiede-

nen Bestimmungen des Verhältnisses von G. u. Wissen (zur LXX-Übersetzung von Hab. 2, 4 s. o. Sp. 57).

8. Jesus Sirach. (Lit.: Lührmann, Pistis 32f). Die griech. Sirach-Übersetzung knüpft an die Sprache der LXX an. Doch gibt das hier bevorzugte Kompositum ἐμπιστεύειν nun im Unterschied zur LXX auch andere hebräische Wörter als 'mn wieder u. stellt dabei im Gegensatz zur hebräischen Vorlage den Bezug des G. auf Gott oder sein Gesetz her (32, 24; 33, 3; vgl. 2, 6. 8. 10; 11, 21). Πιστεύειν κυρίῳ bzw. νόμῳ ist offenbar für den Sirach-Übersetzer eine feste Verbindung.

9. Philon v. Alexandrien. (Lit.: Bultmann, Art. πιστεύω 202f; Peisker; Thyen 237/46; Sandmel 96/211; Lührmann, Pistis 29/32). In der uns erhaltenen griech.-sprachigen jüd. Literatur fehlt die durch die LXX vermittelte atl. Verwendung von πίστις/πιστεύειν fast völlig, vor allem in den nicht allein für den internen Gebrauch des Judentums bestimmten, sondern an die griech. Umwelt sich wendenden Schriften. Allein Philon unternimmt den Versuch, diesen G. in Aufnahme der Möglichkeiten griechischer Sprach- u. Denkformen zu interpretieren. Wohl folgt er dem griech. Sprachgebrauch, indem er πίστις mit dem Eid verbindet (leg. all. 3, 208) oder πίστις im Sinne von Beweis verwendet (opif. m. 93). Doch erhalten πιστεύειν τῷ θεῷ u. πίστις πρὸς θεόν nun einen zentralen Rang in seiner Darstellung der ‚mosaischen Philosophie'. An den beiden Auslegungen von Gen. 15 in Abr. 262/74 u. quis rer. div. her. 90/101 zeigt sich, daß πίστις für ihn Abkehr von der Welt u. von falschen Meinungen ist, Hinwendung zu dem alleinigen Gott. Πίστις ist dabei stoisch verstanden als Tugend, wenn auch nun als Königin der Tugenden (Abr. 270; quis rer. div. her. 99) u. inhaltlich gefüllt von der atl.-jüd. Überlieferung her als G. an Gott. Der Weg zu ihr ist μάθησις (leg. all. 2, 89), die, wie Abrahams Beispiel zeigt, die Hinwendung zum Gott Israels ist (quis rer. div. her. 96/9), inhaltlich beschrieben als Monotheismus u. G. an die Vorsehung (virt. 216). Dieser erste Versuch einer Vermittlung zwischen atl. Tradition u. antiker Philosophie, hier der stoischen, zur Bestimmung des G.verständnisses wird in der christl. Tradition erst von Klemens v. Alexandrien (s. u. Sp. 88/91) wieder aufgenommen.

10. Josephus (Lit.: Lührmann, Pistis 26/9). Josephus dagegen verwendet die Wortgruppe πιστ- sogar in seiner Wiedergabe des AT nur so weit, wie es auch griechischen Ohren verständlich sein konnte. Sie fehlt zB. in seiner Abrahamdarstellung ganz, wie in anderen uns erhaltenen jüd.-hellenist. Schriften auch. Πίστις ist, wie c. Ap. 2, 163/71 zeigt, die lehrhafte Fassung dessen, was mit dem Oberbegriff εὐσέβεια beschrieben wird.

11. Inschriften u. Papyri. Im CIJ begegnet einmal πίστις als Treue (1451, 7), ebenso zweimal fides (72, 3; 641), einmal vera fides als ‚wahrhaftiges Versprechen' (476, 7). Zweifelhaft ist, ob in 634,4 'ᵆmû(nāh) zu ergänzen ist (die Inschrift stammt aus dem 9. Jh. nC.). In den im CPJ zusammengestellten Texten findet sich πίστις vor allem im Zusammenhang griechischer Rechtsterminologie (143, 17; 146, 44 u.ö.), nie aber in einem theologischen Sinne.

12. Rückblick. Daß G. gegenüber dem AT stark hervortritt, ist als interner Sprachgebrauch des Judentums zu erklären (Lührmann, Pistis 36). G. assoziiert hier den Zusammenhang von Gesetz u. Treue gegenüber dem Gesetz als dem Ort der Vermittlung der Erfahrung in das Bekenntnis hinein. Das ist ein Zusammenhang, der von der griech. Tradition her nicht verständlich ist. Während das Judentum sonst, sofern es sich seiner griech. Umwelt verständlich machen will, auf griechische religiöse Sprache zurückgreift, hat Philon als einziger den Versuch gemacht, seinerseits im Horizont griechischen Verständnisses von πίστις den G. zu interpretieren.

B. Christlich. I. Neues Testament. a. Allgemeines. Jesus hat offenbar nicht von G. in dem Sinne geredet, daß er damit die Beziehung zu sich, seiner Verkündigung u. seinem Wirken bezeichnete; erst für die Gemeinde nach Ostern ist er der, auf den sich das richtet, was G. heißt, u. die entsprechenden Wörter gewinnen nun eine Bedeutung, wie sie vergleichsweise in der vorntl. Verwendung nicht vorhanden war. Grammatisch ergibt sich im NT insofern eine Besonderheit, als πιστεύειν u. πίστις erst hier mit εἰς verbunden werden, wohl auch ermöglicht durch die Austauschbarkeit von εἰς u. ἐν in der Koine. Sprachgeschichtlich neu ist auch die Ausschließlichkeit, in der vor allem Paulus u. Johannes πιστεύειν u. πίστις die Gesamtheit des von Jesus herkommenden Heils fassen lassen. Dabei sind im NT verschiedene Sprachkreise zu erkennen, die nicht einfach zur Deckung gebracht werden können; am Anfang der

christl. Theologie steht nicht ein Begriff des G., der sich in verschiedener Weise entfalten ließe, sondern im NT selber lassen sich verschiedene Verwendungen vorgegebener Sprache als Antwort auf das in Jesus erschlossene Heil erkennen. Von daher müssen methodisch die beiden großen Gesamtdarstellungen Schlatters u. Bultmanns korrigiert werden, die von einem einheitlichen Begriff ausgehen, der dann als identisch mit dem Sprachgebrauch von πιστεύειν/πίστις angesehen wird.

b. Jesus (Lit.: Bultmann, Jesus 135/60; Bornkamm, Jesus 119/26; Ebeling, Jesus; Barth; Lührmann, G. 17/30). In der Jesusüberlieferung der synoptischen Evangelien begegnet die Wortgruppe πιστ- recht häufig. Dabei hebt sich ein großer Block, die Verwendung im Zusammenhang der Wundergeschichten, deutlich ab. Da diese Geschichten als ganze auf die von Jesus erzählende Gemeinde zurückgehen, ist es geboten, diesen Block gesondert zu behandeln (s. u. Sp. 66f); die Worte Jesu, in denen hier vom G. die Rede ist, lassen sich nicht aus den Geschichten herauslösen. Neben diesem ersten Block findet sich eine Reihe von Stellen, die teils πιστ- in einem allgemeinen Sinne von ‚G. schenken' gebrauchen (zB. Mc. 13, 21 par. Mt. 24, 23. 26), teils deutlich auf die spätere Gemeinde zurückgehen (zB. Mc. 1, 15: G. an das Evangelium; wohl auch Mc. 9, 42, wo ursprünglich von den ‚Kleinen' die Rede war, vgl. Lc. 17, 2; Mt. 10, 42; 18, 10. 14, während Mc. auf die Glaubenden einschränkt u. Mt. 18, 6 noch verdeutlicht: ‚die an mich Glaubenden'). Die Wortgruppe fehlt in der am sichersten Jesus selbst zuzuschreibenden Gleichnisverkündigung. In der Logienüberlieferung bleibt vor allem das Wort vom bergeversetzenden G.; es findet sich in der Mc.-Überlieferung Mc. 11, 22/4 par. Mt. 21, 21f u. in der Logienquelle Lc. 17, 6 par. Mt. 17, 20 (vgl. 1 Cor. 13, 2; in Ev. Thom. 48 u. 106 fehlt der Bezug auf den G.). Nachdem die Verfluchung des Feigenbaumes bestätigt ist, schließt Mc. in 11, 22/4 eine Ermahnung Jesu über den (Gebets-)G. an, eingeleitet mit ‚Habt Gottvertrauen' (ἔχετε πίστιν θεοῦ). Der Glaubende, der nicht zweifelt, wird alles erhalten. Mt. strafft formal u. inhaltlich u. verbindet den Aufruf zugleich stärker als Mc. mit der Feigenbaumszene (Mt. 21, 21f). In der Q-Fassung dagegen liegt der Akzent nicht auf dem Nicht-Zweifeln wie bei Mc., sondern auf der Diskrepanz zwischen dem senfkorngroßen G. u. seiner bergeversetzenden Wirkung. Da Lc. 17, 6 offenbar die in Lc. 19 fehlende Feigenbaumszene verwertet, dürfte Mt. 17, 20b (ohne die die Verbindung zum Kontext herstellende Schlußbemerkung καὶ οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν u. wohl auch ohne die typisch matthäische Einleitung mit ἀμὴν λέγω ὑμῖν) die ursprünglichere Q-Fassung wiedergeben, die wohl auch im Vergleich mit der Mc.-Fassung ursprünglicher ist. Sollte das Logion wirklich auf Jesus zurückgehen, was alle Wahrscheinlichkeit für sich hat, stände es in einer Reihe mit anderen Worten, in denen Jesus aufruft, sich unbedingt auf Gott zu verlassen (vgl. Lc. 12, 22/34 par. Mt. 6, 25/34). G. stände hier für dieses Sich-Verlassen auf die in Jesu Wort verkündigte von Gott geschenkte Freiheit.

c. Die Gemeinde nach Ostern. 1. Wundergeschichten. Die eben genannte Stelle Mt. 17, 20 ist in ihrem matthäischen Kontext Antwort auf die Frage der Jünger, warum sie den epileptischen Knaben nicht heilen konnten. G. ist demnach vom Kontext her die zum Heilen befähigende Macht; die Jünger konnten den Knaben nicht heilen, weil sie das ‚ungläubige Geschlecht' sind (Mc. 9, 19 par. Mt. 17, 17). Mt. fügt in die bei Mc. vorgegebene Jüngerbelehrung (Mc. 9, 28f par. Mt. 17, 19f) diesen Hinweis auf den G. des Heilenden ein, den er in der Mc.-Perikope bereits im Gespräch zwischen Jesus u. dem Vater vorfand (Mc. 9, 23). Es zeigt sich in dieser Geschichte eine Christologie u. damit verbunden eine Verwendung von G., die in Jesu Vollmacht zu heilen u. zugleich in der in seinem Namen geschehenden Fortsetzung dieses Werks durch die Jünger Heil sieht (so werden in den synoptischen Aussendungsreden die Jünger ausgeschickt, das Reich Gottes zu verkündigen u. Wunder zu tun wie Jesus; so tun in den Act. die Apostel dieselben Wunder wie Jesus). Diesem G. des Heilenden korrespondiert der G. der Heilungsuchenden; der Vater antwortet in Mc. 9, 24: ‚Ich glaube, hilf meinem Unglauben'. Daraufhin erfolgt die Heilung. Es geht also um den alles vermögenden G. einerseits u. den alles empfangenden G. andererseits. Von diesem empfangenden G. redet die Wendung ἡ πίστις σου σέσωκέν σε (Mc. 5, 34 par. Mt. 9, 22 par. Lc. 8, 48; Mc. 10, 52 par. Lc. 18, 42 [vgl. Mt. 9, 29]; Lc. 7, 50; 17, 19 [vgl. Mt. 15, 28; Act. 14, 9; Mc. 5, 36 par. Lc. 8, 50]); es könnte sich darin ein formelhafter Sprachgebrauch ‚christlicher Exorzisten u. Heiler' spiegeln (E. Käsemann, Art. Formeln II:

RGG³ 2 [1958] 995). In der Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum (Mt. 8, 10. 13 par. Lc. 7, 9) ist dieser G. eines Heiden als vorbildhaft dem Unglauben Israels entgegengestellt (in Joh. 4, 46/54 fehlt diese Pointe); nach Mc. 6, 5f par. Mt. 13, 58 kann Jesus dementsprechend in Nazareth keine Wunder tun wegen des Unglaubens. ‚Sitz im Leben' der Wundergeschichten ist eine bestimmte Ausprägung der urchristl. Mission, die das in Jesus erschlossene Heil in ihren eigenen Wundertaten vermittelt u. fortsetzt; Jesu Wunder sind nicht einmalig, sondern jedem möglich, der glaubt (vgl. die Aufnahme des o. Sp. 65f behandelten Logions vom bergeversetzenden G. in je verschiedenem Kontext bei Mt., Mc., Lc. u. Paulus; vgl. auch zu Joh. 14, 12 u. Sp. 74). G. (absolut gebraucht!) ist einerseits die Vollmacht des Heilenden, der sich völlig auf diese Macht verläßt, andererseits die Haltung des Heilungsuchenden, schließlich in Act. auch die Reaktion der Zuschauenden auf das Wunder (Act. 9, 42; 13, 12; 14, 9), aber darin kommt schon eine andere Tradition des Urchristentums in den Blick, die nun gesondert zu behandeln ist.

2. Glaube u. Kerygma. Obwohl Paulus sich in 1 Thess. 2, 1/12 u. vor allem in 2 Cor. mit großer Schärfe von dem Bild der Mission als G.demonstration absetzt (vgl. D. Georgi, Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief [1964]), wird auch seine Mission in den Act. in dieser Weise geschildert. 1 Cor. 12, 9; 13, 2; 2 Cor. 8, 7 lassen auch vielleicht darauf schließen, daß es in den paulinischen Gemeinden ein besonderes Charisma der πίστις gegeben hat (vgl. Dibelius 78f). Doch zeigen die Paulusbriefe, daß Paulus an eine andere Bestimmung des G. anknüpft, die offenbar in anderen Kreisen des Urchristentums entwickelt worden ist als den o. Sp. 66f beschriebenen (Lit.: Wißmann 47/75; Conzelmann; Kramer 41/60). Paulus erinnert zu Beginn von 1 Cor. 15 seine Leser an die von ihm bereits als Tradition übernommene (παρέλαβον/παρέδωκα) G.formel, die er verkündigt hat, als er in Korinth missionierte. Die Bekehrung der Korinther zum Christentum ist dabei mit ‚zum G. kommen' bezeichnet (ἐπιστεύσατε 1 Cor. 15, 2. 11). Das entspricht jüdischem Sprachgebrauch (s. o. Sp. 60), u. eine ähnliche Verwendung findet sich auch in den Act. Dieser G. hat einen bestimmten Inhalt: daß Christus gestorben ist u. auferweckt worden ist (1 Cor. 15, 3b/5). Damit ist zugleich der Inhalt der Verkündigung (εὐαγγέλιον [15, 1]; κηρύσσειν [15, 11]) genannt. G. ist also die Annahme dieser Verkündigung. Substantiv u. Verb zeigen nun in den paulinischen Briefen eine durchgehende Affinität zum Χριστός-Titel, die nicht erst er selbst geschaffen hat. Dieser Titel (nicht bloßer Eigenname) hat in dieser Tradition seinen festen Ort im Zusammenhang der Aussagen über Tod u. Auferweckung Jesu. Paulus selbst deutet in 1 Cor. 15, 11 an, daß es sich bei dieser Verkündigung nicht um seine spezielle Theologie handelt, sondern daß alle von ihm aufgezählten Zeugen der Auferstehung so u. nicht anders verkündigen. Daß nun auch die Bezeichnung der Annahme dieser Verkündigung als πιστεύειν (Aorist) bzw. πίστις nicht sein eigener Sprachgebrauch ist, zeigen die durchgehende Verbindung von G. u. Χριστός-Titel (Kramer 41/60) u. Belege in anderen ntl. Schriften (zB. Act. 24, 24; Col. 2, 5). G. hat in diesem Traditionszusammenhang, auf den Paulus zurückgreift, die Bedeutung von Annahme der Verkündigung von Tod u. Auferweckung des Christus als des endgültigen Heilsgeschehens (vgl. 1 Thess. 4, 14; Rom. 6, 8). Der auffällige Tatbestand, daß Paulus nur in 1 Thess. 1, 8 von einem G. an Gott spricht, findet eben darin seine Erklärung, daß in seiner Tradition G. diesen bestimmten Inhalt hat; es geht dabei nicht anstelle eines oder neben einem G. an Gott um einen G. an Jesus im personalen Sinne, sondern es geht um den G. an Gott, der in Christi Tod u. Auferweckung Heil geschaffen hat (Gott ist das logische Subjekt der passivisch formulierten Aussagen über die Auferweckung des Christus). Diese Ausprägung des G. ist gegenüber dem Judentum entworfen, dem nicht ein neuer Gott, wohl aber das endgültige Heilshandeln Gottes zu verkündigen war.

d. Corpus Paulinum. 1. Paulus. (Lit.: Schlatter 323/418; Wißmann; Lohmeyer; Bultmann, Art. πιστεύω 218/24; ders., Theologie 315/31; Gyllenberg; Kuss, Römerbrief; Ljungman; Binder; Bornkamm, Paulus 151/5; Schenk; Lührmann, G. 46/59). Für Paulus bedeutet also wie für den Strang urchristlicher Tradition, dessen Sprache er aufnimmt, G. zunächst die Annahme der Verkündigung von der Heilsbedeutung des Todes u. der Auferweckung des Christus. Sprachlich singulär sind bei ihm die Verwendung von πίστις θεοῦ als ‚Treue Gottes' (Rom. 3, 3; Gegensatz ἀπιστία Israels) oder von πίστις, ‚Treue' im

Tugendkatalog Gal. 5, 22 (Kuss, Römerbrief 133). Πίστις ist sonst das Substantiv zu πιστεύειν, weshalb Paulus etwa ‚euer G.' sagen kann (Rom. 1, 8; 1 Cor. 2, 5; 1 Thess. 1, 8) u. weshalb der Genitiv πίστις Χριστοῦ ein genitivus obiectivus, nicht subiectivus ist. Auch wo πίστις absolut steht, ist dieser Zusammenhang vorauszusetzen mit Ausnahme der bereits genannten Verwendungen im Sinne eines Charismas u. einer Tugend. Gal. 2, 16 zeigt durch das Nebeneinander von εἰς Χριστὸν (!) Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν u. πίστις Χριστοῦ (!) die Synonymität beider Ausdrucksmöglichkeiten. An dieser Stelle nennt Paulus einerseits als Grundlage die oben herausgearbeitete Verkündigung (Χριστός!), andererseits aber auch das besondere Bezugsfeld, in das die Wortgruppe bei ihm tritt: πίστις Χριστοῦ ist der absolute Gegensatz zu ἔργα νόμου, u. zwar unter der Frage der Rechtfertigung. Die Verkündigung von Jesu Tod u. Auferweckung als endgültigem Heil impliziert für Paulus die Rechtfertigung sola fide. Nennt Paulus in Gal. 3, 1 als Inhalt seiner Verkündigung: Ἰησοῦς Χριστὸς (!) ἐσταυρωμένος, dann nimmt er das in 3, 2. 5 mit ἀκοὴ πίστεως wieder auf; allein die ἀκοὴ πίστεως vermittelt den Geist, er kommt nicht aus den ἔργα νόμου. Damit ist nicht ein neuer oder anderer Heilsweg, sondern überhaupt erst Heil erschlossen; auf dem Weg der ἔργα νόμου ist das Heil, die Rechtfertigung nicht erreichbar (vgl. das Zitat aus Ps. 143, 2 in Gal. 2, 16 u. Rom. 3, 20). Daß dieses Verständnis für Paulus bereits in seiner Bekehrung gegeben war, zeigen Phil. 3, 4/10 u. Gal. 1, 11/6. Die Parallelität von δικαιοσύνη διὰ πίστεως Χριστοῦ u. ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη (Phil. 3, 9) im Gegensatz zu ἐμὴ δικαιοσύνη zeigt, daß πίστις nicht primär vom Subjekt des Glaubenden her bestimmt ist, sondern von seinem Inhalt, daß das Heil kein erworbenes, sondern ein geschenktes ist. Die Verbindung von Rechtfertigung u. G. formuliert Paulus programmatisch in Rom. 3, 21/31, wo Verb u. Substantiv nicht weniger als neunmal begegnen. Hatte Paulus ebd. 1, 16f gesagt, daß im Evangelium die Gottesgerechtigkeit geoffenbart wird, so nimmt er diesen Satz ebd. 3, 21 wieder auf, nun antithetisch formuliert gegen ein Verständnis der Rechtfertigung aufgrund des Gesetzes. Grundlage dieser Argumentation ist eine übernommene christologische Formel (ebd. 3, 24/6a), die das Heil als Erneuerung des Bundes durch die in Christi Blut geschehene Erlösung u. damit gegebene Vergebung der Sünden beschreibt. Paulus jedoch faßt im Anschluß an die Formel den Ertrag des Heilsgeschehens als Rechtfertigung aufgrund des G. an Jesus (ebd. 3, 26b, Ἰησοῦ ist genitivus obiectivus). Das Rühmen als Haltung dessen, der sich auf das Gesetz verläßt, ist ausgeschlossen (ebd. 3, 27), weil πίστις von ihrem mit Χριστός angegebenen Inhalt her wie die Rechtfertigung Gabe Gottes ist. Als dieser Gabe entsprechende Haltung ist πίστις dann ein allein auf das Heil in Christus Sich-Verlassen. G., Gerechtigkeit u. Gesetz stehen schon im Judentum in Beziehung zueinander (s. o. Sp. 59f); neu ist bei Paulus, daß er G. u. Gesetz antithetisch gegeneinanderstellt u. die Lösung der Frage des G. (s. o. Sp. 58f) nicht mehr vom Gesetz, sondern allein von dem mit Χριστός angegebenen neuen Inhalt erwartet, in dem die Extremerfahrungen der Sünde, des Leidens u. des Todes in das Bekenntnis hinein vermittelt werden. Waren Abrahams G. u. seine Gerechtigkeit gerade mit dem Gesetz verbunden, wie es in den verschiedenen Strängen jüdischer Theologie deutlich ist (s. o. Sp. 61), dann mußte Paulus seine neue Zuordnung an der Auslegung von Gen. 15, 6 erweisen. Während in Gal. 3 die Beweisführung darauf hinausläuft, daß die Heiden durch den G. Erben der Abrahamverheißung sind (ebd. 3, 26. 29), greift Paulus in Rom. 4 das Thema noch einmal grundsätzlicher auf. Abrahams G. ist G. an den, der den Gottlosen rechtfertigt (Rom. 4, 5); seine Gerechtigkeit ist δικαιοσύνη πίστεως (ebd. 4, 13), nicht Gerechtigkeit aus dem Gesetz. Mit in jüdischer Tradition entwickelten Formulierungen (vgl. Philo spec. leg. 4, 187; opif. m. 7; Apc. Bar. syr. 48, 8; Jos. et As. [70, 19f Batiffol]; Hebr. 11, 19) bestimmt Paulus Abrahams G. in einer zweiten Definition (Rom. 4, 17) als G. an den, der die Toten lebendig macht u. das Nicht-Seiende zum Sein ruft, u. dieser G., der wie bei Abraham zur Rechtfertigung führt, ist auch ‚unser' G. als G. an den, der Jesus, unseren Herrn, von den Toten auferweckt hat (ebd. 4, 23f). Das bedeutet, daß dieser G. dem G. Abrahams entspricht, dem die Gerechtigkeit zugesagt ist. Damit ist Abraham Vater der Glaubenden, nicht derer, die aus dem Gesetz leben. Die doppelte Bestimmung des G. Abrahams ist zu beachten: G. an den, der Tote lebendig macht, ist identisch mit dem G. an den, der den Gottlosen rechtfertigt. Im G. an den, der in

Christus das Heil gewirkt hat, ist das Heil der Rechtfertigung aus G. allein erschlossen. Diese fast tautologische Bestimmung des G. bei Paulus schließt den Blick auf innere Bedingungen des Glaubenden aus; Bedingung u. Ermöglichung des G. ist allein die Verkündigung des vorgegebenen Heils (vgl. ebd. 10, 14f). Hat G. durch diesen Gegensatz zu den Werken des Gesetzes den Charakter der Gabe, dann ist der G.gehorsam (ebd. 1, 5) Verwirklichung der Übermacht der Gnade. Insofern ist G. also bei Paulus nicht vom Individuum des Glaubenden her zu definieren, sondern von seinem Inhalt her, dem in Christus erschlossenen Heil. Dabei ist auch dort, wo Paulus πίστις absolut gebraucht, sowohl das Objekt als auch das Subjekt mitgemeint; G. ist nicht in dem Sinne ‚transsubjektive Größe' (Binder) oder ‚überindividuelles Gesamtphänomen' (P. Stuhlmacher, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus [1965] 81/3), daß von beidem abgesehen werden könnte. Auch in Gal. 3, 23/5, wo man Paulus noch am ehesten einen objektiven Gebrauch von πίστις zuschreiben könnte, ist die πίστις von 3, 22 her klar bestimmt. Blickt man nun auf den Glaubenden, so ist πίστις/πιστεύειν mehr als lediglich Bezeichnung seiner Bekehrung oder als der Inhalt eines G.bekenntnisses. Die Wendung ‚euer G.' meint auch nicht eine rühmenswerte Eigenschaft neben anderen, sondern πίστις bezeichnet das Neue schlechthin. Von der πίστις her sind bei Paulus die Strukturen christlicher Existenz entworfen: als Hoffnung, als Freiheit, als Liebe. Aber auch dieser Entwurf knüpft nicht an die Psychologie des Glaubenden an, sondern an den mit Χριστός bezeichneten Inhalt des G. (vgl. 1 Thess. 4, 13f; Rom. 6, 1/11 u.ö.). – Die Trias G., Liebe, Hoffnung (1 Thess. 1, 3; 5, 8; 1 Cor. 13, 13; vgl. nachpaulinisch Col. 1, 4f; Eph. 1, 15/8; Hebr. 10, 22/4) ist Paulus offenbar vorgegeben, da in 1 Thess. 5, 8 die drei Glieder der Trias nur zwei Teilen der Waffenrüstung von Jes. 59, 17 zugeordnet sind (H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther [1969] 270/3; Lit. ebd. 270_{109}; Schüttpelz). Da Paulus sie in 1 Thess. thetisch, nicht polemisch verwendet, ist sie wohl nicht in antignostischer Polemik entstanden (gegen Reitzenstein, Myst. Rel.[3] 383/93; zu dem Porphyrioszitat, das Reitzenstein heranzieht, s. o. Sp. 53). Sie dürfte auf die vorpaulinische Gemeinde zurückgehen, die dabei in triadischen Formulierungen des Judentums ihr Vorbild hatte. In 1 Cor. 13, 13 ist μένει entweder logisch gemeint, oder es bezieht sich auf das Eschaton. Auf jeden Fall hat die Trias hier eine kritische Funktion gegenüber dem korinthischen Pneumatikertum (ebd. 12. 14). In Rom. 5, 1/5 ist sie eingebaut in die paulinische Argumentation: Rechtfertigung aus G. (5, 1), daraus die Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes (5, 2), begründet in der von Gott geschenkten Liebe (5, 5).

2. Deuteropaulinen. In den Deuteropaulinen verselbständigen sich die beiden Aspekte des paulinischen G.verständnisses: Einerseits ist πίστις der rechte G. gegenüber der Irrlehre (Eph. 4, 5: ‚ein Herr, ein G., eine Taufe'; 1 Tim. 4, 6 u.ö.), andererseits wird πίστις zu einer Haltung, für die etwa Timotheus als Vorbild stehen soll: ‚ungeheuchelter G.' (πίστις ἀνυπόκριτος: 1 Tim. 1, 5; 2 Tim. 1, 5 u.ö.). Πίστις in diesem doppelten Sinn ist das Kriterium gegenüber der Irrlehre.

e. Synoptische Evangelien. Über das o. Sp. 65/7 zusammengestellte Material hinaus sind die auf die Redaktion der Evangelisten zurückgehenden Motive noch zu nennen.

1. Markus. Mc. stellt programmatisch an den Anfang der Wirksamkeit Jesu eine Zusammenfassung der Verkündigung Jesu, in der Jesus zur Umkehr (μετανοεῖτε) u. zum G. an das Evangelium aufruft (1, 15). Da beide Wendungen wohl als synonym zu verstehen sind (vgl. Act. 20, 21; Hebr. 6, 1), liegt hier der Sprachgebrauch von πιστεύειν im Sinne von ‚Bekehrung' vor. Das Evangelium ist dabei als Wort Jesu Wort von Jesus, das in Jesu Worten u. Wirken erschlossene Heil, wie es Mc. in seinem Evangelium darstellt (vgl. 1, 1) u. zur Norm gegenüber falscher im Namen Jesu ergehender Verkündigung macht (13, 21).

2. Matthäus. Bei Mt. (vgl. G. Barth: G. Bornkamm-G. Barth-H. J. Held, Überlieferung u. Auslegung im Matthäusevangelium[4] [1965] 105/8) tritt die aus der Logienquelle (Lc. 12, 28 par. Mt. 6, 30) stammende Wendung ‚Kleinglaube' (ὀλιγόπιστος, -ία) stark hervor (Mt. 8, 26; 14, 31; 16, 8; 17, 20). Sie hat in der rabbinischen Wendung qᵉṭannê ʾᵃmānāh bzw. mᵉḥûssᵉrê ʾᵃmānāh eine Parallele. G. ist das Vertrauen, das klein oder groß sein kann, also eine Haltung, die nicht von der o. Sp. 67f aufgezeigten Tradition her bestimmt werden kann, sondern allgemeiner auf das Element des Vertrauens zurückgreift.

f. Johanneische Schriften. 1. Johannesevangelium. (Lit.: Schlatter 486/520; Bultmann, Art. πιστεύω 224/30; ders., Theologie 422/45; Dodd; Bonningues; Decourtray; Schnackenburg; Lührmann, G. 60/9). Das Johannesevangelium ist nach 20, 31 geschrieben, ‚damit ihr glaubt, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist, u. damit ihr als Glaubende Leben habt in seinem Namen‘. Als Inhalt des Evangeliums werden hier die Zeichen (σημεῖα) genannt, von denen Jesus mehr getan habe, als in diesem Buch aufgeschrieben seien (20, 30). Diese Angabe steht in Spannung zu dem unmittelbar voraufgehenden Wort des Auferstandenen an Thomas: ‚weil du mich gesehen hast, bist du zum G. gekommen; selig die, die nicht sehen, u. doch zum G. kommen‘ (20, 29). Einerseits (20, 30f) G. aufgrund der im Buch berichteten Zeichen, andererseits (20, 29) die Seligpreisung derer, die ohne zu sehen zum G. gekommen sind. Diese Spannung in der Verwendung von πιστεύειν (nur das Verbum begegnet im Evangelium, nicht das Substantiv) findet sich nicht nur am Schluß, sondern durchzieht das ganze Evangelium: einerseits G. aufgrund des Wunders (2, 11. 23; 4, 53 u.ö.), andererseits die scharfe Abwehr gerade solchen G.: ‚Wenn ihr nicht Zeichen u. Wunder seht, glaubt ihr nicht‘ (4, 48). Dieser negativen Aussage über den G. entsprechen positive, die sich in zahlreichen inhaltlichen Formulierungen des G. mit ὅτι-Sätzen finden (8, 24; 11, 42; 14, 10f), u. darüber hinaus gibt Joh. dem G. die Verheißung des ewigen Lebens (3, 15f. 36; 6, 40. 47 u.ö.), die sich ja auch in dem zitierten Schluß des Evangeliums findet. Dieser Befund erklärt sich ein Stück weit traditionsgeschichtlich: Joh. hat nicht einen einheitlichen G.begriff, sondern in seinem Evangelium zeigt sich, daß er sich reflektierend auseinandersetzt mit verschiedenen Ausprägungen der Bestimmung des in Jesus ermöglichten Heils, die einen unterschiedlichen Gebrauch des Verbums πιστεύειν bedingen. Erst wenn man einen solchen Prozeß in Rechnung stellt, läßt sich die eigene johanneische Ausprägung erheben. Die in der Verwendung von πιστεύειν sich zeigenden Traditionen sind dieselben, die o. Sp. 66f u. Sp. 67f erhoben worden sind: Einerseits πιστεύειν im Zusammenhang von Wundergeschichten, andererseits als Zum-G.-Kommen, u. zwar bestimmt durch die inhaltliche Füllung in Gestalt christologischer Titel u. formelhafter Sätze. Daß beide Verwendungen wie in der sonstigen urchristl. Überlieferung auch bei Joh. nicht auf Jesus beschränkt sind, sondern auch für die Verkündigung der Gemeinde gelten, die Jesu Werk aufnimmt, zeigen 14, 12 u. 17, 20. Es fehlt in den johanneischen Wundergeschichten die synoptische Wendung ‚dein G. hat dir geholfen‘ (s. o. Sp. 66). Anders als dort ist G. stärker das Resultat des geschehenen Wunders, nicht seine Ermöglichung auf seiten des Heilenden oder des Heilungsuchenden. Die Wunder sind die Legitimation dessen, der sie tut, u. an ihn (εἰς αὐτόν) kann man wegen der Wunder glauben (7, 31). Wenn in 20, 30f als Inhalt des Evangeliums die Zeichen Jesu genannt werden, dann ist damit nur ein Teil seines Inhalts angegeben; es fehlt ein Hinweis auf die Worte Jesu, die nach Joh. ebenso zum G. führen (4, 41). Zur Tradition des Joh. gehörte wahrscheinlich eine eigene Überlieferung von Wundergeschichten, die Semeiaquelle, zu der wohl auch der zitierte Schluß des ursprünglichen Evangeliums 20, 30f zu rechnen ist (ohne den zweiten ἵνα-Satz). Diese Überlieferung berichtete Wunder Jesu (teilweise parallel synoptischen Wundergeschichten) mit dem Ziel, gerade dadurch G. an Jesus zu wecken. Als der Wundertäter dieser Zeichen ist Jesus der Χριστός u. der υἱὸς θεοῦ. G. an ihn entsteht, weil er diese Wunder getan hat. Wie die Gemeinde, die hinter dieser Überlieferung steht, die Verkündigung dieses Jesus fortgesetzt hat, ist in 14, 12 angedeutet: wer an ihn glaubt, tut größere Wunder als er u. führt damit selbst zum G. Für Joh. freilich ist dieser G. nur ein vorläufiger. Erst ein G., der die Bindung an Zeichen nicht mehr nötig hat, ist wirklicher G. (20, 29). G. ist auch für Joh. wie für Paulus bestimmt vom Inhalt der Verkündigung her. In der Parallele zum synoptischen Petrusbekenntnis Joh. 6, 66/9 formuliert Petrus den G.: ‚Wir haben den G. u. die Erkenntnis gewonnen, daß du der Heilige Gottes bist‘, was jede andere Möglichkeit von Heil ausschließt. Dieselbe Absolutheitsaussage liegt hinter den Formulierungen des G. ὅτι ἐγώ εἰμι (8, 24; 13, 19), die das ἐγώ εἰμι der Reden des johanneischen Jesus aufnehmen. Die Christologie der Gemeinde des Joh. zeigt sich am deutlichsten in den Aussagen über die Sendung des Sohnes (5, 24. 38; 6, 29; 11, 42; 12, 44; 17, 8. 21) u. über das Verhältnis des Sohnes zu seinem Vater (14, 1. 10f; 16, 27. 30f). Auch für Joh. geht es wie für Paulus um

den G. an die Heilstat Gottes in Jesus, freilich bei Joh. nicht von Tod u. Auferweckung Jesu her formuliert, sondern von der Sendungschristologie. Das Heil ist erschlossen in der Sendung des Sohnes; der G. als Annahme dieser so bestimmten Heilsbotschaft ist selber Heil, insofern der Glaubende schon jetzt das ewige Leben hat (3, 15f. 36; 5, 24; 6, 40. 47; 11, 25f; 20, 31) u. nicht mehr ins Gericht kommt (3, 16. 18). Die Spannung zwischen Bekenntnis u. Erfahrung wird hier gelöst, indem eine neue Erfahrungswelt gegenüber der vor allem in den Abschiedsreden (Joh. 13/7) reflektierten Welterfahrung der Gemeinde eingeführt wird. G. ist dabei synonym mit ‚erkennen' (vgl. 6, 69), für beides gilt dieselbe Verheißung; erkennen (auch hier nur das Verbum, nicht das Substantiv) ist ebenso wie glauben die Annahme des geschehenen Heils. Dieser G. (7, 39; 8, 30f; 12, 42) entsteht nach Joh. aufgrund der μαρτυρία (1, 7; 3, 11. 32f), ist daher auch nicht an die Begegnung mit dem Irdischen oder Auferstandenen gebunden, sondern an den λόγος (2, 22), die ῥήματα (5, 46f; 6, 63), die ihre Fortsetzung im λόγος der Jünger finden (17, 20). Die Wunder Jesu haben Hinweischarakter, insofern sie im Wort Jesu erschlossen werden.

2. Johannesbriefe. In 1 Joh. begegnet auch das Substantiv πίστις (5, 4), nach dem Kontext der formulierte G. (5, 1. 5), der antidoketisch die Betonung darauf legt, daß der Jesus der Sohn Gottes ist (vgl. 3, 23). Dieser G. ist es, der die Welt besiegt hat. Im übrigen entspricht die Verwendung von πιστεύειν der des Evangeliums: der G. beruht auf dem Zeugnis (5, 10f), Glauben u. Erkennen stehen nebeneinander (4, 16).

g. Hebräerbrief. (Lit.: Gräßer; Dautzenberg; Lührmann, G. 70/7). Rein statistisch gesehen scheint πιστ- in Hebr. eine große Rolle zu spielen. Jedoch entfällt die Mehrzahl der Belege auf die stereotype Wiederholung in Hebr. 11. Außerhalb dieses Kapitels hingegen begegnen Verbum u. Substantiv nur neunmal. Für die Theologiegeschichte war die Definition des G. ebd. 11, 1 am wichtigsten; es empfiehlt sich aber angesichts der Schwierigkeiten dieses Verses, zunächst die übrigen Stellen zu untersuchen. Auffällig ist, daß Verbum u. Substantiv ohne Objekt gebraucht werden mit Ausnahme von 6, 1, wo es πίστις ἐπὶ θεόν heißt. In der Aufzählung der Grundlehren, die der Verfasser des Hebr. nicht meint wiederholen zu müssen, steht dies parallel zu μετάνοια ἀπὸ νεκρῶν ἔργων, erinnert also an die Bekehrung der Adressaten des Briefes (vgl. o. Sp. 72 zu Mc. 1, 15); auch der Aorist πιστεύσαντες (4, 3 im Gegensatz zu ἀπιστία 3, 19) begegnet hier in dieser Bedeutung. Verb u. Substantiv sind freilich nie bezogen auf die in Hebr. breit entfaltete Christologie. Die einzige Inhaltsangabe mit einem ὅτι-Satz nimmt jüdische Bekenntnisformulierungen auf (vgl. o. Sp. 60): daß Gott ist u. daß er für die, die ihn suchen, ein Vergelter ist (11, 6; vgl. zu der hier aufgenommenen Tradition D. Lührmann, Henoch u. die Metanoia: ZNW 66 [1975] 103/16). Das Vorkommen beschränkt sich auf die paränetischen Briefteile; die dogmatische Grundlegung geht anders als bei Paulus u. Johannes nicht von πίστις/πιστεύειν aus. Πίστις ist also nicht von einem christologischen Inhalt her bestimmt, vielmehr bezeichnet es die Haltung dessen, der auf dem von Christus als dem Sohn u. Hohenpriester erschlossenen Weg ist. Daher die Aufforderung, den G. der Vorsteher nachzuahmen (13, 12f), daher πίστις neben Geduld (ὑπομονή 10, 36; 12, 1), Standhaftigkeit (μακροθυμία 6, 12) als die rechte Haltung auf diesem Weg, die bedroht ist von der ἀπιστία (3, 12. 19). Πίστις ist das Durchhalten, das Festhalten an dem verheißenen Hoffnungsgut; die Gewißheit des G. (πληροφορία πίστεως [10, 22]) entspricht der Gewißheit des Hoffnungsgutes (πληροφορία τῆς ἐλπίδος [6, 11]), die es durchzuhalten gilt. Das wird in Hebr. 11 thematisiert. In 10, 32/4 erinnert der Autor seine Leser an ihre Standhaftigkeit in schweren Verfolgungen; παρρησία (10, 35) u. ὑπομονή (10, 36) sind die geforderten Eigenschaften, die Verheißung zu erlangen. Die Wirklichkeit der Verheißung wird durch das AT erwiesen (10, 37f: Jes. 26, 20 u. Hab. 2, 4, wobei der Verfasser in Hab. 2, 4 umstellt). Durch den Gegensatz zum feigen Zurückweichen (10, 38f nach Hab. 2, 4) hat πίστις auch hier, wie schon παρρησία u. ὑπομονή zeigen, die Bedeutung des Durchhaltens auf die Verheißung hin. In 11, 1 schließt sich nun ein definierender Satz an: ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. Ὑπόστασις (s. dazu H. Dörrie, Ὑπόστασις: NachrGöttingen 1955 nr. 3, 35/92; H. Köster, Art. ὑπόστασις: ThWbNT 8 [1969] 571/88) begegnet außer an dieser Stelle auch in Hebr. 1, 3 u. 3, 14. Entsprechend der in der philosophischen Tradition entwickelten Verwendung des Wortes wird man mit ‚Wirklichkeit' übersetzen müs-

sen (Luthers für das protestantische G.-verständnis folgenreiche Übersetzung mit ‚gewisse Zuversicht' bringt zu sehr subjektives Gewicht ein u. scheitert schon daran, daß das parallele Wort ἔλεγχος nicht ‚nicht zweifeln' heißen kann, sondern mit ‚Beweis' zu übersetzen ist). Hebr. 11, 1 sagt also, daß der G. die Wirklichkeit der erhofften Güter u. der Beweis für die Dinge ist, die man nicht sehen kann. Exemplifiziert wird dieser Satz an einer langen Reihe von Beispielen aus der Geschichte Israels: G. als Festhalten am Verheißenen. Daß nicht alle Beispiele sich einfach auf den Nenner G. bringen lassen, weist vermutlich auf eine vom Verfasser übernommene (vielleicht jüd.) Vorlage; das Gemeinte kommt am deutlichsten heraus bei Noah (11, 7), Abraham (11, 8/19), Mose (11, 24/7). Dieser ‚Wolke der Zeugen' entsprechend sollen auch die Christen mit Geduld (ὑπομονή; vgl. 10, 36) ihren vorgegebenen Weg gehen (12, 1); auch Christus ist Vorbild für solche Geduld (12, 2f) als Urheber u. Vollender des G.; Vollender, weil er als einziger das Ziel des Weges schon erreicht hat. Die gegenüber den bisher untersuchten ntl. Traditionen fast befremdliche Verwendung von πίστις u. πιστεύειν im Hebr. im Sinne einer christl. Tugend des Festhaltens u. Durchhaltens erklärt sich weniger aus der Stellung des Hebr. in der Geschichte des Urchristentums (so Gräßer mit vielen guten Beobachtungen zur Situation u. historischen Einordnung des Hebr., die aber das primär sprachgeschichtliche Phänomen nicht erklären), als aus der Beziehung zu anderen Sprachtraditionen, die zurückgehend auf die stoische Fassung von πίστις vermittelt sind durch ein Judentum, wie es sich im Werk Philons zeigt (s. o. Sp. 63), wo solche Fassung des G. mit der atl. Tradition verbunden wird.

h. Jakobusbrief. (Lit.: Schlatter 418/66; Dibelius 139/68; Eichholz 37/45; Mußner; Luck; Lührmann, G. 78/84). In Jac. 2, 1 ist der G. mit dem genitivus obiectivus ‚an unseren Herrn Jesus Christus in seiner Herrlichkeit' verbunden. Nur dadurch ist der G., von dem in Jac. immerhin 13mal die Rede ist, als christlicher gekennzeichnet. Auch hier ist G. wie in Hebr. eine Haltung; in 2, 1 wird gewarnt vor Parteilichkeit, die dem G. nicht ansteht. Auf die Probe gestellt wird er durch Versuchungen, die ὑπομονή (1, 3) bewirken. 1, 6 ermahnt zum richtigen Beten als Beten ἐν πίστει, dem das Zweifeln gegenübersteht (vgl. 5, 15 vom Krankenheilung bewirkenden Gebet). Der Armenfrömmigkeit des Jac. entsprechend sind die vor der Welt Armen die, die reich sind auf dem Gebiet dieser so bestimmten πίστις (2, 5). In 2, 14/26 wird das Thema ‚G. u. Werke' abgehandelt mit der These (2, 20), daß der G. ohne Werke nutzlos ist (vgl. 2, 17. 26). Dieser Abschnitt ist deutlich polemisch orientiert (im Unterschied zum paränetischen Charakter des übrigen Briefs), u. diese Polemik kann sich nur gegen eine von Paulus ausgehende theologische Tradition richten, da erst Paulus (s. o. Sp. 69f) die ausdrückliche Antithese von G. u. Werken eingeführt hat. Das zeigt sich auch daran, daß Jac. in den Beispielen von Abraham u. Rahab das Stichwort ‚Rechtfertigung' nennt (2, 21. 24f), nachdem es in 2, 14 allgemeiner σῶσαι geheißen hatte (es fehlt die paulinische Bestimmung ‚Werke des Gesetzes'; doch ist das Thema des Gesetzes schon vorher in 2, 8/13 aufgenommen u. der Zusatz ‚des Gesetzes' kann auch in der Weitertradierung der paulinischen Rechtfertigungslehre wegfallen: Eph. 2, 9; vgl. Tit. 3, 5; 1 Clem. 32, 4; Polyc. ep. 1, 3). In Jac. 2, 19 wird der Inhalt des G. als Monotheismus angegeben, aber solchen G. haben auch die Dämonen. Die vorher genannten anderen Stellen in Jac. außerhalb dieses polemischen Abschnitts zeigen, daß schon die Bestimmung des G. als Festhalten (hier wie im Hebräerbrief wohl auf hellenistisch-jüdische Tradition zurückgehend) derjenigen bei Paulus widerspricht; erst recht tun das die Aussagen über das Gesetz in 2, 8/13. Wir stoßen in Jac. auf eine massive Auseinandersetzung zwischen zwei theologischen Strömungen, die sich ausdrücklich am Verständnis von G. entzündet u. in der es nur ein Entweder/Oder gibt: bei Paulus aus dem πίστις zugrundeliegenden Kerygma von Tod u. Auferweckung Christi die Antithese G./Werke des Gesetzes; in Jac. aus seinem Verständnis der πίστις als christlicher Tugend die Unannehmbarkeit dieser These.

i. Rückblick. Das NT bietet also nicht einen vor den Texten liegenden einheitlichen G.-begriff, sondern verschiedene Sprachkreise, in denen mit Hilfe von Verbum u. Substantiv die Frage des G. aufgenommen u. von der Christologie her neu beantwortet wird. Sprachgeschichtlich zeigen sich dabei verschiedene Anknüpfungen an verschiedene vorgegebene jüd. Sprach- u. damit auch Denkmöglichkeiten. Diese Sprachkreise sind aber an verschiedenen Stellen nicht ohne Berüh-

rung miteinander gewesen: G. als Annahme des christl. Kerygmas findet sich in verschiedenen Traditionen; bei den Synoptikern fließt diese Tradition mit πίστις als Zutrauen zum Wunder zusammen; G. als christliche Tugend des Festhaltens auch in der Versuchung findet sich in Hebr. wie in Jac.; in Jac. schließlich steht die Polemik gegen die paulinische Antithese von G. u. Werken des Gesetzes. In der weiteren Entwicklung des G.verständnisses wird darauf zu achten sein, welche der aufgezeigten Traditionen u. Bestimmungen aufgenommen werden. Mit der Zusammenfügung der hier untersuchten Schriften zum ntl. Kanon, der mit dem AT zusammen zum Ausgangspunkt allen theologischen Denkens wird u. vor dem sich jede neue Bestimmung des G. zu verantworten hat, verschwimmen die einzelnen Traditionen mehr oder weniger zu einem ‚ntl.' oder ‚christl. G.begriff'. Damit wird aus der Addition verschiedener Traditionen etwas qualitativ Neues: ein wie im einzelnen auch immer neu geprägtes Verständnis von G., das seiner Intention nach einen einheitlichen christl. G.begriff als den ntl. bzw. biblischen G.begriff darstellen will. Wenn nun im Zusammenhang der alten G.frage neue Problemstellungen auftauchen, wie zB. die des Verhältnisses des christl. G. zur philosophischen Erkenntnistheorie, die ja im NT noch nirgends thematisiert worden ist, kann es nicht einfach um eine Weitertradierung ntl. Aussagen gehen, sondern um Auslegung dieser Aussagen in neuen Fragehorizonten. Auch der Übergang in den lat. Sprachraum (wie dann auch in andere Sprachen) wird zu Modifikationen führen, da fides u. πίστις (nicht anders als πίστις u. 'ᵉmûnāh) ja trotz ihrer erstaunlichen Affinität (vgl. o. Sp. 62) nicht einfach deckungsgleich sind, sondern auch jeweils verschiedene Überschüsse in der Bedeutung haben. So zeigt die weitere Geschichte der Bestimmungen von G. einerseits Auslegung u. Wirkung der im NT vorliegenden Bestimmungen, andererseits durch neue Problemstellungen u. Sprachmöglichkeiten Wandlungen dessen, was G. jeweils heißt. In der Tradierung des Kanons steht der Rückgriff auf die Anfänge stets neu zur Verfügung; die in diesen Anfängen enthaltenen verschiedenen Bestimmungen können sich aber auch wieder verselbständigen.

II. Bis zur Konstantinischen Wende. a. Bis Irenäus v. Lyon. (Lit.: Hatch). *1. 1. Klemensbrief.* (Lit.: Rößler 6/9). Unter den Grundlehren, die Klemens nach 62, 2 der Gemeinde in Korinth erläutert hat, steht πίστις an erster Stelle vor μετάνοια, γνησία ἀγάπη, ἐγκράτεια, σωφροσύνη u. ὑπομονή. Πίστις u. μετάνοια sind hier wohl nicht so sehr im Hinblick auf die Bekehrung der Christen vom Juden- oder Heidentum gemeint, sondern als Grundlage des christl. Gemeindelebens. Πιστεύειν begegnet in diesem Sinne absolut in 42, 4: Die Apostel setzen Bischöfe u. Diakone ein für die, die in Zukunft glauben würden (τῶν μελλόντων πιστεύειν). Objekt des G. ist Gott: 3, 4; 12, 7; 10, 6 (Gen. 15, 6); 34, 4 (wohl auch 27, 3), nirgends Christus (in 22, 1 bezeichnet ἐν Χριστῷ den von Christus erschlossenen Bereich, in dem die πίστις wirkt; vgl. Eph. 1, 15; Col. 1, 4). In 58, 2 ist die atl. Schwurformel ‚es lebt der Herr' aufgenommen u. zur trinitarischen Formel erweitert; ‚Denn es lebt Gott, u. es lebt der Herr Jesus Christus u. der heilige Geist'. Wenn sich daran anschließt ἥ τε πίστις καὶ ἡ ἐλπὶς τῶν ἐκλεκτῶν ist die Trinität nicht Objekt von πίστις u. ἐλπίς (gegen Hatch 76), sondern das, was πίστις u. ἐλπίς ermöglicht. Bezeichnend ist (vgl. auch 12, 7) das Nebeneinander von πίστις u. ἐλπίς (vgl. πίστις u. ὑπομονή in 5, 5f zur Kennzeichnung des Paulus): G. steht als Tugend des hoffenden Durchhaltens an der Spitze der christl. Tugenden (64, 1). Beispiele für solchen G. sind Abraham (10; 31, 2) u. Rahab (12). Im ganzen ist der Sprachgebrauch des 1 Clem. dem des Hebr. bzw. der dort aufgenommenen jüd. Sprachtradition am nächsten.

2. Ignatius v. Antiochien. (Lit.: Rößler 9/11). Bei Ignatius findet sich demgegenüber die vor Paulus ausgebildete u. von Paulus aufgenommene Sprachtradition wieder. Objekt des G. ist auch hier die Christologie, zentriert in Geburt, Tod u. Auferweckung Christi (Trall. 2, 1; 9, 2; Philad. 8, 2; 9, 2; mit einer Betonung der leiblichen Auferstehung [Smyrn. 3, 1f] u. des Blutes Christi [ebd. 6, 1]). Wie bei Paulus bezieht sich G. also auf die Christologie (vgl. Magn. 9, 1 u. 1, 1: πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ; vgl. Smyrn. 10, 2). Es fehlen bei Ignatius aber die Gesetzesproblematik u. das Thema der Rechtfertigung allein aus dem G. Das Christentum (χριστιανισμός) ist für ihn eine eigenständige Größe gegenüber dem Judentum (ἰουδαϊσμός), u. die Bekehrung vom einen zum andern ist nur als Bekehrung vom Judentum zum Christentum möglich (Magn. 10, 3; hier ἐπίστευσεν deutlich terminologisch im Sinne von ‚Bekehrung'). Ignatius warnt

vor einer falschen Auslegung des überkommenen G. (Eph. 10, 2; πίστις gegen πλάνη) im doketischen Sinn. Dieser Gefahr gegenüber fordert er auf zur Einheit des G. (Eph. 13, 1; 20, 2). Für die Gemeinden selbst kommt es auf πίστις u. ἀγάπη an (überaus häufig zusammen begegnend, beides nach Staats in martyrologischem Sinn): G. ist der Anfang, Liebe das Ziel des Lebens (Eph. 14, 1: ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη), alles andere folgt daraus. G. ist also nicht eigentlich eine Tugend, sondern die Annahme des in Christus eröffneten Heils, die in der Liebe ihren Ausdruck findet u. sich bewährt (πίστις u. ἀγάπη: Eph. 1, 1; 9, 1; 14, 1; Magn. 1, 1f; 13, 1; Trall. 8, 1; Rom. inscr.; Philad. 11, 2; Smyrn. inscr.; 1, 1; 6, 1; 13, 2).

3. Polykarp v. Smyrna. Auch für Polykarp ist wie für Ignatius Objekt des G. die Christologie (ep. 1, 2f; 8, 2; zu 2, 1 u. 12, 2 vgl. Rom. 4, 24). Es folgt aus diesem G. die Hoffnung auf die eigene (zukünftige) Auferstehung (5, 2). In der Haustafel (ebd. 4, 2/6, 2) ist G. der Maßstab des Handelns (ebd. 4, 2f) entsprechend dem ntl. ἐν κυρίῳ.

4. Didache. Nur beiläufig begegnet das Substantiv πίστις dreimal in der Didache: 16, 2 ,die ganze Zeit eures G.' als die Zeit seit der Bekehrung, G. ist also in Abgrenzung gegenüber Heiden- u. Judentum gemeint. In 16, 5 ist G. das Durchhalten, das zur Rettung führt. Im Eucharistiegebet 10, 2 wird gedankt für γνῶσις, πίστις u. ἀθανασία, ohne daß die Zuordnung dieser drei Größen zueinander klar ist.

5. Barnabasbrief. Ähnlich Did. 16, 2 begegnet in Barn. 4, 9 die Verbindung ,Zeit des Lebens u. des G.'. G. ist das, was das Neue ausmacht gegenüber dem Alten Bund (3, 6; 9, 3; 16, 7); erst im G. ist die Erfüllung des im AT Gesagten da. Inhaltlich wird auch im Barnabasbrief der G. von der Christologie her bestimmt (7, 2, vgl. die Interpretation von Gen. 15, 6 nach Rom. 4, 10/2 in 13, 7); Hab. 2, 4 wird in 6, 2 mit Jes. 28, 16 verbunden u. auf Christus gedeutet. Der G. kommt aus dem Hören (11, 11, vgl. 16, 9: λόγος τῆς πίστεως), seine Helfer (βοηθαί) sind Furcht u. Geduld. Πίστις wird also nicht identifiziert mit ὑπομονή, vielmehr sind Geduld, Furcht, Hoffnung u. Liebe Äußerungen des G. Nach dem Präskript will der Autor den Empfängern zu ihrem G. die Erkenntnis bieten (1, 5); er meint damit im wesentlichen die in der Auslegung des AT gewonnene Schriftgnosis.

6. 2. Klemensbrief. Nur beiläufig begegnen in 2 Clem. Aussagen über den G.: Die Christen sind entsprechend dem schon traditionellen Sprachgebrauch die zum G. Gekommenen (πιστεύειν im Aorist 2, 3, vgl. 15, 3). Es gibt auch für die Christen die Möglichkeit des Nicht-G. (11, 1), ja des Unglaubens (ἀπιστία: 19, 2).

7. Hirt des Hermas. (Lit.: Rößler 11/3). Im Hirten des Hermas bezeichnet G. das Christsein. Es findet sich die übliche Verwendung des Verbums im Aorist im Sinne von ,zum G. kommen' (vis. 3, 6, 1). Objekt des G. ist Gott (mand. 9, 7), der auch überall gemeint ist, wo es πίστις τοῦ κυρίου (mand. 11, 4; sim. 6, 3, 6) bzw. πιστεύειν εἰς τὸν κύριον (mand. 4, 2, 3) heißt. Nur einmal ist von der πίστις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ die Rede (sim. 9, 16, 5; die von Hatch [93 u. Anm. 117] gegebenen Belege sprechen nicht von G. an den Heiligen Geist; 43, 9: ,der vom Geist kommende G.'). Im ersten mandatum ist der G. inhaltlich formuliert als Monotheismus u. Schöpfungs-G., zugrunde liegen hier jüdische Traditionen (vgl. o. Sp. 60): ,Zuallererst glaube, daß Gott einer ist, daß er alles geschaffen u. vollendet hat u. alles aus dem Nichts ins Sein geschaffen hat u. alles umfasst, allein aber unfassbar ist' (mand. 1, 1). Die Christologie hingegen erscheint nicht im Umkreis des Sprachgebrauchs von G. Dieser G. an den einen Gott allein reicht freilich nicht (mand. 10, 1, 4; sim. 8, 6, 3. 10, 3; vgl. sim. 9). Er kann mit ὑπόκρισις (vis. 3, 6, 1) u. mit ἀνομία verbunden sein (vis. 3, 6, 2), vor allem aber ist er bedroht von der διψυχία (vis. 3, 7, 1; 4, 3, 4. 6; mand. 5, 2, 1; 9, 6/12; sim. 6, 2; 9, 21, 2). Der wahre G. bedarf daher eines qualifizierenden Adjektivs wie zB. ὁλοκληρός (mand. 5, 2, 3). Der G. selbst also wird bei Hermas zum Problem, u. zwar nicht in bezug auf seinen Inhalt, sondern auf seine Echtheit im Leben der Christen. Richtiger G. kommt von oben (mand. 9, 11), er ist die oberste der in Katalogen gefaßten Tugenden (vis. 3, 8, 3/7; mand. 8, 1; sim. 3, 2), die ihm folgenden Tugenden unterscheiden den G. vom Unglauben. In Aufnahme der Zwei-Geisterlehre, die auch in Qumran (1 QS 3, 18/4, 14) mit Tugend- u. Lasterkatalogen verbunden ist, wird in mand. 6, 2 die πίστις ausdrücklich durch ihre Tugenden bestimmt.

8. Apologeten. Bei den Apologeten kommen wir im Unterschied zu den bisher behandelten Schriften zu einer Literatur, die sich bewußt der nichtchristl. gebildeten Umwelt verständ-

lich machen will. Die Apologeten greifen dabei mit ihrer Polemik gegen den Polytheismus u. mit ihrer Entfaltung des Bekenntnisses zum einen (Schöpfer-)Gott zurück auf in der jüd. Apologetik entwickelte Topoi. Wie dort (vgl. o. Sp. 63) fehlt ein ausgeprägter Sprachgebrauch von πίστις/πιστεύειν, ein Hinweis darauf, wie wenig der in der jüd.-christl. Tradition entwickelte Sprachgebrauch von G. außerhalb dieser Tradition unmittelbar verständlich war. G. ist auch bei den Apologeten in der Diskussion mit dem Polytheismus kein formaler Begriff in dem allgemeinen Sinne eines G. an die Götter (Athenag. leg. 14, 1 verwendet dafür zB. entsprechend dem griech. Sprachgebrauch νομίζειν; vgl. o. Sp. 51). Freilich begegnen (selten) Wörter der Wurzel πιστ-, doch in einem aus der philosophischen Tradition (Sp. 51/3) verständlichen allgemeinen Sinn von ‚überzeugt sein' (vgl. Athenag. leg. 7, 2, der sich für νοεῖν u. πιστεύειν auf die Propheten beruft); auffällig ist die Verbindung mit der Totenauferstehung (ebd. 36, 1; Tatian. or. 61). Πίστις für das, was die christl. Lehre insgesamt ausmacht, begegnet hingegen im innerchristl. Sprachgebrauch bei Melito (Euseb. h. e. 4, 26, 13: ‚. . . daß du Exzerpte aus dem Gesetz u. den Propheten über unseren Heiland u. unseren ganzen Glauben erhältst . . .'), vielleicht auch bei Athenagoras (leg. 8, 1: λογισμὸς ἡμῶν τῆς πίστεως), doch kann hier πίστις auch speziell die Lehre von der Schöpfung des Alls durch den einen Gott meinen. Melitos Schriften Περὶ πίστεως ἀνθρώπου u. Περὶ ὑπακοῆς τῆς πίστεως αἰσθητηρίων (Euseb. h. e. 4, 26, 2) sind nicht erhalten.

9. Justin. (Lit.: Rößler 13/23). Über diese allgemeinen Beobachtungen zum Sprachgebrauch der Apologeten im allgemeinen hinaus verdient Justin besondere Beachtung. Neben der Verwendung im Sinne von ‚überzeugt sein, meinen' (apol. 1,10,1. 17,4. 18,2) kennt er auch in seinen Apologien die spezifisch christl. Verwendung eines zum G. Kommens in bezug auf Christus (ebd. 1,40,7. 54,3. 56,1 jeweils Χριστός mit Passiv; 50, 12). Die Christen sind die Glaubenden (ebd. 1, 53, 5). Die Frage der Auferstehung der Toten führt Justin auf das Problem von G. u. Erkenntnis (ebd. 1, 19), die Lösung bietet neben dem Hinweis auf das ebenso rätselhafte Werden des Menschen Jesu Wort, daß bei Gott nichts unmöglich sei (Lc. 18, 27). Im Dialog mit dem Juden Tryphon ist G. jedoch einer der zentralen Begriffe der Diskussion von Justins Seite. G. ist das, was die Juden nicht haben, so unter ausdrücklicher Berufung auf Dtn. 32, 20: υἱοί, οἷς οὐκ ἔστι πίστις ἐν αὐτοῖς (dial. 27, 4; 123, 3; vgl. 119, 6; in Dtn. 32, 20 meint 'ᵆmûnah/πίστις ‚Treue'). Dieser G. ist G. an Jesus als den Χριστός (dial. 36, 7f; 40, 1; 42, 4; 45, 4; 54, 1 u.ö.) u. durch Christus G. an Gott: ἡμᾶς τοὺς πιστεύσαντας δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ τῶν ὅλων (ebd. 133, 6, vgl. 30, 2; 83, 4; 92, 4; 116, 3). Justin steht hier deutlich im Bereich des vor allem durch Paulus belegten Sprachgebrauchs (s. o. Sp. 67f); auch hier die Konzentration auf den Tod Jesu u. den Χριστός-Titel. Wie bei Paulus wird auch Abraham u. vor allem der Schriftbeweis mit Gen. 15, 6 für die an Christus Glaubenden in Anspruch genommen (ebd. 11, 5; 23, 4; 92, 3; 119, 5f), wie dort wird das Heil (σωτηρία) allein mit dem G. verbunden (ebd. 91, 4; 94, 2 u.ö.). Das Heilsmittel ist dabei das Blut Christi (ebd. 111, 3). Dieser G. gründet sich auf das, was die Propheten (d.h. das gesamte AT) gesagt haben (ebd. 136, 3, vgl. 7, 2; 89, 3; 139, 5 u.ö.). Erst vom G. her ist das AT verständlich; die Juden verstehen es nicht, da sie nicht sehen, daß das AT von Christus redet. Zu diesem G. kommt es aufgrund der Bekehrung (μετάνοια) u. der mit ihr verbundenen Taufe (vgl. ebd. 14, 1; 138, 3; die Rettung geschieht wie bei Noah durch Wasser, G. u. Holz). G. ist bei Justin kein allgemeiner Begriff (das Reden von einem G. an die Sonne in ebd. 121, 2 ist rhetorisch bedingt durch den Vergleich); er wird ausschließlich als christlicher G. auch gegenüber dem Judentum bestimmt. Die Konzentration auf das Kreuz Christi ist begleitet von weiteren christologischen Aussagen u. von Aussagen über den durch Christus (u. durch ihn allein) eröffneten G. an Gott den Schöpfer.

10. Markion. (Lit.: Harnack 134/7. 296*; Aland 440). Wie für Paulus ist der G. auch für Markion der Gegensatz zum Gesetz. Doch ordnet Markion anders als Paulus G. u. Gesetz verschiedenen Göttern zu. Das Gesetz verlangt sklavischen Gehorsam u. Furcht, der G. befreit davon. Den helfenden G. der ntl. Wundergeschichten versteht Markion als eine solche Selbstbefreiung vom Gesetz (vgl. Tert. adv. Marc. 4, 20, 8/10 u.ö.).

11. Christliche Gnosis. Die große u. einflußreiche Bewegung, die unter der Bezeichnung ‚christliche Gnosis' zusammengefaßt wird, ist in sich keineswegs einheitlich, wie auch die

verschiedene Aufnahme des Themas G. zeigt. Man findet hier die traditionelle Formel einer ‚Rettung der Glaubenden' (Clem. Alex. exc. Theodt. 67, 2), einer ‚Rettung durch G. u. Liebe' (Karpokrates nach Iren. haer. 1, 25, 5 [1, 210 Harvey]). Freilich zeigt der Kontext von Iren. haer. 1, 24, 2 (1, 197f H.), wo eine ähnliche Formulierung Satornils zitiert wird, wie anders G. in gnostischen Texten bestimmt ist: Die Gläubigen sind die, die τὸν σπινθῆρα τῆς ζωῆς ἐν αὐτοῖς haben. So ist der G. für Basilides identisch mit der Erkenntnis Gottes, die der Mensch von Natur aus hat (Clem. Alex. strom. 5, 3, 2; vgl. 2, 27, 2; 2, 10, 1. 3; Herakleon bei Orig. in Joh. 13, 10). Das Pneumatische ist von Natur aus gerettet, das Psychische aber hat nur die Möglichkeit zum G. oder Unglauben (Clem. Alex. exc. Theodt. 56, 3f; 61, 8); zum G. kommen ist die Erkenntnis (Herakleon nach Orig. in Joh. 13, 31), das Eingehen in die Ruhe (ebd. 13, 41. 44), das Leben. ‚Ein heidn. Mensch stirbt nicht. Denn er hat niemals gelebt, daß er sterben könnte. Wer zum G. an die Wahrheit gekommen ist, der hat das Leben gefunden. Und dieser schwebt in Gefahr zu sterben, denn er lebt' (N[ag] H[ammadi] C[odex] II 100, 15/9). Auffällig ist die Rolle der πίστις in der sethianischen ‚Paraphrase des Sêem' (NHC VII 1, 1/49,9; M. Krause: F. Altheim-R. Stiehl [Hrsg.], Christentum am Roten Meer 2 [1973] 2/105; vgl. dazu Wisse), um so mehr, als dieses Thema im Parallelbericht (Hippol. ref. 5, 19/22) fehlt wie auch in anderen Berichten über die Sethianer. Freilich begegnet πίστις nicht in der Kosmologie mit ihrer auch sonst für die Sethianer bekannten Dreiheit von Licht, Finsternis u. Geist, tritt dann aber in der Soteriologie neben das πνεῦμα. Wie dieses gehört sie zum Licht (NHC VII 29, 28/30; 32, 11; 35, 32f u.ö.), der Dämon bemächtigt sich ihrer (ebd. 30, 1/12), wird aber gerade dadurch zu dem, der die Offenbarung des G. herbeiführt (ebd. 30, 27/31). Die πίστις zerstört schließlich die φύσις (ebd. 37, 4; 41, 31/3; 42, 7/17). Πίστις wird hier also zu einem der Namen des Erlösers, u. das ist nicht ohne die Voraussetzung christlicher Überlieferung zu erklären (gegen Wisse 136), in der ja auch etwa bei Paulus πίστις an Stellen steht, wo man Χριστός erwarten könnte (zB. Gal. 3, 23/5). Die Gnostiker können also durchaus auch positiv vom G. reden (vgl. noch in De resurrectione [NHC I 46, 3/24]; dazu R. Haardt: Kairos 12 [1970] 249/51), freilich ist G. dann etwas im Menschen selbst Liegendes, das nicht bezogen ist auf ein vorgängiges Handeln Gottes in Christus (Indiz dafür ist auch der absolute Gebrauch von Substantiv u. Verbum). Andererseits ist es möglich, daß abwertend vom G. geredet wird, wie zB. bei Valentinianern nach Iren. haer. 1, 6, 2 (1, 53f H.) die πίστις den ψυχικοί zugeordnet wird u. diese mit den Kirchenchristen identifiziert werden (vgl. Clem. Alex. strom. 2, 10, 2). Bei den Peraten wird nach Hippolyt (ref. 5, 16, 7) dem G. an Christus ein G. an die Schlange (vgl. Num. 21, 6) entgegengesetzt. Gelegentlich erscheint πίστις als einer der gnostischen Äonen, so zB. bei den Valentinianern nach Iren. haer. 1, 1, 2 (1, 11 H.); vgl. Hippol. ref. 6, 30, 5; Epiphan. haer. 31, 2; Pistis Sophia (GCS 45, 1/254); ‚Wesen der Archonten' (NHC II 87, 7f; 94, 5f; 95, 6); ‚Schrift ohne Titel' (NHC II 98, 13). Die Auseinandersetzung mit der Gnosis u. ihrem G.verständnis bestimmt die weitere Entfaltung des Themas G.

12. Serapion v. Antiochien. Bei Serapion (nach Euseb. h. e. 6, 12, 3/6) begegnet erstmals das für die weitere Entwicklung wichtige Gegensatzpaar ὀρθὴ πίστις gegenüber αἵρεσις.

13. Irenäus v. Lyon. (Lit.: Rößler 24/37; Elze 398/401). Bei Irenäus wird in der Auseinandersetzung mit den Gnostikern G. zum zentralen, seine eigene Bestimmung des Christentums zusammenfassenden Begriff. Zwar kann er auch polemisch sagen, die Lehre der Apostel sei die wahre Gnosis (haer. 4, 33, 8 [2, 262 H.]), doch ist seine eigene Gegenposition von ihm selbst als πίστις/fides bezeichnet, u. zwar in absolutem Sprachgebrauch (zB. haer. 3, 15, 1 [2, 80 H.]: et cum deiecerint aliquos a fide). Gleich haer. 1 praef. (1, 1f H.) beginnt mit einem Zitat aus 1 Tim. 1, 4, durch das die πίστις als das bezeichnet wird, wovon die Irrlehrer ablenken wollen. Gegenüber den Pastoralbriefen ist diese πίστις nun bei Irenäus durch drei eng zusammengehörende Faktoren inhaltlich neu bestimmt: a) das werdende NT, das bei Irenäus erstmals für den Schriftbeweis neben das AT tritt; b) die inhaltlich mit ihm übereinstimmende apostolische Tradition; c) die aus beidem resultierende regula fidei. Damit werden die gnostische Interpretation der Jesus- oder Paulusworte, die Rückführung der gnostischen Lehre auf eigene in die Anfangszeit zurückgehende Überlieferung u. die gnostische Lehre selbst (vor allem in bezug auf ihre Theologie u. ihre

Christologie) zurückgewiesen. Der G. an den einen Gott, der die Welt geschaffen hat, hat seine Formulierung gefunden in der jüd. Apologetik, die sich gegen den heidn. Polytheismus richtet. So begegnet er auch bei den christl. Apologeten. Irenäus stellt aber nun solche Formulierungen gegen die Leugnung der Identität des Weltschöpfers mit dem Vater Jesu Christi bei den Gnostikern (vgl. 2, 10, 4 [1, 274f H.]). Eine ähnliche Neuorientierung läßt sich auch in der Christologie beobachten. Während Justin dem Juden Tryphon gegenüber den Beweis führte, daß Jesus der im AT verheißene Christus sei, geht es Irenäus den Gnostikern gegenüber darum, daß dieser Erlöser leidensfähig gewesen ist u. daß Jesus u. Christus dieselbe Person sind (3, 16/22 [2, 81/109 H.]). Dieser G. an den einen Gott u. den einen Christus (3, 1, 2 [2, 6 H.]) ist das, was die Apostel zunächst gepredigt, dann auch schriftlich überliefert haben, fundamentum et columna fidei nostrae (3, 1, 1 [2, 2 H.] vgl. 1 Tim. 3, 15); er ist κανὼν τῆς ἀληθείας/regula veritatis (1, 9, 4 [1, 88 H.]; 1, 22, 1 [1, 188f H.]; 2, 28, 1 [1, 349 H.]; vgl. H. v. Campenhausen, Die Entstehung der christl. Bibel [1968] 214). Damit ist nicht so sehr der fixierte Wortlaut eines Bekenntnisses gemeint (die Formulierungen sind variabel), als vielmehr die Summe dessen, was den G. ausmacht (vgl. Hägglund 4/19). Dieser G. ist zugleich aber auch Interpretament der Schrift; er ist auch das, was die Tradition überliefert hat (als Beispiele nennt Irenäus in 3, 3, 3f [2, 11/5 H.] dafür den Brief des Klemens u. den Brief Polykarps, die beide diesen G. vermittelt hätten). In einer hypothetischen Argumentation kann Irenäus sogar so weit gehen, daß er sagt: ‚Hätten nämlich die Apostel nichts Schriftliches hinterlassen, dann müßte man eben der Ordnung der Tradition folgen (ordinem sequi traditionis), die sie den Vorstehern der Kirche übergeben haben' (3, 4, 1 [2, 16 H.]), u. er fügt gleich hinzu, daß es bei den Barbaren ja auch so sei (3, 4, 2 [2, 16 H.]). Aus all dem ist schließlich auch selbstverständlich, daß dieser G. für Irenäus zu allen Zeiten u. an allen Orten ein u. derselbe ist (omnium unam et eandem esse fidem [5, 20, 1 (2, 378 H.)]). Was nun die subjektive Seite des G. angeht, so meint Irenäus gegenüber dem Determinismus der Gnostiker, ‚daß der G. ebenso Eigentum des Menschen ist wie sein freier Wille' (4, 37, 5 [2, 289 H.]), wofür er sich auf Mt. 9, 29; 8, 13; Mc. 9, 23 beruft. In seiner nur in armenischer Sprache erhaltenen Schrift ‚Zum Erweis der apostolischen Verkündigung' (TU 31, 1; vgl. Euseb. h. e. 5, 26) geht es Irenäus um die Befestigung des G. (demonstr. 1), um das Festhalten an der Regel des G. (ebd. 3). Die Wahrheit führt zum G., da der G. auf wahrhaften Tatsachen beruht (ebd.). Inhaltlich wird dieser G. als trinitarische ‚Ordnung unseres G.' (ebd. 6) bestimmt. – Bei Irenäus ist in der Auseinandersetzung um das G.verständnis ein entscheidender Punkt erreicht, da bei ihm G. (inhaltlich bestimmt von der zwei- oder dreigliedrigen regula veritatis her) als der Begriff erscheint, der gegenüber den Gnostikern Christentum bezeichnet (implizit ist damit auch die Auseinandersetzung mit Juden- u. Heidentum vollzogen). Es geht bezeichnenderweise nicht um richtigen oder falschen G., sondern um den G. schlechthin. Irenäus nimmt dabei paulinisches Erbe auf (gegenüber der Paulusinterpretation der Gnostiker!), doch ist der Unterschied zu Paulus darin zu greifen, daß für Paulus der den G. konstituierende Inhalt das Handeln Gottes in Tod u. Auferweckung Jesu ist, während Irenäus die Verbindung von erstem u. zweitem Artikel in der Vater-Sohn-Relation sieht u. damit die Soteriologie von der Christologie abrückt.

b. Der Osten. 1. Klemens v. Alexandrien. Auch für Klemens v. Alexandrien ist G. ganz selbstverständlich einer der Grundbegriffe seiner Theologie. Er entwickelt die Bedeutung dieses Begriffs in der Auseinandersetzung mit der Gnosis u. der antiken Philosophie, nicht aber (Méhat 396/8) gegenüber dem Judentum (Lit.: Prümm; Pohlenz 149/55; Camelot; Moingt; Völker, Gnostiker 221/54. 361/81; Osborn 127/45; Chadwick 51/4). Auch Klemens verbindet mit G. keine vorgegebenen formulierten Bekenntnisse (Hägglund 31). Der κανὼν τῆς πίστεως (τῆς ἀληθείας u.a.) ist die gegen die Häresie formulierte Zusammenfassung der christl. Lehre (Méhat 302f). Klemens kennt den traditionellen Sprachgebrauch etwa von εἰς Χριστὸν πίστις (paed. 1, 34, 3); zum G. führt die Unterweisung in der christl. Lehre (ἡ μὲν γὰρ κατήχησις εἰς πίστιν περιάγει [paed. 1, 30, 2]), der Wechsel vom Unglauben zum G. ist μετάνοια, damit verbunden ἄφεσις ἁμαρτιῶν (strom. 2, 11, 2). Nur der G. ist es, der den Zugang zum Christentum ermöglicht (Völker, Gnostiker 222). Damit wird G. für Klemens der zentrale Begriff, den er absichern muß gegen Angriffe

von verschiedenen Seiten. Gegenüber den Valentinianern erklärt er, daß es γνῶσις nicht ohne πίστις geben kann, wie auch umgekehrt der G. γνῶσις voraussetzt (strom. 5, 1, 2); gegenüber Basilides (s. o. Sp. 85) betont er den Entscheidungscharakter des G. (strom. 2, 10, 1. 3; 11, 1f). G. ist gegenüber beiden gnostischen Bestimmungen die freie Annahme der in der Schrift überlieferten Wahrheit, u. zwar, wie Klemens den Gnostikern entgegenhält: der ganzen Schrift, nicht nur einzelner daraus entnommener Sätze (vgl. Hägglund 30/4). Zugleich ist πίστις das, was alle Christen haben (strom. 7, 8, 1: κοινὴ γὰρ ἡ πίστις τῶν ἑλομένων). Damit schafft Klemens sich die Basis für seine eigene Bestimmung des Verhältnisses von πίστις u. γνῶσις: So sehr beide zusammengehören, so sehr die γνῶσις nicht ohne den G. zu haben ist, so ist die πίστις als anfängliche Erkenntnis doch angelegt auf die vollkommene γνῶσις hin. Klemens kann zwar πίστις u. γνῶσις in paed. 1, 27, 2/30, 1 fast synonym gebrauchen, sieht aber doch einen Unterschied zwischen dem gewöhnlichen u. dem vollkommenen G. (in strom. 4, 100, 6 bemerkt Klemens zu 1 Tim. 4, 12: ‚es unterscheidet sich, wie ich meine, die Vollendung des G. von dem gewöhnlichen G.‘). Die πίστις ist zwar Grundlage der γνῶσις (strom. 7, 55, 5; weitere Belege bei Völker, Gnostiker 370_4), doch eben nur Grundlage. Klemens beruft sich dafür öfter auf 1 Cor. 2, 6/3, 12 (Belege bei Stählin: GCS 39, 19f) mit dem Begriff θεμέλιος u. der Gegenüberstellung von νήπιοι u. τέλειοι, γάλα u. τροφή. Dieser schwierige paulinische Textzusammenhang wird von Klemens von Hebr. 5, 13/6, 2 her verstanden, wobei für Klemens Paulus ja auch als Autor des Hebräerbriefs gilt (vgl. Euseb. h. e. 6, 14, 2f). Zum G. gehört also ein Fortschreiten der Erkenntnis, wie damit verbunden eine ethische Vervollkommnung (vgl. strom. 5, 86, 1: ἐργάτις ἀγαθῶν καὶ δικαιοπραγίας θεμέλιος, dasselbe Wort θεμέλιος, das für seine Bestimmung des Verhältnisses von πίστις u. γνῶσις eine Rolle spielt). Doch haben πίστις u. γνῶσις dasselbe Objekt (strom. 5, 1, 1f). Freilich ist die regula fidei nicht eine die γνῶσις normierende Größe; sie ermöglicht es zwar, zwischen richtiger u. falscher γνῶσις zu unterscheiden, doch ist die γνῶσις ihr übergeordnet (Méhat 426). Klemens' Intention entspricht also durchaus der der Gnostiker, doch bestimmt er das Verhältnis von πίστις u. γνῶσις anders als sie. – Dem Problem des G. in seinem Verhältnis zum Verstehen ist (mit einigen Abschweifungen) das zweite Buch der Stromata gewidmet (vgl. dazu die Analyse von Prümm). Von der philosophischen Sprach- u. Denktradition her bezeichnet πίστις ja eine Weise der Annäherung an die Wahrheit, aber doch nur eine, die nicht selbst zur Wahrheit vordringt u. deshalb der ἐπιστήμη unterlegen ist (s. o. Sp. 51/3). Wenn das Christentum, u. gerade auch das von Klemens vertretene, nun πίστις zum Zentralbegriff wählt, muß es sich mit dem Einwand auseinandersetzen, nur eine vorläufige u. begrenzte Annäherung an die Wahrheit zu ermöglichen, nicht aber den Weg zur Wahrheit selber. Klemens ist offenbar der erste, der sich diesem Einwand gestellt hat. Man wird in diesen Passagen nicht nur eine apologetische Verkleidung christlicher Substanz in philosophische Hüllen sehen dürfen (so Völker, Gnostiker 221. 232), sondern mit Prümm (56) das Verdienst des Klemens würdigen können, ‚das große Problem in Angriff genommen zu haben, den Standort des G. im Bereich der möglichen Erkenntnishaltungen festzulegen‘. Der Haupteinwand, mit dem Klemens sich auseinanderzusetzen hat, ist offenbar der, daß der G. eine bloße ὑπόληψις sei, der die ἀπόδειξις fehle (strom. 2, 27, 4). Demgegenüber bestimmt er in seinen Ausgangsdefinitionen den G. von den stoischen Traditionen her (s. o. Sp. 52) als πρόληψις u. συγκατάθεσις (ebd. 2, 8, 4), was mit Hebr. 11, 1 als der Definition des Paulus gerechtfertigt wird. Die πίστις ist also nicht eine einfache εἰκασία (ebd. 2, 16, 1), sondern mit Hilfe des Aristoteles beweist er die Überlegenheit der πίστις über die ἐπιστήμη (ebd. 2, 18, 5). Die ἀρχαί als solche sind unbewiesen u. unbeweisbar Grundlage der ἐπιστήμη (ebd. 2, 13, 4), diese aber sind das, worauf die πίστις beruht (ebd. 2, 14, 1). Der Vergleich mit anderen Weisen des Lernens zeigt, daß die Vorwegnahme der Wahrheit Grundstruktur jeder Art von Erkenntnis ist (ebd. 2, 16, 1f). ‚Dem Logos gegenüber nennt man dieses Verhalten 'glauben'. Dieser G. ist selbst schon 'gnostisch' (erkenntnishaltig), wie auch die Gnosis 'pistisch' (zuverlässig) ist‘ (so Prümms Umschreibung [29] von strom. 2, 16, 2: πιστὴ τοίνυν ἡ γνῶσις, γνωστικὴ δὲ ἡ πίστις; vgl. dazu auch Prümm 29_{22}). Unter Berufung auf Epikur behauptet Klemens, daß im Lernen πρόληψις in κατάληψις umschlage (strom. 2, 16, 3/17, 1). Als Beweis (ἀπόδειξις) gilt das Wort des Herrn (ebd. 2, 25, 3); die πίστις

selbst ist aber die freie Hingabe an dies vorgegebene, in der Verkündigung weiter wirkende Wort (ebd. 2, 25, 1/4). Damit ist G. von Klemens als auch dem Denken nachvollziehbare Haltung behauptet. G. ist Voraussetzung jeder Art von Verstehen, zugleich Grundlage der Wahrheit (ebd. 2, 31, 3), freilich nur als erste Hinneigung zum Heil (ebd. 2, 31, 3), die die γνῶσις vorbereitet, jedoch die richtig verstandene γνῶσις (vgl. ebd. 2, 51, 3). Mit dieser Bestimmung der πίστις als πρόληψις ist es Klemens gelungen, einerseits die Möglichkeit des G. vor der Philosophie seiner Zeit zu rechtfertigen, andererseits den G. als eine Bewegung zu beschreiben (hin zur Vollkommenheit der γνῶσις). Darin begegnet erstmals der Versuch, den G. von seiner anthropologischen Seite her zu reflektieren. Traditionsgeschichtlich zeigt sich dabei die Linie über den Sprachgebrauch des Hirten des Hermas (s. o. Sp. 82; vgl. Völker, Gnostiker 251) zum Hebräerbrief (s. o. Sp. 75/7) u. einem von dort her verstandenen Paulus u. bis zu Philon v. Alexandrien (s. o. Sp. 63). Wie im Hebräerbrief ist Christus nicht das, worauf sich der G. richtet, sondern für Klemens ist Christus, trotz der Aufnahme traditioneller kerygmatischer Sprache, der, der diese πίστις vermittelt hat; vgl. die bezeichnende Formulierung ‚an den Logos u. durch ihn glauben‘ (strom. 4, 157, 2). Wie für Philon ist die πίστις Mutter der Tugenden (ebd. 2, 23, 5; vgl. Méhat 366).

2. Origenes. (Lit.: Völker, Vollkommenh. 77/85; Koch 86/9; Wickert 168/77). Stärker als Klemens bestimmt Origenes die πίστις inhaltlich von der überlieferten Christologie her. Selbstverständlich findet sich auch bei ihm der traditionelle Sprachgebrauch von πιστεύειν/πίστις εἰς τὸν θεόν (in Jer. hom. 4,2 u. ö.) u. εἰς Χριστόν (c. Cels. prooem. 4 u.ö.). Eine trinitarisch angelegte Inhaltsbestimmung des G. bringt Origenes zB. in Joh. comm. 32, 16; der erste Artikel ist dabei Zitat des ersten mandatum aus Hermas (s. o. Sp. 82). Dieser G. dient der Abgrenzung gegenüber anderen, aus der Sicht des Origenes, häretischen Bestimmungen. So wendet er sich gleich im Anschluß an diese Stelle gegen andere Auffassungen über das Verhältnis von Gotteslehre u. Christologie (vgl. in Rom. 6, 7 [220 Scherer] gegen Markion; in Joh. comm. 20, 30). Die Disputation mit dem (arabischen) Bischof Herakleides in Bostra (aus den Tura-Funden [SC 67]) gibt einen Einblick in die nicht nur literarische Tätigkeit des Origenes auf dem Gebiet der theologischen Auseinandersetzung (vgl. Euseb. h. e. 6, 33, 3; 6, 36). Es geht um die πίστις des Herakleides (Orig. dial. 1, 2), τὸ πῶς πιστεύει (1, 3). Herakleides betont seine Übereinstimmung mit der Schrift u. der Überlieferung (καὶ ἐγὼ πιστεύω 1, 6), indem er aus Joh. 1, 1/3 ein christologisches Bekenntnis entwickelt (1, 7/15). Auf die erste Frage des Origenes antwortet er: Ἀρέσκει· οὕτω κἀγὼ πιστεύω. Das πῶς πιστεύειν bezieht sich also auf den richtig verstandenen Inhalt des G. In der, ebenfalls nicht nur literarisch geführten (vgl. c. Cels. 1, 55; 2, 31), Auseinandersetzung mit Juden bestreitet Origenes ihnen mit dem G. an Christus auch G. überhaupt (in Jer. hom. 9, 1f; c. Cels. 3, 1). Πίστις ist für ihn gegenüber dem Heidentum wie dem Judentum das, was das Christentum ausmacht. In seiner Schrift gegen den Ἀληθὴς λόγος des Kelsos finden sich in diesem Sinne sowohl der absolute Gebrauch von πίστις (vgl. ebd. 7, 46: οἱ ἔξω τῆς πίστεως 5, 18; 8, 73) als auch nähere Bestimmungen wie πίστις τῶν ἐκκλησιῶν (ebd. prooem. 1); πίστις Χριστιανῶν (ebd. 1, 19), ‚unser G.‘ (ebd. 3, 17. 40). Doch auch Kelsos kennt die Bezeichnung des Christentums als πίστις, sofern sich sein Werk wirklich aus der Gegenschrift des Origenes rekonstruieren läßt (ebd. 1, 9; 3, 14. 38f; 6, 7; 4, 6: πιστεύοντες/ἀπιστοῦντες). Er wirft ihm gerade den πίστις-Charakter vor: es fordere G., wo Platon Beweise biete (ebd. 6, 8/10); Origenes nimmt in seiner Erwiderung den schon bei Clem. Alex. (o. Sp. 90) begegnenden Gedanken auf, daß alle μάθησις auf einer vorgängigen πίστις beruhe (ebd. 1, 10f: van Winden 207/13), doch verwendet er ihn nur polemisch zur Relativierung aller Erkenntnisbemühung, ohne wie Klemens auf diesem Wege positiv die christl. Erkenntnis als πίστις zu charakterisieren. Hier zeigt sich bei Origenes eine gegenüber der bisherigen christl. Sprache neue weitere Verwendung von G., indem er πίστις/πιστεύειν nicht mehr exklusiv für die christl. Verkündigung gebraucht, sondern für die Annahme jeglicher philosophischer oder religiöser Lehre (c. Cels. 1, 13: die Platoniker glauben an die Unsterblichkeit der Seele; ebd. 3, 38: G. an den Antinoos im Gegensatz zum G. an Jesus; ebd. 3, 22: ‚Die Griechen haben geglaubt, daß die Götter aus Menschen entstehen‘). Die Wahrheit des Christentums liegt nicht darin, daß es πίστις, sondern daß es die bessere πίστις ist (synonym

mit πίστις verwendet Origenes in diesem Sinne δόξα [ebd. 6, 40]; τῶν Χριστιανῶν λόγος [ebd. 3, 81]). Für Origenes steht in der Auseinandersetzung mit Kelsos also G. gegen G. (vgl. ebd. 3, 24), u. die Überlegenheit des christl. G. gegenüber dem philosophischen u. dem heidn.-religiösen nachzuweisen ist sein Ziel. Er greift dafür zurück auf den Altersbeweis (in polemischer Umkehrung des von Kelsos eingeschlagenen Verfahrens) u. betont die größere Glaubwürdigkeit der christl. πίστις gegenüber den Mythen der Griechen, da die πίστις der Christen in Übereinstimmung mit den κοιναὶ ἔννοιαι stehe (ebd. 3, 40). Diese Auseinandersetzung mit der Philosophie kann bei Origenes also anders als bei Clem. Alex. (s. o. Sp. 89/91) nicht von der πίστις selbst her geführt werden, da der exklusiv christl. Charakter der πίστις preisgegeben ist. Origenes setzt sich in der Auseinandersetzung auch ab von Äußerungen einer ψιλὴ πίστις (ebd. 5, 20), auf die Kelsos seine Polemik im wesentlichen richtete, obwohl er sie zugleich verteidigt als Zeichen des nicht-elitären Charakters des Christentums (ebd. 1, 9). Der G. bedarf wie die philosophische Bemühung der Überprüfung (ἐξέτασις [ebd. 1, 9; 4, 54; u.ö.]). G. ist insofern auch für Origenes ein Anfangsstadium, das weiterer Erkenntnis bedarf (auch Origenes hat wie Clem. Alex. eine Vorliebe für 1 Cor. 2, 6/3, 10). Doch hat er das Verhältnis von πίστις u. ἐπιστήμη, von πίστις u. γνῶσις nirgends wirklich thematisch entwickelt. Zu Joh. 2, 21f gibt er die Unterscheidung zwischen der ψιλὴ πίστις u. dem κυρίως πιστεύειν (in Joh. comm. 10, 43), zu Joh. 2, 23 die Parallele zwischen πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ u. πιστεύειν εἰς αὐτόν (in Joh. comm. 10, 44). Im G. selbst gibt es einen Fortschritt, der vermittelt wird durch die Erkenntnis der Schrift (c. Cels. 3, 33). Fallen in Joh. comm. 10, 43 πίστις u. γνῶσις fast zusammen, so stellt Origenes sie ebd. 19, 3 gegeneinander: ‚etwas anderes ist es, Gott zu erkennen, als einfach an Gott zu glauben‘ u. ‚es unterscheidet sich nämlich sehr vom bloßen Glauben, im Glauben erkannt zu haben‘ (es folgen 1 Cor. 12, 8f). Zwischen diesen beiden Sätzen begründet er seine Unterscheidung von πίστις u. γνῶσις mit einem Verweis auf Jesu eigenes Wort Joh. 8, 31f. Die πίστις als ψιλὴ πίστις ist der Ausgangspunkt für die Erkenntnis (vgl. princ. 1 prooem. 2; c. Cels. 7, 44). Schon dieser schlichte G. gelangt, vom Geist Gottes geführt, zu einem vergleichsweise hohen Maß philosophischer Erkenntnis (Wickert 170f). Was über den G. der ἁπλούστεροι hinausgeht, ist die Erforschung der im G. erschlossenen Wahrheit, die ἐξέτασις τῶν πεπιστευμένων (vgl. die Auseinandersetzung mit Kelsos' Vorwurf c. Cels. 1, 9); die πίστις als Annahme der Verkündigung von Christus als dem Sohn des Vaters aber bleibt dieselbe. Dieser G. ist dabei nicht dem Menschen von Natur aus mitgegeben; im Unterschied zur natürlichen Anlage zu den Kardinaltugenden gibt es im Menschen keine Veranlagung zum G. daran, daß Jesus der Christus Gottes ist (in Rom. 5, 4 [152, 14/6 Sch.] zu Rom. 3, 21/4; vgl. ebd. 6, 5 [204, 11 Sch.] zu Rom. 4, 16f). Der G. an Christus, u. nur er führt zum G. an den Vater (ebd. 5, 4 [154, 7f Sch.]; 5, 5 [162, 11f Sch.]: ‚der an Jesus glaubt u. durch Jesus Gott glaubt‘). Wie bei Klemens laufen die Aussagen über das Verhältnis von G. u. Ethik denen über das Verhältnis von G. u. Erkenntnis parallel (vgl. dial. 9, 5f: ‚wie wir glauben u. erkennen u. wie wir leben‘; vgl. 8, 20. 26; 9, 1/3. 10f: φρόνημα/πρᾶξις; 16f: πίστις/πρᾶξις). Auch hier gibt es eine vom anfänglichen G. ausgehende Bewegung: ‚zum Glauben gehört die Unterweisung, zur Hoffnung das Fortschreiten, zur Liebe die Vollendung‘ (in Rom. 6, 6 [212, 14/214, 1 Sch.]). – Bei Origenes zeigt sich also ein Verständnis von G., das zunächst ganz bezogen ist auf die Christologie, polemisch verteidigt wird gegen den philosophischen G., schließlich abgesichert wird gegen andere christl. Interpretationen. Der G. ist sich selbst aber nicht genug, sondern drängt auf Vervollkommnung in der Erkenntnis wie in der Ethik. Während bei Clem. Alex. (o. Sp. 88/91) jedoch G. u. Erkenntnis in Wechselbeziehung zueinander stehen, kommt es bei Origenes gerade durch seine relativ positiven Aussagen über die ψιλὴ πίστις zu einem Nebeneinander; πίστις u. γνῶσις bezeichnen nun zwei Stufen des Christentums, die zwar je für sich bestehen können, von denen aber die γνῶσις die im Christentum eigentlich gemeinte ist.

3. Dionysius v. Alexandrien. Die überlieferten Reste des Werks von Dionysius v. Alexandrien enthalten keine thematische Reflexion über den G. Doch zeigen sie eine Verwendung von πίστις/πιστεύειν, die vermutlich den kirchlichen u. theologischen Sprachgebrauch seiner Zeit widerspiegelt. Über Novatian urteilt er: ‚Er hat das hl. Taufbad ab-

getan u. den G. u. das Bekenntnis, die ihm vorangehen, verkehrt' (Euseb. h. e. 7, 8), den Sabellianern wirft er βλασφημία in bezug auf die Gotteslehre, ἀπιστία in bezug auf die Christologie u. ἀναισθησία in bezug auf die Lehre vom Hl. Geist vor (edb. 7, 6). Πίστις ist hier Irrlehrern gegenüber die Überlieferung u. Lehre der Kirche. So will er auch der πίστις folgen, nicht der eigenen Überlegung (λογισμός), was die Kanonizität der Apc. betrifft (ebd. 7, 25, 5). An Christen, die während einer Seuche in Alexandrien Kranken geholfen haben, rühmt er ihre große Frömmigkeit (εὐσέβεια) u. ihren starken G. u. stellt sie Märtyrern gleich (ebd. 7, 22, 8). Bei Nepos, dem Gegner in seiner Schrift Περὶ ἐπαγγελιῶν, erwähnt er rühmend dessen πίστις (= Festhalten an der Rechtgläubigkeit, oder: Unerschütterlichkeit in Verfolgungen?), seinen Fleiß, seine Beschäftigung mit der Schrift u. seine Dichtungen (ebd. 7, 24, 4). Im Verhör vor Heiden wird πιστ- nicht gebraucht, sondern προσκυνεῖν, σέβεσθαι (ebd. 7, 11, 8f), ein Hinweis auf den Unterschied zwischen innerkirchlichem u. allgemeinem Sprachgebrauch.

4. Gregorios Thaumaturgos. Gregors expositio fidei (PG 10, 983/8) ist ein trinitarisches Bekenntnis im Sinne der regula fidei.

5. Synode v. Antiochien 268 nC. Die Texte, die von der Verurteilung der Lehren des Paulus v. Samosata berichten, zeigen in offiziellen Dokumenten die Bestimmung der πίστις als rechtgläubiges Bekenntnis (Euseb. h. e. 7, 30, 2/17). Der Zweck eines solchen Bekenntnisses wird im Hymenäusbrief angegeben: ,den G. festzustellen, den wir seit Beginn empfangen haben u. besitzen, der überliefert worden u. festgehalten ist in der katholischen u. heiligen Kirche bis heute aus der Nachfolge von den seligen Aposteln, die Augenzeugen u. Diener des Wortes gewesen sind, der verkündigt ist von Gesetz u. Propheten u. dem NT' (M. J. Routh, Reliquiae sacrae[2] 3 [Oxf. 1846] 289, 15/290, 6; es folgt ein gegen Paulus v. Samosata formuliertes Bekenntnis). Die Berufung auf die apostolische Überlieferung u. die Übereinstimmung der ganzen Kirche machen das Kriterium gegenüber dem Ketzer aus, der beides auch für sich beansprucht. Die eigentliche Differenz liegt also im Inhalt des jeweils als πίστις Formulierten; doch gibt es nun Instanzen, die die πίστις als Konsensus formulieren wollen, u. die Form der regula fidei erhält damit eine neue Qualität.

6. Eusebius v. Cäsarea. Eusebius zeigt keine eigene Bestimmung des G., so sehr er an der inhaltlichen Fixierung des nizänischen Bekenntnisses beteiligt gewesen ist (vgl. Campenhausen, Bekenntnis Eusebs), u. so sehr er teils im Anschluß an seine Quellen, teils in eigener Formulierung die πίστις von Märtyrern rühmen kann (zB. h.e. 7, 15, 5).

c. Der Westen. 1. Tertullian u. Minucius Felix. Mit Tertullian begegnet erstmals ein original lateinisch schreibender Theologe, bei dem also das, was G. heißt, sich im sprachlichen Umkreis von credere/fides zeigt. Freilich ist die Äquivalenz von πιστεύειν/credere u. πίστις/fides bereits vorgegeben, aber gerade nicht von einem religiösen Sprachgebrauch her (vgl. o. Sp. 54f). Ihren Bedeutungsinhalt erhalten credere u. fides für die christl. Autoren, vermittelt durch die lat. Bibelübersetzungen, von der griech.-sprachigen christl. Tradition, auch wenn diese durch den Übergang in die lat. Sprache nun ein etwas anderes Bezugsfeld erhält. – Das läßt sich für die frühe Zeit außer bei Tertullian auch im Dialog Octavius des Minucius Felix beobachten. Wie in der griech. apologetischen Tradition (vgl. o. Sp. 82f) fehlt hier ein ausgeprägter christl. Sprachgebrauch von G. fast ganz: nur Min. Fel. Oct. 40, 4 credere im Sinne von Bekehrung als Reaktion des Caecilius (vgl. ebd. 40, 1f) u. ebd. 31, 8 im Anschluß an ntl. Wendungen: consortes fidei ... spei coheredes. – Ebenso fehlt in den apologetischen Schriften Tertullians ein solcher Sprachgebrauch fast ganz; beherrschend sind hier gerade in der Selbstdarstellung des Christentums Wörter wie colere (apol. 17, 1), religio (ebd. 16, 14: religionis nostrae; 39, 1: christianae factionis). Daneben stehen dann auch Formulierungen wie: in Christo Deum credimus (ebd. 23, 18) oder: cognoscetis, qui sit vere Deus, et an ille et an unicus, quem christiani profitemur, et an ita credendus colendusque, ut fides, ut disciplina disposita est christianorum (ebd. 23, 11). Vom Judentum grenzt Tertullian das Christentum dadurch ab, daß die Juden noch immer den Messias erwarten u. nicht glauben, daß er schon gekommen ist (ebd. 21, 15). Anders als bei Justin (o. Sp. 83f) spielt aber in der ausdrücklichen Auseinandersetzung mit den Juden (auch bei Tertullian wohl keine nur literarische Auseinandersetzung; vgl. adv. Iud. 1, 1) die Frage des G. eigentlich keine Rolle (nur ebd. 8, 12 im Anschluß an Dan. 9, 26: ,ver-

geben sind die Sünden, die durch den G. an den Namen Christi allen, die an ihn glauben, nicht angerechnet werden'). Was G. für Tertullian heißt, wird vielmehr sichtbar in der innerkirchlichen Auseinandersetzung mit Häretikern u. in seinen katechetischen Schriften. Gegen die Häresie (haeresis als Lehnwort, vgl. Janssen 113) stellt Tertullian die fides (praescr. 1, 1; 2, 2. 8; 3, 5f; 4, 7: qui in haeresin fidem demutant, u.ö.). Die Häretiker haben keine fides; fides ist vielmehr die Position, die Tertullian gegen sie beansprucht (vgl. Beck 51/7; Hägglund 19,29; R. Braun 443/54; Wickert 159/68). Sie ist greifbar in der regula fidei (bzw. Dei, absoluta regula; vgl. dazu v. Campenhausen, Entstehung aO. [o. Sp. 87] 333/5). Auf den Satz: regula est autem fidei (praescr. 13, 1; vgl. 14,4: fides in regula posita est) folgt ein zweigliedriges G.bekenntnis, das aber nicht einfach mit einer vorgegebenen Formel identisch ist (so mit Recht Hägglund). Wie bei Irenäus (vgl. o. Sp. 86f) u. Clem. Alex. (o. Sp. 88f) ist die regula fidei die Summe dessen, was Christus selbst gelehrt hat, was die Apostel überliefert haben u. was in der apostolischen Tradition der Kirche weitergegeben worden ist (ebd. 6, 3f; 21, 4; 37, 1). Sie ist damit auch einerseits Summe der Schrift, andererseits zugleich die richtige Interpretation der Schrift: ubi enim apparuerit esse veritatem disciplinae et fidei christianae, illic erit veritas et scripturarum et expositionum et omnium traditionum christianarum (ebd. 19, 3; zum Schriftverständnis Tertullians vgl. Kuss, Hermeneutik). Was diese fides gegenüber den ,neuen Lehren' der Häretiker (vgl. praescr. 4, 5) auszeichnet, ist ihr göttlicher Ursprung, ihre Priorität u. ihre Totalität (Hägglund 21); hinzufügen könnte man auch bei Tertullian noch den Gesichtspunkt der Einheit (vgl. praescr. 20, 8f). Ihre Totalität, d.h. Ausschließlichkeit, wird von Tertullian in praescr. ab cap. 14 ausgeführt: Alle Wahrheit ist bereits in der regula fidei erschlossen (ebd. 14, 5: aufhören muß die Neugier, ‚gegen die Regel nichts zu wissen, heißt alles wissen'; vgl. 7, 13: ,wenn wir glauben, begehren wir nichts darüber hinaus zu glauben'). Der G. braucht keine neue Offenbarung u. keine neue Lehre; er ist von vornherein in seiner Totalität in der regula enthalten. Anders als bei Clem. Alex. u. Origenes (o. Sp. 88/91 u. 91/4) ist der G. also nicht ein Anfangsstadium, das aus sich selbst notwendigerweise den Weg zur Erkenntnis freisetzt, sondern in sich selbst der Gegensatz zum gnostischen Erkenntnisweg. Da Tertullian die Philosophie für die Häresie verantwortlich macht (ebd. 7), ist für ihn der Weg einer christl. Gnosis ausgeschlossen. Zwar ist der Satz: credo quia absurdum apokryph, doch findet sich immerhin die Formulierung: credibile est, quia ineptum est, ... certum est, quia impossibile (carn. 5; vgl. dazu Labhardt 177/9; Décarie 30; Wickerts Darstellung 159/68 hängt im ganzen zu sehr an der Fixierung auf die Formel: credo quia absurdum). Es geht um die entschlossene Übernahme des in der regula fidei ja nicht nur Gelehrten, sondern auch Verkündigten, das diesen Totalitätsanspruch in sich selbst trägt. Diese fides hat ihre eigene Vernunft, die sich auf die regula ausrichtet; eine Schrift wie De baptismo dient dazu, den G. zu befestigen durch Darlegung der Gründe für die Taufpraxis der Kirche, damit der G. den Versuchungen durch andere Meinungen entgegentreten kann (non erit otiosum digestum istud, instruens tam eos qui cum maxime formantur, quam et illos qui simpliciter credidisse contenti, non exploratis rationibus traditionum intemptatam probabilem fidem per imperitiam portant [bapt. 1]). Tertullian behauptet die Notwendigkeit der Taufe gegen den Einwand, Abraham sei ja auch nicht getauft worden, damit, daß der G. gegenüber der nuda fides Abrahams an Umfang zugenommen habe; wie Geburt, Passion u. Auferstehung Jesu hinzugekommen sind, so auch das Sakrament der Taufe als vestimentum quodammodo fidei quae retro erat nuda (ebd. 13). Die Taufe ist Teil der regula fidei als der verbindlichen Lehre. Das Heil hängt an der Taufe, freilich ist sie nicht Garantie des Heils (ebd. 10). Auf der Seite des Glaubenden gibt es schwachen u. starken, wahren u. geheuchelten G. Sieht man von den eigenen Akzenten Tertullians ab, so zeigt sich trotz des Wechsels in eine neue Sprache u. trotz der geographischen Unterschiede eine erstaunliche Konstanz sowohl im Sprachgebrauch als auch in den davon gedeckten Traditionen gegenüber den im Osten zu findenden Bestimmungen des G. Diese Traditionen aufgreifend vertritt Tertullian rigoros die Totalität des G., diffamiert den Erkenntnisweg der Philosophie u. der Gnosis, zeigt aber selbst die ratio, die die fides besitzt.

2. Hippolyt. Auch Hippolyt beruft sich in seiner ,Widerlegung aller Häresien' auf den G. Der κανὼν τῆς ἀληθείας (ref. 10, 5, 2; vgl.

10, 6, 1: ὁ περὶ ἀληθείας λόγος) wird den Irrlehren entgegengestellt. Inhaltlich entfaltet ist er in ebd. 10, 32f (vgl. 20, 33, 13: τοιαύτη ἡ κατ' ἡμᾶς πίστις; 10, 34, 1: τοιοῦτος ὁ περὶ τὸ θεῖον ἀληθὴς λόγος) als Bekenntnis zu Gott u. seinem Logos. Die Kirche verdankt ihn dem Heiligen Geist, den zuerst die Apostel empfingen u. den sie den Rechtgläubigen (τοῖς ὀρθῶς πεπιστευκόσιν) weitergegeben haben (ebd. 1 praef. 6). Das in seiner Echtheit umstrittene Fragment bei Eusebius (h. e. 5, 28, 13/9) stellt ebenso die Richtschnur des alten G. (πίστεώς τε ἀρχαίας κανών) der Häresie gegenüber; der G. findet seinen Beweis in der Schrift, die vom Heiligen Geist inspiriert ist u. in der kirchlichen Tradition weitergegeben wird. Hinter der Polemik dieser Stelle wird eine Gruppe erkennbar (vgl. dazu Walzer 75/86), die in Rom etwa zur gleichen Zeit wie im Osten Clem. Alex. (o. Sp. 88/91) u. Origenes (o. Sp. 91/4) G. u. philosophische Erkenntnis zu verbinden sucht u. sich wie Origenes um die Textkritik der heiligen Schriften bemüht (ebd. 5, 28, 16/9).

3. Dionysius v. Rom. Dionysius verurteilt in seinem Brief an Dionysius v. Alexandrien die Lehre der Sabellianer, zu glauben sei an die Einheit der drei Personen (ἀλλὰ πεπιστευκέναι εἰς . . . [PG 25, 465]).

4. Novatian. Novatians unter dem Titel De trinitate überlieferte Schrift könnte im Anschluß an eine zusammenfassende Formulierung des Autors De fide vera heißen (trin. 173: quod ita se habeat fides vera). Sie beginnt mit dem G. an Gott den Vater (ebd. 1/45); es folgen der große Mittelteil über die Christologie (ebd. 46/162), ein kurzer Abschnitt über den G. an den Heiligen Geist (ebd. 163/72) u. die Schlußkapitel über die Einheit Gottes (ebd. 173/93). Zweck des Buches ist es, die regula veritatis (ebd. 1. 16. 61. 95. 121. 170, vgl. 91. 92. 146) gegenüber den Häresien darzustellen; sie gibt den G.inhalt an: ‚es ist also zu glauben entsprechend der vorgeschriebenen Regel' (ebd. 92; vgl. 61; dagegen die Häretiker, ‚die den rechtmäßigen G. verlassen haben' [ebd. 142]). Der heilige Geist bringt die Lehre zur Entfaltung (ebd. 170); diese Lehre wird an der Schrift ausgewiesen (vgl. zB. ebd. 173). Fides u. credere bezeichnen den richtigen G.inhalt; parallel stehen die Wörter (ag)noscere, scire, venerari u.a. In den wahrscheinlich von Novatian verfaßten Briefen der röm. Gemeinde an Cyprian bezeichnet fides das Verhalten der Märtyrer (ep. 30 u. 36 ad Cypr. [CSEL 3, 2, 549/56. 572/5]), ebenso in trin. 172: Der heilige Geist zeigt in den Märtyrern die beständige Treue zur Religion (constantem fidem religionis ostendit). In trin. 32 spricht Novatian von fidei tempus, bezogen auf die Zeit des Verfassers von Ps. 138.

5. Cyprian. Auch Cyprian in seinen eigenen Briefen spricht von der fides der Märtyrer (vgl. vor allem ep. 10; vgl. laps. 7. 20. 28); er verweist dafür u.a. auch auf das Beispiel der drei Männer im Feuerofen (ep. 6, 3f; vgl. o. Sp. 59f). Daneben steht in seinen Briefen aus der Zeit des Ketzertaufstreits die antihäretische Bestimmung der fides als rechtgläubiges Bekenntnis (ep. 73, 4. 9). Es fehlt bei Cyprian eine eigene thematische Reflexion über den G. In seiner Schrift über die Einheit der Kirche kann die Einheit des G. als Argument für die Einheit der Kirche erscheinen (unit. eccl. 4. 6. 23; vgl. Eph. 4, 5, dort in 4 aufgenommen). Die Klage über das Fehlen des G. (mort. 6) meint G. als Festhalten an der Verheißung. In der Auseinandersetzung mit den Juden werden die Schriftstellen Jes. 7, 9; Joh. 8, 24; Hab. 2, 4; Gen. 15, 6; Gal. 3, 6f zitiert (testim. 1, 5); in den apologetischen Schriften tritt entsprechend dieser Tradition die Verwendung von fides zurück.

6. Laktanz. Auch Laktanz kennt die spezifisch christl. Verwendung von fides im Zusammenhang der Märtyrersprache (epit. 49 [54], 5; daneben fortitudo [mort. pers. 16, 4]) u. des G. als Bekenntnis (credere in Deum zB. epit. 37 [42], 9; credere in Christum zB. inst. 4, 19, 11; antihäretisch: ira 2, 6). Freilich begegnet sie nur beiläufig; die leitende Begrifflichkeit ist nicht primär die der christl. Tradition, sondern die der lat. religiösen Sprache: religio, cultus, observatio u.a. Das gilt auch für die von Laktanz zitierten Edikte von Nikomedien u. Mailand (mort. pers. 34. 48). Die religio (vgl. dazu Wlosok bes. 184/90) ist dem Menschen im Unterschied zum Tier gegeben (ira 7, 12). Die fides, von der der Name fideles hergeleitet wird (epit. 61 [66], 1), ist die Treue, wie der Vergleich mit der Treue zur Ehefrau (61 [66], 6) zeigt. Daß religio der Oberbegriff ist (zu ihr gehört die iustitia [ira 7, 13; 14, 4]), wird daran sichtbar, daß fides (Treue) hier nur als Teil der iustitia definiert ist. Es zeigt sich also auch in der Verwendung von fides, wie stark Laktanz der apologetischen Tradition verpflichtet ist; inhaltlich ist religio, wie bei keinem anderen zuvor

fides/πίστις, als anthropologische Gegebenheit vorausgesetzt. Der christl. G. ist die, freilich allein richtige, Verwirklichung dieser religio.

d. Rückblick. Blickt man zurück auf die Entwicklung des G.verständnisses in den ersten drei Jh., dann zeigt sich, daß das Reden vom G. in drei großen Zusammenhängen begegnet.

1. Glaube u. regula fidei. Hier ist die Linie aufgenommen, die im NT vor allem in der von Paulus aufgegriffenen Tradition begegnete, in der G. von seinem Inhalt her bestimmt war. (Lit.: vor allem Hägglund; Hanson; Mitros; Kelly 66/102). Der Inhalt des G. wird gegenüber dem Judentum entwickelt in dem Bekenntnis zu Jesus als dem von Gott gesandten Messias (vgl. vor allem Justin, o. Sp. 83 f). Gegenüber der innerchristl. Häresie bestimmt die regula fidei den G. als Bekenntnis zu Jesus als dem Sohn des Schöpfergottes, der gelitten hat u. gestorben ist. Im Sinne der Grundfrage des G. (vgl. o. Sp. 58 f) geht es gegenüber den Gnostikern dabei darum, ob der G. bezogen bleibt auf die Erfahrung der Welt als Schöpfung oder diese preisgibt zugunsten einer anderen Welt. Diese theologische Auseinandersetzung findet nach der Konstantinischen Wende ihre Fortsetzung in den verbindlich formulierten kirchlichen Bekenntnissen des 4. Jh. mit ihren jeweils mit credo/πιστεύω eingeleiteten drei Artikeln, die nun nicht mehr wie die alte regula fidei jeweils neu entworfen werden, sondern als Grundlage der theologischen Argumentation vorausgesetzt sind. Die ausführlichste Darstellung des G. in diesem Sinne ist bis dahin Novatians Schrift De trinitate (vgl. o. Sp. 99 f).

2. Glaube u. Martyrium. Anknüpfend an die Linie, die sich im NT vor allem im Hebräerbrief findet, gewinnt G. (im Sinne von G.-treue) seine Bedeutung als Bezeichnung der Standhaftigkeit der Märtyrer. Es löst damit die ältere Charakterisierung als ὑπομονή (so Mart. Polyc. 3, 1; 19, 2 [4. 16 Musurillo]; Brief der Gemeinden von Lyon u. Vienne: Euseb. h. e. 5, 1, 6. 27. 45) ab (vgl. vor allem Pass. Perp. 1, 1; 20, 4; 21, 2 [106. 128 Mus.], hier auch credere als Bekehrung 16 f [124 Mus.]). Das ist freilich innerkirchlicher Sprachgebrauch; in den Verhören der Märtyrerakten fehlt diese Begrifflichkeit von G. ebenso wie weitgehend in den sich gleichfalls an eine heidn. Öffentlichkeit richtenden apologetischen Schriften. Der spezifisch christl. aus der atl.-jüd. Tradition kommende Sprachgebrauch von G. mußte hier unverständlich erscheinen.

3. Glaube u. Erkenntnis. In der Auseinandersetzung mit der philosophischen Erkenntnistheorie greift allein Clem. Alex. (o. Sp. 90) positiv die Kennzeichnung der christl. Tradition als G. auf. Bereits Origenes (o. Sp. 93) verallgemeinert diesen Begriff so sehr, daß er nicht mehr das Spezifische des Christentums bedeuten kann. Bei Laktanz tritt religio an diese Stelle (o. Sp. 100 f), hier aber weniger erkenntnistheoretisch denn als anthropologische Größe. Die Gegenposition zu Klemens u. Origenes vertritt Tertullian (o. Sp. 97 f), für den es keine Verbindung zwischen fides u. ratio gibt, sondern nur ihre fundamentale Unterscheidung. Innerkirchlich gesehen (vgl. dazu Lebreton) geht es bei der Frage von G. u. Erkenntnis darum, ob die Gemeinde eine Einheit ist, weil der G. sie eint, oder ob sich aus verschiedenen Erkenntnisstufen des G. auch verschiedene Gruppen in der Gemeinde ergeben. Nach außen hin geht es um die Legitimität des Anspruchs des G. auf die Wahrheit in Konkurrenz zum Wahrheitsanspruch der Philosophie.

III. Nach der Konstantinischen Wende. a. Der Osten. 1. Apophthegmata patrum. In dieser Überlieferung tritt das Thema G. fast ganz zurück. Eine Definition des G. als Demut u. Barmherzigkeit findet sich in Apophth. patr. Poem. 69 (PG 65, 337): πίστις ἐστὶν ἐν ταπεινοφροσύνῃ διάγειν καὶ ποιεῖν ἔλεος. Apophth. patr. Eupr. 1 (ebd. 172) ruft zum Vertrauen auf Gott auf, der Zeichen tun kann.

2. Alexander v. Alexandrien u. Arius. Alexander entfaltet seine Lehre gegen Arius, indem er vom NT her gegen ihn argumentiert (vgl. seine Lehrbriefe bei Theodrt. h.e. 1, 4; Socr. h.e. 1, 6; Gelas. Cyz. h.e. 2, 3). Arius' eigenes G.bekenntnis ist mehrfach überliefert (zB. bei Epiph. haer. 69, 7). Die Auseinandersetzung mit Arius wird die weitere Entfaltung des G.inhalts bestimmen, doch ohne daß man in der Frühzeit auf das gegen ihn gerichtete Nizänum zurückgreift.

3. Athanasius v. Alexandrien. In den apologetischen Schriften Contra gentes u. De incarnatione (vgl. auch die in dieser Tradition stehende Rede des Antonius [v. Anton. 74/80 (PG 26, 945/53)]) ist G. zwar der Begriff, der für die Gesamtheit der christl. Lehre steht (gent. 1; incarn. 3); er dient aber in der

eigentlichen Darstellung nicht dazu, das Wesen des Christentums zu entfalten. Eine Rolle spielt er jedoch in den antihäretischen Schriften als Gegenbegriff zu Häresie (zB. c. Ar. 1, 2; 3, 27 [PG 26, 13. 381]; ep. Serap. 1, 1). G. ist hier die Lehre der Kirche (ebd. 1, 28) im Sinne der regula fidei. Im Mittelpunkt der Auseinandersetzung mit den Arianern u. den Pneumatomachen steht die Auslegung bestimmter Bibelstellen, bei denen Athanasius sich auf das hergebrachte Verständnis beruft (etwa c. Ar. 2, 34 [PG 26, 81]; ep. Serap. 1, 33), während die Auslegung der ,Ariomaniten' vom Teufel sei (c. Ar. 2, 74 [PG 26, 304]). Die Juden begegnen nur als Vorläufer der Häresie, weil auch sie nicht geglaubt haben. Zwar wird beiläufig das Konzil v. Nizäa 325 erwähnt (c. Ar. 1, 7. 30 [PG 26, 25. 73]; ep. Serap. 2, 5), als Basis der Argumentation verwendet Athanasius dessen Bekenntnis aber erst in dem Brief an Epiktet (ep. Epict. 1. 3. 4) u. dann später in De decretis Nicaenae synodi u. im Tomus ad Antiochenos (vgl. dazu Tetz). In der vit. Antonii ist πίστις eine der Haupttugenden des Heiligen (5. 16. 17. 23 [PG 26, 848. 868. 869. 877]).

4. Basilius d. Gr. Für Basilius ist der G. bestimmt durch die Formulierung des Konzils v. Nizäa. Mehrfach zitiert er den vollen Text (ep. 125, 2; 140, 2) oder die entscheidende Formel ὁμοούσιος (ep. 159, 1 u.ö.). Als rechtgläubig erweist sich, wer dieses Bekenntnis annimmt (ep. 113; 125, 1; 128); wenn Arianer es übernehmen, können auch sie wieder in die Kirche aufgenommen werden (ep. 204, 6). Freilich reicht es nicht mehr aus gegenüber der neuen Häresie der Pneumatomachen (ep. 125, 3; 140, 2; 159, 1), doch meint Basilius, daß man nicht deshalb ein neues Bekenntnis formulieren solle, da dann der neuen Formeln kein Ende sein würde u. die Einfältigen nur verwirrt würden (ep. 258, 2). Dieser G. ist als der apostolische (ep. 92, 3; 105) der, für den Basilius in seiner vielfachen Korrespondenz eintritt. – In einem Brief an Amphilochius (ep. 235, 1) erörtert Basilius die Frage, was dem anderen voraufgehe, die Erkenntnis dem G. oder der G. der Erkenntnis. In der Wissenschaft gehe der G. der Erkenntnis voraus, ,in unserer Lehre' freilich sei es umgekehrt: Das Wissen um die Existenz Gottes sei aus der Natur erkennbar, diesem Wissen folge der G. u. diesem G. die Anbetung. Der G. ist der Erkenntnis überlegen; Erkenntnis u. Erfahrung widersprechen freilich nicht dem G. (ep. 38, 5; hex. 9, 1 [PG 29, 189]). Im Jesaja-Kommentar legt Basilius Jes. 7, 9 aus auf das Vertrauen in die Göttlichkeit der Schrift, das zum Verstehen des Geschriebenen führt: ,glauben muß man den Schriften als den göttlichen Sinn enthaltend u. so zum Verständnis des darin Geschriebenen kommen' (in Jes. comm. 7, 197 [PG 30, 457]).

5. Gregor v. Nazianz. Auch Gregor v. Nazianz bestimmt den G. im Gegensatz zur Häresie (or. 2, 36f; 20, 6 [PG 35, 444f. 1072]). Freilich geht für ihn Frömmigkeit über das Festhalten am überlieferten G. hinaus, sie zeigt sich eher im Schweigen als im Reden über Gott (ebd. 3, 7 [524]). Gegenüber Julians Angriff auf den G. der Christen im Gegensatz zur Wissenschaft u. Bildung verweist er darauf, daß auch für die Pythagoreer die Autorität des Philosophen über alles gehe; die Christen aber hätten das glaubwürdigere Zeugnis göttlicher Menschen, ihre Glaubwürdigkeit sei der Beweis für das Wort, stärker als alle Argumentationskraft (ebd. 4, 102 [637]). Er rühmt den Kaiser Konstantin, der die äußere Macht des christl. G. begründet u. das Erbe der Lehre übernommen habe (ebd. 5, 17 [685]). Von seinem eigenen Vater sagt er, daß er bereits vor seiner Bekehrung zum Christentum im Grunde zu den Christen gehört habe: Er war einer von denen, die mit ihrem Lebenswandel dem G. bereits vorgreifen u. denen nur der Name eines Christen, nicht das Werk fehle (ebd. 18, 6 [992]).

6. Gregor v. Nyssa. In Gregors großer Katechese verbinden sich apologetische u. antihäretisch-polemische Traditionen. Nach or. catech. 3, 2 hat der christl. G. seinen Platz in der Mitte zwischen Heiden- u. Judentum. Er ist durchaus vernunftgemäß (ebd. 15, 1; 37, 2) u. kann alle Einwände in dieser Beziehung entkräften (ebd. 29, 1), gerade auch den Einwand, warum nicht alle Menschen glauben (ebd. 30, 1). Dieser Vorwurf trifft nicht Gottes Güte, sondern die Beschaffenheit der Menschen, die die Verkündigung empfangen haben (ebd. 31). G. ist die Bedingung der Wiedergeburt (ebd. 39, 2), u. zwar nur der dogmatisch richtige G. im Gegensatz zur Häresie, wobei Gregor auf seine antihäretischen Schriften verweist (ebd. 38). Aufgenommen ist in der Katechese wie in dem Gespräch mit Makrina die apologetische Tradition, aber nun positiv zur Entfaltung der christl. Theologie verwendet. Die Heilige Schrift ist zwar der natürlichen Erkenntnis allemal überlegen,

doch gewinnt diese eine eigene Funktion, da sie das autoritative Wort einsichtig zu machen vermag. In dieser Weise erhält die sich ursprünglich nach außen wendende Apologetik in der neuen Situation der Reichskirche eine neue Funktion für die innerkirchliche Ausarbeitung des christl. G. – Gregors Schrift De fide ad Simplicium ist eine der üblichen antihäretischen Darlegungen der Christologie.

7. Amphilochius v. Ikonium. In seiner ep. syn. verweist Amphilochius auf das unveränderliche Bekenntnis des Konzils von Nizäa (PG 39, 96), freilich kann er in sent. et exc. 15 (ebd. 112) auch ein eigenes G.bekenntnis formulieren.

8. Kyrill v. Jerusalem. Die fünfte Katechese, die auf die Behandlung der Buße, der Taufe u. der notwendigen Dogmen folgt, handelt im Anschluß an Hebr. 11, 1 vom G. Sie beginnt mit einem Preis des G. (catech. 5, 1f); ebd. 5, 3 enthält eine Bestimmung des G. als allgemeine im Menschen angelegte Beschaffenheit (G. als Vertrauen); nicht bei den Christen allein sei die πίστις gut angesehen, sondern überall, auch wo die Schriften nicht angenommen würden, würden doch die eigenen Lehren im G. angenommen. Die Schrift nun ruft zum wahren G. auf (ebd. 5, 4). Abraham ist Vorbild solchen G. (ebd. 5, 5/9). Kyrill stellt an Hand der Wundergeschichten die Macht des G. dar. Ebd. 5, 10f folgt dann eine zweifache Bestimmung des G.: als dogmatischer, der die Seele rettet (vgl. ebd. 18, 30), u. als Gnadengeschenk Christi (im Anschluß an 1. Cor. 12, 8f), das Übermenschliches wirkt. Beides gehört zusammen. In dieser doppelten Fassung sind die beiden ntl. Haupttraditionen zusammengefaßt u. systematisiert; wahrer G. ist bestimmt von seinem Inhalt her, u. als solcher erst ist er auch fähig, Übermenschliches zu wirken. Dem Täufling wird nun das G.bekenntnis (nicht schriftlich!) zum *Auswendiglernen übergeben (ebd. 5, 12; vgl. 6, 36; 15, 2; 18, 32; vgl. 18, 21: der Prediger spricht es vor, die Täuflinge wiederholen es). Die Katechesen 6/18 sind dann Auslegung dieses Bekenntnisses; doch läßt ebd. 20, 4 nicht darauf schließen, daß es auch beim Taufakt selber gesprochen wurde.

9. Apollinaris v. Laodicea. Die Schrift ἡ κατὰ μέρος πίστις (bei H. Lietzmann, Apollinaris v. Laodicea [1904] 167/85) enthält Apollinaris' Auslegung des ‚apostolischen u. kirchlichen G.' (fid. sec. part. 43; vgl. 24). Er zitiert dabei nicht wörtlich das Nizänum, sondern gibt vom ὁμοούσιος her in verschiedenen Anläufen eigene Formulierungen, eingeleitet u.a. mit ‚wir bekennen' (ebd. 27/9. 33f) u. ‚wir glauben' (ebd. 32). Seine Lehre ist seiner Meinung nach die der Propheten, Apostel u. heiligen Väter (fid. et inc. 9 [201f Lietzmann]).

10. Epiphanius v. Salamis. Als Schrift über den G. bezeichnet Epiphanius selbst sein unter dem Titel Ancoratus überliefertes Werk (anc. 1, 3). Er entwickelt darin die auf das nizänische ὁμοούσιος (ebd. 6, 3) sich stützende Christologie, wobei er den falschen G. als schlimmer ansieht als den Unglauben (ebd. 9, 1); am Schluß seines Werkes steht einmal das Nicaeno-Constantinopolitanum als Bekenntnis der Katechumenen (ebd. 118, 9/13), zum andern ein selbst formuliertes Bekenntnis (ebd. 119, 3/12). Zum Nizänum bemerkt er, daß dieser G. von den hl. Aposteln überliefert u. von mehr als 310 hl. Bischöfen bestätigt worden sei (ebd. 118, 14). Den Schluß seines Werkes adv. haer. bildet eine expositio fidei (GCS 37, 496/526).

11. Diodor v. Tarsus. Bei Diodor (frg. syr. 4) findet sich eine an Hebr. 11, 1 erinnernde Beschreibung des G., der sich nicht mit dem befaßt, was man sieht u. hört (M. Brière: RevOrChr 30 [1935/36 (1946)] 254. 261).

12. Theodor v. Mopsuestia. Theodor v. Mopsuestia deutet in seinem Kommentar zum Hebräerbrief Hebr. 11, 1 ganz vom paulinischen Gegensatz zwischen G. u. Werken des Gesetzes her (comm. in Hebr. 11). Seine Auslegung eines G.bekenntnisses ist in syrischer Sprache erhalten (R. Tonneau - R. Devreesse [Hrsg.], Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste = StudTest 145 [Città del Vat. 1949] 1/10).

13. Johannes Chrysostomus. In den Homilien des Joh. Chrys. tritt die antihäretische inhaltliche Bestimmung des G. zurück, auch in der Auslegung der Stellen, die traditionell für die Auseinandersetzung mit Irrlehrern herangezogen werden (vgl. etwa zu Eph. 4, 5 in Eph. hom. 10, 1/3; 11, 1). Zwar fehlt diese Auseinandersetzung nicht ganz (vgl. etwa in Phil. hom. 7, 4 zu Phil. 2, 5/8 u. ‚unsere Auslegung' von Phil. 2, 5/11: in Phil. hom. 8), auch nicht Dogmen als Inhalt des G. (in Eph. hom. 5, 2 zu Eph. 2, 15), doch geht es Joh. Chrys. durchgehend darum, daß ein bloßer G., der sich nicht im Tun des Glaubenden äußert, tot ist (in Mt. hom. 24, 1 [PG 57, 321f]; in Eph. hom. 4, 3). G. ist dabei der Akt der freien Selbstentscheidung des Men-

schen (in Eph. hom. 4, 2; in Rom. hom. 20, 4 u.ö.); er trägt bei zur Gerechtigkeit (in Rom. hom. 8, 2); er ist Gehorsam (in Mt. hom. 8, 1 [PG 57, 81/4] zu Mt. 2, 12; in Mt. hom. 14, 2 [219f]), er ist der Vernunft überlegen (in Rom. hom. 8, 5 zu Rom. 4, 21; vgl. in Phil. hom. 12, 2: Erkenntnis kommt aus dem G.). Joh. Chrys. entfaltet jedoch an keiner Stelle systematisch, was G. ist, da er offenbar das Bekenntnis der Kirche voraussetzt u. da sein Interesse weniger bei der dogmatischen Fassung des G. als bei der ethischen Verwirklichung des G. liegt.

14. Kyrill v. Alexandrien. Bei Kyrill v. Alexandrien ist das Nizänum ganz an die Stelle der regula fidei getreten (bes. ep. 55); es ist die uralte auf die hl. Apostel zurückgehende Überlieferung (fid. ad Theods. 17; vgl. 44). Es ergibt sich aber gegenüber Nestorius das Problem der richtigen Auslegung dieses Bekenntnisses (ep. 17). Kyrill deutet auch Jes. 7, 9 auf das richtige Erfassen der Sohnschaft des Logos (in Jes. 4 [PG 70, 200]). In der Auslegung von Hebr. 11, 1 (in Hebr. 11, 1 [PG 74, 989]) hebt er die Festigkeit des G. gegenüber allem Schwanken hervor.

15. PsMakarios. Ausgehend von Lc. 16, 10 wird in der hom. H 48 (PTS 4, 321/5 Dörries u. a.) zwischen G. im Großen u. G. im Kleinen unterschieden: der G. im Kleinen bezieht sich auf die Verheißungen für die gegenwärtige Zeit, der G. im Großen auf die Geschenke des ewigen Lebens (hom. H 48, 1). Die Pointe der Predigt liegt in der Mahnung zum G. im Kleinen, um über ihn den G. im Großen zu erreichen. Konkretes Beispiel ist der Verzicht auf ärztliche Heilkunst (ebd. H 48, 3/6 gegen Sir. 38).

16. Theodoret v. Kyros. Theodorets Schrift Graecarum affectionum curatio steht in der apologetischen Tradition. Sie beginnt jedoch mit einem einleitenden Buch ‚Über den G.', in dem Theodoret zunächst Einwände gegen den barbarischen Stil u. Inhalt der heiligen Schriften damit zurückweist, daß auch die griech. Philosophen bei anderen Völkern lernten (graec. affect. 12), ja daß sie von den Orientalen (ebd. 19/23) u. zumal den Hebräern (ebd. 42f) abhängig seien. Da die Lehren der Hebräer älter seien als die der Griechen, seien sie ihnen auf jeden Fall vorzuziehen (ebd. 52). Gegenüber dem Vorwurf, die christl. Lehre habe nur πίστις-Charakter u. ihr fehle die ἀπόδειξις, entgegnet er, daß auch die Philosophie auf der Autorität des jeweiligen Lehrers gründe (ebd. 55f: Pythagoras; ebd. 59/61: Platon) u. die Philosophen selbst G. gefordert hätten für ihre Lehre (ebd. 62/71). Zum Erkennen gehört notwendig die πίστις (belegt ebd. 72/8 mit Zitaten); wie das Auge die sichtbaren Dinge wahrnimmt, so der G. die unsichtbaren göttlichen Dinge (ebd. 78); wie das Auge im Körper ist, so der G. in der διάνοια, u. wie das Auge des Lichtes bedarf, das ihm die sichtbaren Dinge zeigt, so bedarf auch der νοῦς des G., der ihm die göttlichen Dinge zeigt (ebd. 79). In ebd. 91 folgt dann eine Definition des G. als ‚freiwillige Zustimmung der Seele oder Schau einer verborgenen Sache oder Standpunkt in bezug auf das Seiende u. angemessenes Verständnis der Natur der unsichtbaren Dinge oder unzweideutige Gesinnung, die eingepflanzt ist in die Seelen derer, die ihn besitzen'. Dieser G. ist auf γνῶσις angewiesen, freilich der γνῶσις übergeordnet: Der G. bedarf der Erkenntnis wie die Erkenntnis des G., denn weder gibt es G. ohne Erkenntnis noch Erkenntnis ohne G.; der G. aber geht der Erkenntnis voran, die Erkenntnis folgt dem G., der Eifer hält sich an die Erkenntnis, u. es folgt ihr die Tat (ebd. 92). Dieses Verhältnis von πίστις u. γνῶσις wird ab ebd. 93 am Beispiel des der Autorität des Lehrers folgenden Schülers dargestellt; es entspricht auch dem Verhältnis zwischen Hierophanten u. Priestern, wie bei den heidn. Mysterienreligionen so auch bei den Christen (ebd. 110/5). Der Herr, auf den sich der G. richtet, gibt den lauter u. rein Glaubenden auch die Erkenntnis; die zum G. hinzukommende Erkenntnis vollendet das Verstehen der Wahrheit (ebd. 116). Den Wahrheitsbeweis für den Inhalt der christl. Lehre tritt Theodoret dann in den folgenden Büchern an. In der Bestimmung des G. ist er offensichtlich von Klemens v. Alexandrien abhängig (vgl. o. Sp. 88/91), doch ohne ihn je zu nennen. Er folgt ihm in dem Bemühen, die πίστις als mögliche Erkenntnishaltung zu definieren u. anthropologisch zu verifizieren. Wie Klemens (anders Origenes, s. o. Sp. 91/4) setzt er sich jedoch nicht der Kritik aus platonischer Tradition aus, sondern knüpft an stoische Gedanken an. Gegenüber Klemens hat sich die Situation insofern geändert, als vor dem Hintergrund einer selbstbewußten u. gefestigten Reichskirche das Problem von G. u. Erkennen nicht mehr so drängend ist wie gegenüber einer weithin akzeptierten philosophischen Erkenntnistheorie. Die Apologetik

hat damit ihre frühere Funktion verloren u. geht über in die Rezeption der Philosophie für die Ausbildung der christl. Dogmatik. Erstmals kann deshalb bei Theodoret G. zum grundlegenden Thema eines Werkes der apologetischen Tradition werden.

b. Syrische Schriftsteller. 1. Afrahat. Die 23 Homilien des Afrahat (Übers. G. Bert, Aphrahats des persischen Weisen Homilien = TU 3, 2 [1888]) beginnen mit der ‚Unterweisung vom G.'. Zwar ist die Reihenfolge der Homilien nicht systematisch, sondern nach dem syrischen Alphabet geordnet, dennoch hat die Vorordnung des Themas G. auch sachliche Bedeutung: G. ist der Bau, dessen Fundament u. Schlußstein Christus ist (§§ 5/7); die Innenausstattung dieses Baus sind die christl. Tugenden (§§ 4. 9 u.ö.). Die §§ 10/2 bringen atl. Beispiele für den G., § 13 ntl. aus den Heilungsgeschichten, mit der Ermahnung in § 14, sich diesem G. anzuschließen. § 15 enthält ein von der westlichen Tradition stark abweichendes G.bekenntnis: ‚daß man glaubt an Gott, den Herrn über Alles, welcher geschaffen hat Himmel, Erde u. die Meere u. Alles, was darinnen ist, welcher den Menschen geschaffen hat nach seinem Bild, u. welcher das Gesetz dem Mose gegeben hat, u. von seinem Geist in die Propheten gesandt hat, u. welcher wiederum seinen Gesalbten in die Welt gesandt hat, u. daß man glaubt an die Auferstehung der Toten u. wiederum glaubt an das Geheimnis (ʾrāzā = μυστήριον = sacramentum) der Taufe. Das ist der G. der Kirche Gottes'. Es folgt eine Absage an Magie u. Laster.

2. Ephräm der Syrer. Die drei ‚Reden über den G.' stellen gegen alles Grübeln u. Spekulieren (typisch 1, 29/32), das schon Adams Fehler war (ebd. 1, 37), den einfachen G. an die überlieferte Lehre der Kirche. Dasselbe Thema durchzieht auch seine ‚Hymnen über den G.' (CSCO 154 = Scr. syr. 73 mit CSCO 155 = Scr. syr. 74 [Übers.]), die sich gegen Häretiker, vor allem die Arianer, wenden.

3. Isaak v. Antiochien. Das sog. dritte Gedicht über die Menschwerdung des Herrn (Übers. S. Landersdorfer: BKV² 6 [1913] 139/50), eine Abhandlung gegen die Irrlehren des Nestorius u. des Eutyches (ab Zeile 60), beginnt (Z. 1/59) mit einer Schilderung, wie der G. (syrisch haymānutā ist femininum!) den Dichter in sein Haus einlädt u. ihm die Eucharistie zuteilt. Das alte Motiv des Gastmahls der Weisheit (vgl. Prov. 9) ist hier auf den G. u. das Herrenmahl übertragen. Der sermo über den G. (Übers. P. Krüger: Ostkirchl. Stud. 1 [1952] 48/54) ist ein hymnischer Preis der Einheit der Naturen, eingekleidet in die Form einer Entrückung des Redenden.

c. Der Westen. 1. Firmicus Maternus. In seiner Polemik gegen die heidn. Religionen fordert Firmicus Maternus die Kaiser Constantius u. Constanz auf, das Banner des G. zu ergreifen zur Zerstörung des Heidentums (err. 20, 7). Obwohl sie erst in den Anfangsgründen des G. stehen (ebd. 29, 3), haben sie doch bei ihren Siegen schon sehen können, welchen Lohn Gott dem G. gibt (ebd. 29, 4).

2. Hilarius v. Poitiers. Antihäretisch, vor allem gegen die Arianer gerichtet ist Hilarius' Schrift De trinitate (1, 6f [PL 10, 28/30] u.ö.; De synodis [PL 10, 471/546] ist eine Kommentierung verschiedener G.bekenntnisse). Er hebt die Übereinstimmung des eigenen G. (trin. 10, 47 [PL 10, 380f]) mit der Schrift u. der Lehre der Apostel hervor (ebd. 2, 22 [64]: die Reinheit dieses G. zeichnen sein evangelischer Ursprung, die apostolische Lehre u. der Betrug der überall herumlärmenden Häretiker aus); die Häresien hingegen brächten nur neue Erfindungen (ebd. 6, 37f [187/9]: Häresie gegen den G. des Petrus). Gott kann nur geglaubt, nicht erkannt werden (ebd. 1, 8. 12 [31. 33f]); G. steht gegen die Philosophie (ebd. 1, 13 [34f] im Anschluß an Col. 2), er richtet sich auf Unfaßbares (ebd. 2, 11 [59]). Hilarius kann aber im Vorblick auf die christologischen Erörterungen des dritten Buchs von einer fides intelligentiae reden (ebd. 1, 22 [39]), eines Wissens, das eben als richtige Auslegung der Schrift intelligentia ist. Dieser G. ist Grundlage der Gerechtigkeit (ebd. 10, 68 [396] in Auslegung der Abrahamverheißung), er bewährt sich in der Versuchung (ebd. 10, 45 [378f]: die drei Jünglinge im Feuerofen; 10, 46 [379f]: Daniel, die Apostel). So gilt für beides die lehrmäßige Erfassung des G. gegenüber der Häresie wie die Bewährung des G.: ‚der G. besteht daher in der Einfalt (simplicitas gegenüber ambigere), die Gerechtigkeit im G., die Frömmigkeit im Bekenntnis' (ebd. 10, 70 [397]). Hilarius' Bestimmung des G. erinnert an Tertullian (vgl. o. Sp. 96/8) u. zeigt, wie schwer es im Westen weiterhin fällt, in der Art der östlichen Tradition zu einer positiven Verhältnisbestimmung zwischen G. u. Erkenntnis zu kommen.

3. *Faustinus.* Seine Schrift De trinitate (PL 13, 37/80) legt die Trinitätslehre gegen die Arianer dar. Unter Berufung auf das Nizänum formuliert er dabei gegenüber neuen Häresien ein neues G.bekenntnis (ebd. 79f).

4. *Ambrosiaster.* Der Ambrosiaster interpretiert die fides von Gottes promissio her (so zu Rom. 1, 17 ex fide in fidem: Gottes fides besteht in dem, was er verheißt, u. die fides des Menschen glaubt Gott, der die Verheißung gibt, ‚damit aus der fides des verheißenden Gottes in der fides des glaubenden Menschen Gottes Gerechtigkeit offenbart wird' [CSEL 81, 1, 36]; vgl. zu Gal. 2, 20f [ebd. 3, 29]). Der G. ist damit als Gottes Sache gesehen, während die Sache des Menschen das Gesetz ist (zu Rom. 5, 1 [ebd. 1, 151]). Der G. bedarf der brüderlichen Liebe, damit der Glaubende zur Vollkommenheit kommt (zu Gal. 5, 5f [ebd. 3, 55]).

5. *Marius Victorinus.* Marius Victorinus hat in verschiedenen antihäretischen Schriften den G. dargestellt (vgl. zB. adv. Arium). In seinen Kommentaren zu Paulusbriefen (vgl. zum folgenden Benz 144/84) ist fides die Antwort des Menschen auf Gottes Gabe (in Phil. 1, 30); er bezieht sich auf Gottes Verheißungen. Ziel ist die volle Erkenntnis Gottes, die aber allein über den G. erlangt werden kann, da alle Erkenntnis in Christus ist u. es nur hier Erkenntnis Gottes gibt. Marius Victorinus stellt erstmals das sola fide-Prinzip stark heraus; leitender Begriff ist dabei freilich weniger iustificatio als liberatio.

6. *Zeno v. Verona.* Zeno wendet sich in seiner Predigt De fide (PL 11, 254/69) gegen die vielen Abhandlungen über den G. u. die aus ihnen entstehenden immer neuen G.-formeln (tract. 1, 1, 3 [ebd. 259f]). Er benutzt den paulinischen Gegensatz von fides u. lex, um G. als aus dem eigenen Willen kommende (ebd. 1 [254]; eius ex voluntate nascatur) Bereitwilligkeit zum G. (ebd. 4 [266]) gegen G. in der Form von dogmatischen Abhandlungen über den G. zu setzen (ebd. 2 [256]). So stellt er auch in der Predigt über Hoffnung, G. u. Liebe (ebd. 1, 2 [269/80]) zwar alle drei als Grundlage der christl. Vollkommenheit dar (ebd. 1 [269]), nennt den G. ‚unseren ureigensten Besitz' u. gibt eine von Henoch bis zu den Aposteln reichende Reihe von Beispielen für den G. (ebd. 3 [271f]), stellt aber die Liebe entschieden über Hoffnung u. G. (ebd. 6 [275]).

7. *Gregor v. Elvira.* Gregors Schrift De fide orthodoxa (PL 20, 31/50) ist gegen die Arianer gerichtet. Sie beginnt mit dem Nizänum.

8. *Ambrosius v. Mailand.* Das G.verständnis des Ambrosius ist in den Frühschriften von Philon v. Alexandrien (vgl. o. Sp. 63) bestimmt (Dassmann 61/3). G. ist eine Tugend, u. dieses Verständnis prägt auch seine späteren Reflexionen über das paulinische Problem des Verhältnisses von G. u. Werken (ebd. 292/5). Die Schrift De fide ad Gratianum ist eine antihäretische Darlegung des G. an den einen Gott als G. an die Trinität (1, 1, 6/8; zur antihäretischen Bestimmung des G. vgl. Dassmann 84/6). Abrahams G. ist G. an Christus als seinen zukünftigen Erben, u. dieser G. zeigt, daß G. der ratio vorausgeht (Abr. 1 [3], 21 zu Gen. 15, 6 [CSEL 32, 1, 516f]). In seinem Kommentar zu Lukas legt Ambrosius Lc. 1, 18/20 so aus, daß das Verstummen des Zacharias das Ende des jüd. Gesetzes bedeutet (in Lc. 1, 39. 42; vgl. Hahn 21/3). Zu Lc. 11, 33 legt er das ‚Licht' als den G. aus (in Lc. 7, 98), ebenso wie das Senfkorn des Gleichnisses Lc. 13, 18f (in Lc. 7, 175/86). Seine Explanatio symboli ist eine Erklärung eines G.bekenntnisses, das er als auf die Apostel zurückgehend bezeichnet (3, 8: es besteht aus zwölf Sätzen entsprechend der Zwölfzahl der Apostel) u. das die röm. Kirche von Petrus empfangen habe (10).

9. *Nicetas v. Remesiana.* Der fünfte der ursprünglich sechs libelli instructionis enthält die Auslegung eines G.bekenntnisses (PL 52, 865/74).

10. *Prudentius.* Bei Prudentius erscheint die fides personifiziert, so perist. 10, 351f als sacerdos u. virgo.

11. *Rufin v. Aquileja.* Rufin hat eine Expositio fidei geschrieben, eine Auslegung eines G.bekenntnisses, das er auf die Apostel zurückführt.

12. *Hieronymus.* Hieronymus setzt sich in seinem Jesaja-Kommentar gegen Symmachus, der Jes. 7, 9 wörtlich permanebitis übersetzt, für die Vetus Latina-Fassung intelligetis ein (vgl. o. Sp. 62f) u. interpretiert: ‚weil ihr nicht glaubt, was Gott an Zukünftigem sagt, werdet ihr kein Verstehen haben' (in Jes. 3). Er wendet diese Stelle dann auf die Häretiker an u. darauf, daß sie nicht an die Weltvollendung glauben.

13. *Pelagius.* Die erhaltenen Fragmente weisen Pelagius' Schrift De trinitate (PL Suppl. 1, 1544/60) als eine der üblichen anti-

häretischen Darstellungen des G. aus. Das eigentliche Interesse am G. liegt für Pelagius aber in der Verwirklichung des G. durch Werke der Gerechtigkeit. So legt er Rom. 3, 28 so aus, daß sich die opera legis für Paulus auf die Beschneidung, das Sabbatgebot usw. beziehen, nicht aber auf die iustitiae opera, die zum G. gehören (PL Suppl. 1, 1129f). Der G. wird dabei der Liebe unterstellt (vgl. auch in 1 Cor. 13, 2 [1222]). Rechtfertigung bedeutet Vergebung der Sünden der Vergangenheit u. Vorbereitung der Werke des G. in der Zukunft (in Rom. 4, 8 [1131]). Dementsprechend interpretiert Pelagius auch den G. Abrahams (in Rom. 4, 3 [1130]). Der G. erweist sich in den Werken (ep. de malis doctoribus 5, 3; 6, 3 [1423. 1426]); Pelagius führt dafür öfter Jac. 2, 26 an, nennt aber auch Hab. 2, 4 als Beweisstelle (ebd. 7, 1 [1426]), da der Glaubende insofern der Gerechte ist, als er die Gebote Gottes beachtet (vgl. de possibil. non pecc. 5, 1 [1462]).

14. Augustinus. (Lit.: Löhrer; dazu R. Lorenz: TheolLitZ 82 [1957] 767/9; Pirson). Auch für Augustinus ist das Christentum, dem er sich nach seiner Darstellung in den Confessiones zuwendet, fides. Er ist dabei genötigt, den fides-Charakter des Christentums gegenüber dem Anspruch der Manichäer, ratio zu bieten, zu verteidigen (util. cred. 21f). So erwächst hier für Augustinus das alte grundsätzliche Problem des Verhältnisses von G. u. Erkenntnis aus seiner eigenen Biographie, dem er mit der Reflexion auf den geschichtlichen Charakter des G. eine gegenüber der bisherigen Tradition neue Wendung gibt. Er geht aus von der allgemeinen erkenntnistheoretischen Bestimmung von fides/credere als einer ratio/intelligere unterlegenen Weise der Erkenntnis. Erkenntnis von Geschichte aber, u. um eine solche handelt es sich beim Christentum, ist nur als credere, nicht als intelligere möglich, da solches Erkennen immer auf Zeugen angewiesen ist, nicht auf eigener Anschauung beruhen kann (fid. invis. 1/4; ep. 120, 9). Als indicia für diesen G. begegnen die alten Topoi der Erfüllung der atl. Prophezeiungen, der Wunder u. der Menge der Glaubenden im Vergleich zur Minderheit der Häretiker (fid. invis. 5/10; util. cred. 34). Jes. 7, 9 in der Vetus Latina-Fassung (vgl. o. Sp. 62f) wird häufig zitiert (lib. arb. 1, 2; 2, 2; ep. 120, 3 u.ö.), um den Primat des G. vor der Erkenntnis herauszustellen. Solcher G. führt dann auch zur Erkenntnis, zur ratio bzw. visio (enchir. 5), wobei visio wohl weniger mystisch als ebenfalls erkenntnistheoretisch zu fassen ist. Da der G. auf die geschichtliche Vermittlung angewiesen ist, ist seine Grundlage die auctoritas (‚die auctoritas fordert G. u. setzt den Menschen für die ratio instand‘: vera relig. 45; vgl. conf. 6, 5). Er unterscheidet sich damit aber von einem bloßen opinari, dessen Grund error, nicht auctoritas ist (util. cred. 25), ebenso wie von der bloßen credulitas (ebd. 22). Diese Lösung des Augustinus ist möglich, weil sie primär gegenüber dem manichäischen ratio-Anspruch entworfen ist, nicht mehr gegenüber der antiken Philosophie selber. Auch der Manichäismus versteht sich ja als Christentum (ebd. 30) u. teilt infolgedessen den Bezug auf den Anfang in einem geschichtlichen Ereignis; gegen ihn kann auch der alte antihäretische Topos der Ursprünglichkeit des orthodoxen G., wenn auch nun in einem neu fundierten auctoritas-Begriff, ausgespielt werden. Augustinus ist dabei stärker in der Tradition der Entwicklung des christl. G.verständnisses zu sehen als in Abhängigkeit vom röm. Verständnis der fides (vgl. Lorenz gegen Löhrer; der Vergleich mit der röm. Göttin Fides [civ. D. 4, 20] hat keine systematische Bedeutung; die Etymologie von fides als quia fit quod dicitur [de mend. 41] ebenfalls nicht; zwar stellt Augustinus die auctoritas stark heraus, doch ist das bereits in der christl. Tradition des G.verständnisses im Motiv der Ursprünglichkeit angelegt, auf keinen Fall jedoch psychologisch aus seinem Verhältnis zu Monica zu erklären). ‚Ich hätte dem Evangelium sicherlich nicht geglaubt, wenn mich nicht die auctoritas der katholischen Kirche bewegt hätte‘ (c. ep. fund. 5); dieser fundamentale Satz des Augustinus ist auf dem Hintergrund des bisher Festgestellten zu verstehen: credere bedarf der auctoritas als Vergewisserung, rechtes credere evangelio gibt es nur auf Grund der auctoritas der ecclesia catholica, während die Häretiker keine wirkliche auctoritas haben. Fides als fides catholica (zB. vera relig. 17) kann synonym zu religio (christiana, catholica) gebraucht werden. Daher kommt es zu der für die weitere Theologiegeschichte bis in die Neuzeit so wichtigen Differenzierung zwischen dem G.inhalt u. dem G.akt, der fides quae creditur u. der fides qua creditur (trin. 13, 2, 5; 14, 8, 11). Den Inhalt dieses G. beschreiben seine Schriften über das G.bekenntnis (De

symbolo, De fide et symbolo) u. vor allem große systematische Werke wie De trinitate, doch tritt hier die Verwendung von fides/credere nicht besonders hervor. Für den Akt des G. kommt Augustinus im Zusammenhang seiner Gnadenlehre zu einer neuen Bestimmung des G., der ja in der voraufgehenden Tradition gegenüber der Gnosis immer betont als freie Entscheidung des Glaubenden bestimmt worden war (vgl. o. Sp. 87 zu Irenäus; Sp. 89 zu Klemens v. Alexandrien). Dem G. geht nun nach Augustinus die vocatio Gottes voraus; er ist lediglich Antwort auf diese vocatio (in Rom. 52 [60], 11f; 53 [61], 7). Das Verhältnis von G. u. Werken steht für Augustinus im Zusammenhang des Verhältnisses von fides, spes u. caritas; erst diese Dreiheit macht eigentlich den ganzen G. aus, wofür Augustinus sich außer auf 1. Cor. 13 vor allem auf Gal. 5, 6 beruft (vgl. ep. 120, 8). – In dieser Bestimmung des G. einmal von der auctoritas her, zum anderen von der beginnenden systematischen Scheidung zwischen G.inhalt u. G.akt her, die für die westlich-mittelalterliche Theologie entscheidende Ausgangspunkte bereitstellt (vgl. dazu M. Grabmann, Augustins Lehre von G. u. Wissen u. ihr Einfluß auf das mittelalterliche Denken: Aurelius Augustinus, Festschr. der Görres-Gesellschaft [1930] 87/110), ist noch einmal die Tradition der Entwicklung des frühchristl. G.verständnisses aufgenommen u. reflektiert, ähnlich wie bei Theodoret v. Kyros (vgl. o. Sp. 107/9) für den Osten. Augustinus geht über diese seine Tradition in wesentlichen Punkten hinaus, so in der Bestimmung des G. als fides historica im erkenntnistheoretischen Sinn, in der Reflexion auf das Verhältnis von quod creditur u. qua creditur, das zwar in der Tradition angelegt, aber nie wirklich erfaßt ist, u. in der Verbindung mit der Gnadenlehre.

15. Paulinus v. Nola. In carm. 26 wird die Macht der fides (ebd. 99) gegenüber Feinden an Beispielen beschrieben.

16. Petrus Chrysologus. Die sermones 57/62 des Petrus Chrysologus sind Auslegungen des G.bekenntnisses. Sermo 58 beginnt mit einer schroffen Unterscheidung von fides u. ratio: ‚Wer den G. sucht, sucht nicht die Vernunft'.

17. Leo d. Gr. In den Predigten Leos d. Gr. fehlt eine thematische Behandlung des G. G. wird durchgehend der Häresie gegenübergestellt (zB. serm. 25, 3; 34, 4). G. ohne Werke ist tot; deshalb sind Almosen erforderlich (ebd. 9, 4; 10, 1). Die fides catholica geht über die Väter auf die Apostel zurück (ep. 90, 2 [PL 54, 933f]), der G. des Petrus bleibt in der fides catholica (serm. 3, 2).

d. Ikonographisches. (Lit.: E. Kreuzer: Lex. Christl. Ikon. 2 [1970] 31/4). Eine bildliche Darstellung des G. begegnet wohl erstmals in Bawit (6./7. Jh. ?); vgl. dazu J. Clédat, Le monastère et la nécropole de Baouît (Kairo 1904/06) Taf. 31: πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, ὑπομονή über vier Brustbildern (Taf. 85: πίστις u. ἐλπίς ?). – Heranzuziehen wären auch bildliche Darstellungen der Paradigmen, mit denen in der literarischen Tradition das Thema G. verknüpft ist: Abraham (dazu E. Lucchesi Palli: Lex.Christl.Ikon. 1 [1968] 20/35) oder die drei Männer im Feuerofen (dazu H. Schlosser: ebd. 469f).

e. Rückblick. 1. Glaube u. Glaubensbekenntnis. Einen Einschnitt in der Entwicklung des altkirchlichen G.verständnisses bedeutet die konstantinische Wende insofern, als nun mit dem Nizänum u. den weiteren aus ihm entstehenden G.formeln versucht wird, einen verbindlichen Maßstab für G. zu formulieren, der in der Kirche als ganzer durchgesetzt werden soll. Kirchenpolitik bedient sich in wesentlich stärkerem Maße u. mit wesentlich größeren Machtmitteln der Frage der Rechtgläubigkeit; nicht nur einzelne Theologen, sondern ganze Kirchen werden an diesem Maßstab gemessen, u. Häresie, definiert von der jeweils geltenden Rechtgläubigkeit her, bedeutet zugleich Abfall von der Einheit des Reiches. Die vielen Bücher De fide oder De trinitate, in denen Rechtgläubigkeit gegen Häresie dargestellt wird, haben damit zwar auch noch den Charakter von Privatarbeiten wie einst die Formulierungen der regula fidei, sind aber zugleich Teil kirchenpolitischer Auseinandersetzung vor diesem neuen Horizont. Freilich ist es weiterhin möglich, selbständige Formulierungen als regula fidei zu entwerfen u. zu vertreten, u. auch das Nizänum bedarf ja angesichts neuer theologischer Debatten vor allem im dritten Artikel neuer Interpretationen. Im Westen begegnet daneben ein einfacherer Typ des G.bekenntnisses, der später in der Gestalt des Apostolicums verbindlich werden wird. Kurze Erklärungen des symbolum oder Predigten darüber zeigen, wie der Inhalt des G. einschließlich seiner antihäretischen Abgrenzung u. einschließlich der Konsequenzen des Bekenntnisses für die Verwirklichung des G. im Leben den Gemein-

den dargestellt wird. Stimmen, die die Entwicklung der lehrmäßigen Streitigkeiten um den G. beklagen, sind selten, vermutlich aber doch in gewissem Grade repräsentativ für Schichten des Christentums, die uns mangels literarischer Hinterlassenschaft nicht mehr recht greifbar sind. Die dominierende Fassung des G. vom Geglaubten her zeigt jedoch, daß die Verständigung über den Inhalt des G. nicht belanglos ist u. daß G. eben noch nicht in moderner Weise ausschließlich als allgemeine anthropologische Gegebenheit verstanden wird.

2. Glaube als Glaubensakt. Es verstärken sich freilich die Versuche einer anthropologischen Fundierung des G. Konnte früher G. von seiner anthropologischen Seite als Zum-G.-Kommen im Sinne der Bekehrung zum Christentum oder als G.treue des Märtyrers in den Blick kommen, so werden solche Texte weiter rezipiert. Doch handelt es sich je länger je mehr dabei um Texte der Vergangenheit, wenn nicht ihre Funktion zu einem Teil auf die Heiligenvita übergeht. Neu aber ist die stärkere Arbeit an der anthropologischen Verifizierung des G.aktes neben der inhaltlichen Bestimmung des G. Das Thema des G. drängt darauf, vor allem in seiner biblischen Verbindung mit der Liebe, andere Dimensionen des Lebens mit zu erfassen: G. als Grundlage der christl. Tugenden, Verlassen auf Autorität als Grundstruktur menschlicher Existenz, damit auch G. als religionsgeschichtlicher Allgemeinbegriff. Systematisch konsequent durchdacht erscheint das Verhältnis von G.inhalt u. G.akt erstmals in der begrifflichen Scheidung von fides quae u. fides qua bei Augustinus, die dann den Ansatzpunkt für die weitere Entwicklung des G.-verständnisses bis in die Neuzeit hinein liefert.

3. Glaube u. Erkenntnis. Eine neue Situation ergibt sich nach der konstantinischen Wende auch insofern, als nun die ursprünglich von der innertheologischen Entwicklung der regula fidei getrennte apologetische Tradition, der ja das Thema G. fremd war, in die Entfaltung des G.verständnisses hineingenommen wird. Die Apologetik wird angesichts der neuen Verhältnisse nicht mehr aus der Minderheitsposition geführt, auch wenn sie etwa in Porphyrios oder Julian durchaus noch respektable Widersacher hat; sie wird vielmehr zunehmend literarisch u. zunehmend zu einem innertheologischen Problem der Erkenntnis des G. Durch die Hereinnahme dieser Tradition in die Entfaltung des G. verselbständigt sich der Gottesbegriff, der nun nicht mehr primär von der Christologie her bestimmt erscheint; die Trinitätslehre muß den Nachweis führen, daß auch das Christentum eine monotheistische Religion ist, da sie nur als solche ihre Überlegenheit gegenüber Heidentum wie Judentum nachweisen kann. Im Osten stellt Theodorets Rückgriff auf Clem. Alex. einen gewissen Abschluß in dieser Richtung dar (vgl. o. Sp. 107/9). Im Westen, wo das Verhältnis von G. u. Erkenntnis von Anfang an stärker als Gegensatz begriffen worden war, setzt sich mehr u. mehr die Lösung durch, daß ein Weg zur Erkenntnis allein über den G. führen kann, wobei die Erkenntnis jegliche Selbständigkeit verliert. G. ist nicht mehr lediglich erkenntnistheoretisch eine Stufe der Erkenntnis, sondern setzt selbst bestimmte Inhalte voraus. Damit erhält die christl. Überlieferung, u. zumal die Heilige Schrift, den Rang einer auch den Inhalt u. das Ziel der Erkenntnis normierenden Größe, gleichviel ob Begriffe wie ratio oder visio stärker erkenntnistheoretisch oder mystisch gefaßt sind. Theologische Arbeit hat dadurch in das Mittelalter hinein die Aufgabe, die gesamte Erfahrung der Welt vom Bekenntnis her zu deuten u. in das Bekenntnis zu integrieren. Sie schafft gerade unter Rezeption der antiken Philosophie (hier zunächst fast ausschließlich deren platonischer Zweig) die Möglichkeit, neu die Einheit der Welt u. der Erfahrung zu denken, eine Lösung, die unter anderen Bedingungen erst in der Neuzeit wieder zerbricht.

4. Schriftstellen. Alle diese Elemente des G.verständnisses ließen sich auch in der Auslegung bestimmter Schriftstellen nachweisen. Freilich spielen nur wenige durchgehend eine Rolle: Gen. 15, 6; Jes. 7, 9; Rom. 1, 17 oder Hebr. 11, 1; dazu kommen als Paradigmen des G. Abraham (vgl. dazu etwa Völker, Abraham-Bild; Daniélou) oder die drei Männer im Feuerofen. Solche Stellen sind aber nicht eigentlich Ausgangspunkt der Reflexion, sondern die jeweilige Fassung des G.verständnisses versucht, sich dadurch zu legitimieren, daß sie diesen klassischen Stellen gerecht werden kann. Deshalb wäre ein Längsschnitt durch die dargestellte Entwicklung an Hand der Auslegung solcher Stellen wenig ergiebig; es würde sich hier nur noch einmal Gemeinsames u. Spezifisches der einzelnen Autoren zeigen. Die Triebkräfte der Entwicklung lie-

gen wie üblich so auch beim G.verständnis weniger in den Schriftstellen als in diesem Falle in der regula fidei, in der innertheologischen Auseinandersetzung um den Inhalt u. die Verwirklichung des G. u. in der Begegnung mit der antiken Philosophie.

5. *Die Grundfrage des Glaubens.* Die überwiegend literarisch-theologische Überlieferung, die uns zur Verfügung steht, erschwert die Suche danach, welche Wirklichkeit jeweils im Reden von G. erfaßt ist. Nur gelegentlich erlaubt es die Überlieferung zu ermitteln, was als konkretes Geschehen mit G. angesprochen wird, etwa das Verhalten im Martyrium, die theologische Disputation, die Taufunterweisung oder in der nachkonstantinischen Zeit die Auseinandersetzung um die Einheit der Kirche u. des Reichs u. die Rezeption antiker Philosophie in die sich ausbildende Theologie. Enthalten aber ist im Thema des G. noch immer die an seinem Anfang stehende Grundfrage der Vermittlung von Bekenntnis u. Erfahrung (vgl. o. Sp. 58 f); die Entwicklung des G.bekenntnisses hat ein treibendes Motiv gerade darin, die Erfahrung des Menschen mit sich selbst, mit Gott u. der Welt sinnvoll zu formulieren, ohne Gott selber, den Menschen oder die Welt preiszugeben. Das zunächst nur als sprachgeschichtliches Phänomen oder gar als bloße Äquivokation erscheinende Problem des Verhältnisses zwischen dem 'mn im Hif'il/πιστεύειν der jüd. christl. Tradition u. der πίστις der antiken Erkenntnistheorie enthält die Frage nach dem Wahrheitsanspruch des G., der zum Teil in einem Konkurrenzverhältnis zum Anspruch der Philosophie, dann aber mehr u. mehr gerade unter Zuhilfenahme der Philosophie dargestellt wird. Es geht im G. um Wahrheit im Sinne der sinnvollen Deutung aller Erfahrungen des Menschen vom Bekenntnis her u. zugleich darum, diese seine Erfahrungen im Bekenntnis auszusprechen.

B. Aland, Marcion: ZsTheolKirch 70 (1973) 420/47. – B. W. Bacon, The doctrine of faith in Hebrews, James, and Clement: JournBiblLit 19 (1900) 12/21. – J. Barr, Bibelexegese u. moderne Semantik (1965) 164/206. – G. Barth, G. u. Zweifel in den synoptischen Evangelien: ZsTheolKirch 72 (1975) 269/92. – F. Baumgärtel, Art. G. (II. Im AT): RGG³ 2 (1958) 1588/90. – A. Beck, Römisches Recht bei Tertullian u. Cyprian (1930). – C. Becker, Art. Fides: o. Bd. 7, 801/39. – E. Benz, Marius Victorinus u. die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik = Forsch.Kirch.Geistesgesch. 1 (1932) 144/84. – H. Binder, Der G. bei Paulus (1968). – M. Bonningues, La foi dans l'Évangile de Saint Jean (Paris 1955). – G. Bornkamm, Jesus von Nazareth¹⁰ (1975) 114/21; Paulus (1969) 151/5. – H. Braun, Art. G. (III. Im NT): RGG³ 2 (1958) 1590/7. – R. Braun, Deus Christianorum (1962). – R. Bultmann, Jesus³ (1951) 135/60; Theologie des NT³ (1958) 315/31. 422/45; Art. πιστεύω κτλ.: ThWbNT 6 (1959) 174/82. 197/230. – P. Th. Camelot, Foi et gnose (Paris 1945). – H. v. Campenhausen, Das Bekenntnis im Urchristentum: ZNW 63 (1972) 210/53; Das Bekenntnis Eusebs v. Caesarea (Nicaea 325): ebd. 67 (1976) 123/39. – O. Casel, G., Gnosis u. Mysterium: JbLiturgWiss 15 (1941) 155/305. – H. Chadwick, Early christian thought and the classical tradition (London 1966). – H. Conzelmann, Was glaubte die frühe Christenheit?: ders., Theologie als Schriftauslegung (1974) 106/19. – H. Cremer - J. Kögel, Biblisch-theologisches Wörterbuch des ntl. Griechisch¹¹ (1923) 871/908. – D. Dahinten, Die Verbalausdrücke für den Begriff des G. im Lateinischen, Diss. Jena (1930). – J. Daniélou, Abraham dans la tradition chrétienne: CahSion 5 (1951) 160/79. – E. Dassmann, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius v. Mailand = Münster.Beitr. Theol. 29 (1965). – G. Dautzenberg, Der G. im Hebräerbrief: BiblZs NF 17 (1973) 161/77. – A. Debrunner, Griech. Bedeutungslehnwörter im Lateinischen: Festschr. F. C. Andreas (1916) 16/32. – V. Décarie, Le paradoxe de Tertullien: VigChr 15 (1961) 23/31. – A. Decourtray, La conception johannique de la foi: NouvRevThéol 81 (1959) 561/76. – M. Dibelius, Der Brief des Jakobus⁸ (1956). – C. H. Dodd, The interpretation of the fourth gospel (Cambridge 1953) 179/86. – E. R. Dodds, Pagan and Christian in an age of anxiety (Cambridge 1965). – H. Dörrie, Zu Hebr. 11, 1: ZNW 46 (1955) 196/202. – G. Ebeling, Was heißt Glauben? (1958); Jesus u. G.: ders., Wort u. G.³ (1967) 203/54. – G. Eichholz, G. u. Werk bei Paulus u. Jakobus (1961). – M. Elze, Häresie u. Einheit der Kirche im 2. Jh.: ZsTheolKirch 71 (1974) 389/409. – L. J. Engels, Art. Fiducia: o. Bd. 7, 839/77. – E. Fränkel, Art. Fides: ThesLL 6, 1, 661/91; Zur Geschichte des Wortes fides: RhMus 71 (1916) 187/99. – E. Grässer, Der G. im Hebräerbrief (1965). – R. Gyllenberg, G. bei Paulus: ZsSystTheol 13 (1936) 613/30. – B. Hägglund, Die Bedeutung der ‚regula fidei' als Grundlage theologischer Aussagen: StudTheol 12 (1958) 1/44. – V. Hahn, Das wahre Gesetz = Münster. Beitr.Theol. 33 (1969). – R. P. C. Hanson, Tradition in the early church (London 1962) 75/129. – A. v. Harnack, Marcion² (1924). – W. H. P. Hatch, The idea of faith in Christian literature from the death of St. Paul to the close of the second century, Diss. Strasbourg (1925). –

R. Heinze, Fides: Hermes 64 (1929) 140/66. – H. Janssen, Kultur u. Sprache (1938). – A. Jepsen, Art. 'mn: ThWbAT 1 (1973) 313/48. – J. N. D. Kelly, Altchristliche Glaubensbekenntnisse (1972). – H. Koch, Pronoia u. Paideusis (1932). – W. Kramer, Christos Kyrios Gottessohn (1963) 41/60. – O. Kuss, Der Römerbrief 1 (1957) 131/54; Zur Hermeneutik Tertullians: J. Blinzler u.a. (Hrsg.), Ntl. Aufsätze, Festschr. J. Schmid (1963) 138/60. – A. Labhardt, Tertullien et la philosophie ou la recherche d'une ‚position pure': MusHelv 7 (1950) 159/80. – J. Lebreton, Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'église chrétienne du IIIe siècle: RevHistEccl 19 (1923) 481/506; 20 (1924) 5/37. – H. Ljungman, Pistis. A study of its presuppositions and its meaning in Pauline use (Lund 1964). – M. Löhrer, Der G.begriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones (1955). – E. Lohmeyer, Grundlagen paulinischer Theologie (1929) 62/156. – U. Luck, Der Jakobusbrief u. die Theologie des Paulus: TheolGl 61 (1971) 161/79. – D. Lührmann, Pistis im Judentum: ZNW 64 (1973) 19/38; G. im frühen Christentum (1976). – A. Méhat, Étude sur les ‚stromates' de Clément d'Alexandrie (Paris 1966). – J. Mitros, The norm of faith in the patristic age: TheolStud 29 (1968) 444/71. – Ch. Mohrmann, Credere in Deum: dies., Études sur le latin des chrétiens 1^2 (Roma 1961) 195/203. – J. Moingt, La gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie: RechScRel 37 (1950) 195/251. 398/421. 537/64; 38 (1951) 82/118. – F. Mussner, Der Jakobusbrief^2 (1967) 69. 129/46. 155. – E. F. Osborn, The philosophy of Clement of Alexandria (Cambridge 1957). – M. Peisker, Der G.begriff bei Philon, Diss. Breslau (1936). – F. Pfister, Die Autorität der göttlichen Offenbarung. G. u. Wissen bei Platon: WürzbJb 2 (1947) 176/88. – D. Pirson, Der G.begriff bei Augustin, Diss. Erlangen (1953). – M. Pohlenz, Klemens v. Alexandrien u. sein hellenisches Christentum: NachrGöttingen 1943, 3, 103/80 – K. Prümm, G. u. Erkenntnis im zweiten Buch der Stromata des Klemens v. Alexandrien: Scholastik 22 (1937) 17/57. – R. Rössler, Studien zum G.begriff im zweiten u. beginnenden dritten Jh., Diss. Hamburg (1968). – S. Sandmel, Philo's place in Judaism (Cincinnati 1956). – W. Schenk, Die Gerechtigkeit Gottes u. der G. Christi: TheolLitZ 97 (1972) 161/74. – A. Schlatter, Der G. im NT^5 (1963). – H. Schmeck, Infidelis: VigChr 5 (1951) 129/47. – R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium 1^3 (1972) 508/24. – O. Schüttpelz, Der höchste Weg. 1 Cor. 13, Diss. Heidelberg (1973). – E. Seidl, Πίστις in der griech. Literatur bis zZt. des Peripatos, Diss. Innsbruck (1952). – R. Smend, Zur Geschichte von h'mjn: Hebräische Wortforschung, Festschr. W. Baumgartner = VetTest Suppl. 16 (1967) 284/90. – R. Staats, Die martyrologische Begründung des Romprimats bei Ignatius v. Antiochien: ZsTheolKirch 73 (1976) 461/70. – S. W. J. Teeuwen, Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian (1926). – M. Tetz, Über nikäische Orthodoxie: ZNW 66 (1975) 194/222. – H. Thyen, Die Probleme der neueren Philo-Forschung: TheolR NF 23 (1955) 230/46. – P. Vallotton, Le Christ et la foi (Genève 1960). – W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes (1931); Das Abraham-Bild bei Philo, Origenes u. Ambrosius: TheolStudKrit 103 (1931) 199/207; Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus (1952) 221/54. 369/81. – R. Walzer, Galen on Jews and Christians (Oxford 1949). – A. Weiser, Art. πιστεύω B (G. im AT): ThWbNT 6 (1959) 182/97. – U. Wickert, G. u. Denken bei Tertullian u. Origenes: ZsTheolKirch 62 (1965) 153/77. – H. Wildberger, ‚G.'. Erwägungen zu h'mjn: Hebräische Wortforschung, Festschr. W. Baumgartner (1967) 372/86; ‚G.' im AT: ZsTheolKirch 65 (1968) 129/59; Art. 'mn: TheolHdWbAT 1 (1971) 177/209. – J. C. M. van Winden, Notes on Origen, c. Cels.: VigChr 20 (1966) 201/13. – F. Wisse, The redeemer figure in the paraphrase of Shem: NovTest 12 (1970) 130/40. – E. Wissmann, Das Verhältnis von πίστις u. Christusfrömmigkeit bei Paulus (1926). – A. Wlosok, Laktanz u. die philosophische Gnosis (1960). – Herr Professor D. Dr. K. H. Rengstorf hat dem Verfasser Stellenlisten zu Josephus zur Verfügung gestellt.

Dieter Lührmann.

Glaubensbekenntnis s. Symbolum.

Gleichheit.

A. Nichtchristlich. I. Griechenland. a. Klassische Zeit. 1. Historiographie. Seit etwa der Mitte des 5. Jh. meldet sich in Athen die Forderung nach politischer, wirtschaftlicher u. sozialer G. (Isotes): Unterschiede oder gar Privilegien auf den Gebieten des Staates u. Rechts, aber auch Ungleichheiten der Vermögensverteilung, ja nach Nation, Kultur u. Rasse werden von Verfechtern der Demokratie in Zweifel gezogen. Der Terminus ἴσος δασμός, ursprünglich Beute- oder Landverteilung bezeichnend, spiegelt noch den ehedem ganz konkreten Gehalt der G.forderung (vgl. Stählin 344_1). Wohl erst nachträglich versucht die Philosophie, ἰσότης als Naturprinzip zu erweisen, um auch in diesem Punkt Physis gegen Nomos, kosmisches oder organisches Gleichgewicht gegen Diskrepanzen der Gesellschaft auszuspielen (aber vgl. Anaximand.: VS 12 A 9; Dihle, Gerechtigkeit 249). G. als politisches Programm begegnet in Gestalt von Isonomie, eines Begriffs, der zumeist demokratische Verfassung meint (Herodt. 3, 80, 6; 6, 43, 3), nachdem er zunächst, in enger Verbindung mit ἐλευθερία, den Gegensatz zur Tyrannis bezeichnet hat (ebd. 3, 142, 3f; 5, 37, 2; vgl. 5, 78 [ἰσηγορίη]. 92a [ἰσοκρατίη]). Gegenbegriff war u.a. εὐνομία (ebd. 1, 55, auf Sparta bezogen; Dihle, Gerechtigkeit 242. 245). Noch faßlicher diskutiert wohl Thukydides die Frage; auch bei ihm bedeutet ‚Isonomie' den demokratischen Anspruch auf G. (Thuc. 2, 37, 1; 3, 82, 8; 4, 78, 2f), Äquivalente sind ἰσοψηφία (ebd. 1, 141, 6; 3, 11, 3; Eur. supplic. 353; Xen. hist. graec. 7, 1, 1. 13) u. ἰσομοιρία (Thuc. 6, 39, 1, vgl. Solon frg. 34, 9 West; daß dort, wo ἰσονομία den alten Kontrast zur Tyrannis bewahrt hat, gemäßigte Oligarchie, Eunomie, G. u. Demokratie weniger scharf gegeneinander abgegrenzt werden, sei am Rande bemerkt, vgl. Thuc. 1, 18, 1; 3, 62, 3f [ὀλιγαρχία ἰσόνομος]). Der Historiker läßt Athenagoras aus Syrakus entschieden antioligarchisch auftreten (ebd. 6, 38, 5, vgl. Guthrie 148), urteilt aber auch, unter der Devise ‚Gleichberechtigung' verberge sich im Bürgerkrieg oft genug Hab- u. Herrschsucht (Thuc. 3, 82, 6f [πλεονεξία]). Eine mittlere Linie läßt er seinen Perikles einschlagen: Athens Gesetze gewährten allen in gleicher Weise das gleiche Recht in ihren privaten Auseinandersetzungen, ‚der Geltung nach' habe aber im politischen Leben den Vorzug, wer sich Verdienste erworben hat (ebd. 2, 37, 2; Popper 137). Jeder Bürger kann dies, ungeachtet seines Vermögens und Standes. (Mehr dazu u. zum folgenden bei G. Großmann, Politische Schlagwörter aus der Zeit des Peloponnesischen Krieges, Diss. Basel [1945] 43/8.)

2. Dichtung. a. Kosmos. Politische u. soziale Veränderungen oder Konflikte in griech. Stadtstaaten, aber auch die Erfahrung kultureller Andersartigkeit nichtgriechischer Lebensformen (Pindar frg. 215), etwa bei östlichen Reitervölkern (zB. Herodt. 4, 26, 2: G. der Geschlechter bei den skythischen Issedonen), haben die Frage nach der Legitimation von Ungleichheiten wachgerufen. Je stärker der Eindruck geschichtlicher Wandelbarkeit, desto kritischer wurde das Verhältnis des Nomos (oder der Nomoi, d.h. der Institutionen u. Normen) zur Physis, also zu den möglicherweise unwandelbaren Gegebenheiten des Daseins. Die Berufung auf ‚Natur' führte allerdings, wie zB. wohl Protagoras erkannt u. später besonders Aristoteles systematisch untermauert hat, in soziologischen Fragen nicht weiter (hergehörige Texte: Dihle, Gerechtigkeit 251), konnten doch ebenso Befürworter überlieferter Ungleichheiten wie Kämpfer für G. ‚Gesetze' des Universums oder des organischen Lebens zum Muster nehmen. So läßt etwa Sophokles, der die Idee ‚natürlicher' Einheit des Menschenwesens sehr wohl kennt (frg. 532 Nauck²), die Forderung nach politischer Herrschaft u. sozialen Hierarchien vom Wechsel der Tages- u. Jahreszeiten beglaubigt sein: der Winter unterliege dem Sommer, die Nacht habe dem Tag zu weichen usw. (Aj. 668/76, vgl. Guthrie 151); die Willkür des Vergleichs, nämlich die stillschweigende ‚Parteinahme' für ‚Tag' bzw.

‚Frühjahr' liegt auf der Hand. Ideologiecharakter hat aber auch die Herleitung der Isotes oder besser: des damals eingebürgerten Satzes, Gerechtigkeit bedeute G. (Dihle, Gerechtigkeit 252f), aus Zahlen- oder Maßverhältnissen des Kosmos; sie, der Wechsel von Tag u. Nacht u. die Wiederkehr der Jahreszeiten begründen, einer berühmten Stelle der euripideischen Phoenissen zufolge, nun gerade die Geltung der G. (Eur. Phoen. 541/8). Es ist hier die Philotimia des Eteokles, die gegen das Walten der Göttin Isotes verstößt, des ἴσον = δίκαιον (vgl. Soph. Philoct. 684; Ant. 519f) nicht achtend. Jokaste warnt vor persönlichem Ehrgeiz als vor einer Macht, die G. zugunsten von Tyrannis außer Kraft setze.

β. Politik. Spätestens seit diesem Moment kennt die Antike cupido potentiae (Abart der πλεονεξία) u. aequalitas (Tac. hist. 2, 38) als Feinde (Theogn. 667/82). Daß der Kampf für G. sich zZt. des Euripides sowohl gegen Tyrannis wie gegen Oligarchie richten konnte (o. Sp. 123, vgl. Theogn. 82, neben Aristoph. Ach. 980; vesp. 1223; Lys. 632), erklärt einen Teil der heutigen Kontroverse um den Isonomiebegriff (s. Mau-Schmidt). Demokratie will soziale u. rechtliche G. als Schutz gegen Alleinherrschaft u. Gewähr staatlichen Friedens durchsetzen (Eur. supplic. 433f; Androm. 638; frg. 52. 141. 168. 377 N.^{2}): Unterschiede in Vermögen u. Abstammung, ja zwischen Herren u. Sklaven (Eur. frg. 831 N.^{2}; Ion 854/6) seien historisch bedingt (Konvention, ‚Name') u. ohne Rechtfertigung, sobald sich institutionelle Überlegenheit nicht mehr sittlich ausweise. Wie schwach der Rückgriff auf ‚Natur' durchschlug, zeigt die panhellenische Einschränkung von G. u. Freiheit auf Griechenland: Barbaren sind eben doch auch ‚von Natur' Sklaven (Eur. Iph. Aul. 1400f). Die sophistische Physis-Spekulation mußte am Stolz auf geschichtlich erworbene Eigenschaften (Democr.: VS 68 B 33) ihre Grenze finden (s. u. Sp. 129f zu Platon). Schon die G.sätze der Demokraten bezogen sich ja zunächst nur auf Inhaber des Bürgerrechts. (Dies gilt zB. auch für die Vermögens-G., die laut Aristoteles [pol. 1266a 39f] Phaleas v. Chalcedon angestrebt hat, um στάσεις zu vereiteln [VS 39, 1]). Auch war eine Gleichstellung der Geschlechter, mochte sie in Physis begründet sein oder nicht, politisch einfach ausgeschlossen (G.praxis für Frauen u. Sklaven war einzig in nichtstaatlichen Kulten denkbar). Eine mittlere Sozialisationsstufe zwischen abstrakter φύσει-G. u. entthronter Blutsverwandtschaft bildete die φιλία von Gleichgesinnten (u. Sp. 131f), aber auch der Zusammenhalt aufgrund gleichen Alters oder Geschlechts (dies letzte, als Solidarität zwischen Frauen dargestellt, ist ein Lieblingsgedanke des Euripides, s. Müller 158_{26}).

3. Vorsokratische Philosophie u. Medizin. α. Physis. Vorgegeben war in der Philosophie (seit Hesiod) die kosmologische Deutung der Dike, d.h. die Aufhebung des Unterschieds zwischen Gerechtigkeit bzw. G. im Universum u. im menschlichen Verhalten (Dihle, Gerechtigkeit 249). Der Begriff Isotes bezog sich zwar vorwiegend auf die G. der Rechtsanwendung, zeigt gegen 400 vC. aber auch Verwandtschaft mit ὁμόνοια, ja φιλία (Eur. Phoen. 536/40; so noch Xen. mem. 4, 4, 16; Plat. Protag. 322c; resp. 351d; Plut. Sol. 14, 3 [s. Diehl zu Solon eleg. frg. 4, 4]; Guthrie 149): G. kann Konnotation von ‚Ausgewogenheit' sein u. so viel wie Gleichgewicht bedeuten. (Zum Ganzen s. auch Großmann aO. 48/70). Äußere (rechtliche, soziale, ökonomische) G. in Analogie zum menschlichen Organismus, u. insofern als ‚naturgemäßes' δίκαιον mit Physis als maßgeblichem Normalzustand (Heinimann 97), hat wohl zuerst der Arzt Alkmaion aus Kroton verfochten (VS 24 B 4): ἰσονομία ist hier Ausgleich der Gegensätze u. Bedingung der Gesundheit, sie steht in Gegensatz zur ‚Monarchie', d.h. zur Alleinherrschaft einer Kraft (Warmes, Kaltes, Trockenes, Feuchtes usw.) als Wurzel aller Krankheit (s. auch J. Schumacher, Die Anfänge abendländischer Medizin in der griech. Antike [1965], Reg. s. v. Gleiches, Gleichgewicht; Müller 142f). Abzüglich der soziomorphen Betrachtungsweise sowie möglicher pythagoreischer Einflüsse (vgl. ἰσότης, Archyt.: VS 47 B 3) deckt sich das Argument mit der damaligen medizinischen Theorie (Hippocr. vet. med. 10; andere Belege bei Heinimann 175).

β. Sozialleben. Eng verwandt im Corpus Hippocraticum ist aer. 12 (CorpMedGraec 1, 1, 67, 25) mit der Kontrastierung von Vorherrschaft u. ἰσομορίη. Der Sophist Antiphon ist es dann gewesen, der den Satz vom physiologischen Gleichgewicht in die Forderung politischer G. umgemünzt u. gegen ständische Gliederung ins Feld geführt hat (VS 87 B 44 frg. B Col. 2 [S. 352f]). Antiphon

ist radikaler Naturalist (Popper 106), der konsequent Physis gegen Nomos auszuspielen versucht: wie wir alle die gleiche Luft durch die gleichen Organe einatmen, sind wir alle in unseren natürlichen Gaben, Bedürfnissen u. Möglichkeiten gleichgestellt. Gesellschaftliche Unterschiede, nach Abstammung oder Besitz, widersprechen der Isotes (die als Gerechtigkeit im Gleichgewicht von ‚kein Unrecht tun' u. ‚kein Unrecht leiden' auftritt). Das gilt nicht minder für die Herrschaft über Sklaven; ja selbst Griechen u. Barbaren unterliegen natürlicher G. (vgl. dagegen Hippocr. aer. 12: gerade weil die Umgebung den Charakter prägt, sind einige Rassen überlegen, so auch die Griechen; Guthrie 161). Diesen Ansatz haben später Lykophron (Aristot. frg. 91 Rose) u. der Gorgiasschüler Alkidamas weitergeführt (Popper 107; Guthrie 159; Schol. Aristot. rhet. 1, 13, 1373b 18 [Comm. in Aristot. Graec. 21, 2, 74, 31f]). Hingegen hat wohl Demokrit aus der behaupteten Analogie zwischen Makro- u. Mikrokosmos gerade aufs Recht von Herrschaftsstrukturen geschlossen (VS 68 B 34).

b. Platon u. Aristoteles. 1. Kritik an demokratischer Gleichheit. Die Gleichsetzung des ἴσον mit dem δίκαιον dauert außer bei den Rednern (Demosth. or. 23, 86; 24, 135; vgl. 14, 3; 19, 15. 21. 67) auch in den philosophischen Schulen des 4. Jh. an, wird aber, vor allem in der Kritik an demokratischer G., differenzierend behandelt. Daß Isonomie im Gegensatz zum Machtstreben jedweder Art stehe, einerlei ob in Tyrannis, Oligarchie oder Demokratie, bleibt bekannt (Plat. ep. 7, 326d; Menex. 239a; resp. 561c. 563b, vgl. Lys. or. 12, 35; Aristot. pol. 1255b 19. 1261b 1), auch in Form des Satzes, πλεονεξία u. δίκαιον, dieses als ἡ τοῦ ἴσου τιμή, schlössen einander aus (Plat. resp. 359c u.ö.; vgl. Gorg. 508a). Äquivalente sind nach wie vor Demokratie u. Isonomie (zB. ebd. 483c/d; resp. 557a. 558c; Aristot. pol. 1280a 11. 1317b 4). Daneben spricht sich eine schon Thuc. 2, 37, 1 greifbare Einschränkung aus: so ausnahmslos G. vor dem Gesetz gelte, so berechtigt sei die Würdigung eines Politikers nach Verdienst (Plat. Protag. 337a; Aristot. pol. 1302a 7; Isocr. areop. 21). Der Gedanke deutet bereits die ‚doppelte G.' an (s. u. Sp. 128f) u. will den universalen G.begriff modifizieren. Bei Platon tritt freilich als Demokratiefeindschaft gerade auch seine Abneigung gegen G. nur zu deutlich hervor (Plat. Gorg. 488c/489a; resp. 359c; Menex. 239a): Die demokratische G. werde unterschiedslos an Gleiche u. Ungleiche verteilt (resp. 558c), *Freiheit bedeute hier Willkür (ebd. 555b/558c u.ö., vgl. bes. 561e; in Rom entsprach dem die Diffamierung der libertas als licentia). Rechte des Individuums, Komplement der G. vor dem Gesetz, verunglimpft Platon damit als Libertinage u. Machttrieb (ebd. 357b/363c), Gerechtigkeit im Verfassungssinn als Organisation der Ohnmächtigen (ebd. 359b/c). Die ‚wahre' Gerechtigkeit u. G. kann da nicht liegen, läßt sich der platonische Sokrates von seinen sophistisch kundigen Gesprächspartnern bestätigen (ebd. 360c).

2. Zweierlei Gleichheit. Als politische G. muß Isonomie auf Zahl u. Maß (konkret zB. auf dem Los) beruhen (Plat. leg. 757b.e; das Paar ἀριθμός-σταθμός war wohl sprichwörtlich: Soph. frg. 399,2 N.[2]; Eur. Phoen. 541f; Xen. conv. 4, 43; Plat. Gorg. 508a). Solche Art von G. widerspricht in der Tat der Physis, denn ‚natürlich' ist genauso die Ungleichheit (Popper 107. 116f), u. das eben auch durchaus im guten Sinn, d.h. nicht nur hinsichtlich egoistischer Triebe, sondern auch in Form gemeinnütziger Ordnung. Der Versuch, die Gleichberechtigungsidee aus Naturgesetzen abzuleiten, wird auf diese Weise stichhaltig bestritten, aber von einem nicht minder fragwürdigen Naturalismus zugunsten der Ungleichheit ersetzt. Zweitens ist G. für sich genommen zugegebenermaßen kein besonders praktikabler Begriff, sofern er nicht unzweideutig Rechts-G. meint. Auch für diese gilt aber: gleiche Behandlung Ungleicher muß Ungleichheit (= Ungerechtigkeit) erzeugen (Plat. Protag. 337a; Gorg. 508a/b; resp. 557b/563e; leg. 757a; Aristot. pol. 1280a 11/5, vgl. Xen. inst. Cyr. 2, 2, 18). Zur Heilung dieses Mangels wird nun, vielleicht aus pythagoreischer Tradition (Archyt.: VS 47 B 2; Ps-Aristot. mund. 396b 34), der demokratiekritisch reduziert verstandenen, ‚arithmetischen' G. die proportionale (= ‚geometrische': Plat. Gorg. 508a [gilt bei Göttern u. Menschen]; Plut. quaest. conv. 2, 2 [719B/C]; λόγῳ Aristot. pol. 1301b 33) hinzugefügt, die ‚dem Werte nach' (ἀξίᾳ) politische Würden verteilt (Plat. leg. 757b/e; Aristot. eth. Nic. 1158b 30f; pol. 1302a 7f; Isocr. areop. 21; Popper 335f). Sie entspricht der ‚distributiven' Gerechtigkeit des Aristoteles u. läßt gleich dieser ganz verschiedene Füllungen zu. Vor allem verlangt sie eine Instanz, die festlegt,

1) woraufhin proportioniert werden soll (also zB. auf Lebensalter bezüglich der Schuldzurechnung, auf Vermögen zum Zwecke der Steuergerechtigkeit oder auf soziale Stellung u. wirtschaftliche Macht im Zusammenhang mit politischem Einfluß), u. 2) in welchem Maße ‚gewertet' wird (vgl. zB. Plat. leg. 697 b). Unter Benutzung des gegnerischen G.begriffs wird mit dem der proportionalen G. scheinbar eine Ergänzung zur Isonomie, in Wahrheit ihre Aufhebung vollzogen (ebd. 757 b), um so mehr als jene allein auf ‚Natur' beruht u. ‚das der Natur gemäß Gleiche' betrifft (ebd. 757 c/d). So führt zB. G. des Verhältnisses zur Verschiedenheit von Vermögensklassen (ebd. 744 b/c, vgl. Dihle, Gerechtigkeit 256).

3. Gleichheit κατὰ φύσιν. a. Platon. Wohl im Zusammenhang mit dem kosmologischen Satz von G. als Grund der Ruhe (Plat. Tim. 57 e. 62 e, vgl. den Schlußmythos des Phaidon) steht Platons Rekonstruktion politischer G. in Form eines gegen Veränderung gefeiten Kastenstaates, dessen stabile Geschlossenheit den Isonomiegedanken auf höherer Ebene verwirklicht, nämlich nur für die ‚Wächter', denen die Unterschichten der Arbeiter, Sklaven, Handwerker als ‚Herde' u. dumpfe Masse unterworfen sind (resp. 343 b. 345 c; leg. 714 b; mehr Belege bei Popper 304). Vermischung zwischen Oben u. Unten ist ‚niedrigste Schandtat' (resp. 434 b/c), *Furcht vor der nicht-elitären Mehrheit hält die Führungsschicht konfliktfrei (ältester Beleg für metus hostilis [Sallust] als Gewähr von Eintracht usw.: Thuc. 6, 33, 5; vgl. auch Müller 95_{221}). In dieser werden Sonderinteressen nicht geduldet, sie ist als großes Familienkollektiv entworfen, daher Frauen-, Kinder- u. *Gütergemeinschaft. Der auf dem folgerichtig biologisch-naturalistischen G.grundsatz beruhende sog. Kommunismus Platons gilt nur für den wahren, ‚tugendhaften', seine Individualität auf den ‚Staat' übertragenden Bürger, d.h. die durch Züchtung u. Erziehung homogenen Angehörigen einer für ursprünglich gehaltenen Stammesaristokratie. Platon kann freilich nicht erklären, wie es von dieser idealen G. (der die Arbeitsteilung Herren - Sklaven usw. als ‚natürliche' Ungleichheit korrespondiert) dann doch zum Verfall infolge von, überwiegend wirtschaftlichen, Sonderinteressen gekommen ist. Er scheint einen Mangel an mathematisch-rationalem Wissen als Ursache anzunehmen, das allein G. u. Gerechtigkeit gewährleiste (leg. 757 b/d). – Es paßt ins Bild, wenn Platon Barbaren zu den φύσει Ungleichen zählt (resp. 5, 470 c; Menex. 242 d); so hielt es zB. auch Isokrates (paneg. 66. 131. 133/86, bes. 184), offenkundig im Fahrwasser panhellenischen Kulturbewußtseins. Soweit jedoch ‚Grieche' Bildungsbegriff ist (‚Barbar' = Ungebildeter) u. es insofern auch φύσει μὲν βάρβαροι, νόμῳ δ' Ἕλληνες gibt (Plat. Menex. 245 d; Speyer/Opelt 257), besteht G. nun eben im Zuschnitt des geschichtlichen Lebens, in der Teilhabe am Nomos. Nicht Abstammung entscheidet (H. Windisch, Art. Ἕλλην: ThWbNT 2 [1935] 502_6; Speyer/Opelt 254 f). So zweifelt Platon selbst an der logischen Haltbarkeit des Gegensatzes (politic. 262 c/d; Speyer/Opelt 256).

β. Aristoteles. Für den Stagiriten gibt es ebenfalls wahre G. nur in der ἀρετή, die Polis (inzwischen nur noch theoretisches Gebilde [K. v. Fritz: Gnomon 46 (1974) 438 f]) ist eine κοινωνία τοῦ εὖ ζῆν (Aristot. pol. 1280 a 31/3. b 33/5. 39 f), so daß Fragen der Besitzverteilung zurücktreten (vgl. Isocr. antid. 160 u.ö.), aber auch zB. gewerbliche Berufe nicht dazugehören (Aristot. pol. 1278 a 8. 1319 a 27/9). Vernünftig begründete Ungleichheit liegt nur in der ἀρετή, aber gerade die Guten vermeiden jegliche Revolution (ebd. 1301 a 39 f). Da Aristoteles nicht die Urgesellschaft wiederherstellen, sondern Vor- u. Nachteile bestehender Verfassungen erörtern will, läßt er es beim Konzept der ‚doppelten G.' (o. Sp. 127 f). Der Konstruktion seines Lehrers hält er, als durchschaue er ihre Absicht nicht, die Praxis entgegen: *Gütergemeinschaft vereitle Freigebigkeit (pol. 1263 b 5), Eigentum sporne sie an, Freude an ihm wie an Genuß u. Arbeit, an der alle beteiligt sein sollten, verhüte soziale Spannungen (ebd. 1263 a 11. 14/21). Güter sollten, nun aber eben κατ' ἀξίαν (oder κατ' ἀναλογίαν: ebd. 1301 a 28), gleichmäßig auf die Bürger verteilt werden (eth. Nic. 1131 a 31/b 24; vgl. Isonomie als ἴσον ἔχειν u.a. Lys. or. 12, 35; Xen. inst. Cyr. 2, 2, 20; Isocr. areop. 67. 69; Demosth. 24, 59). Immer sind es die Schwachen, die nach G. streben (Aristot. pol. 1318 b 4 f), u. wirklich ist prinzipielle G. aller in der Beteiligung am Herrschen u. Beherrschtwerden das Fundament gerechter Staatsordnung (ebd. 1283 a 16/84 b 34; Dihle, Gerechtigkeit 261). Vollständige G. freilich bleibt unerreichbar, wäre als ‚arithmetische' obendrein auch gar nicht gerecht (pol. 1283 a 23/42). Eine Mischung aus demokratischer u. oligarchi-

scher G., nach Majorität oder nach Vermögen, diskutiert Aristoteles ebd. 1318a 11/b 2; solch ein μέσον (Kombination aus Zahl u. Wert) erscheint ihm als wahre G., während isolierte Ansprüche auf Gleichberechtigung Aufruhr zur Folge haben (ebd. 1302b 24/31), wie denn alle Umwälzungen in der Spannung Ungleichheit - G. wurzeln (ebd. 1301 b 26/9).

4. Gesinnungs-Gleichheit. Der Umstand, daß τὸ δίκαιον von jeher semantisch mit G. (Dihle, Gerechtigkeit 242f. 262f), vor allem aber, daß τὸ ἴσον seit dem 5. Jh. mit ὁμόνοια (Eintracht) u. φιλία (*Freundschaft) verwandt war (o. Sp. 126; beides bedeutete Solidarität), schließlich der Satz, wahre G. fuße nicht bloß auf συγγένεια, sondern auf übereinstimmender Gesinnung oder Lebensweise, sie bestehe nur unter ὁμοιότροποι, beruhen auf der Erfahrung, daß ein *Fremder mir u.U. ‚verwandter' ist als ein Angehöriger (Müller 157). Popularisiert lautet sie: ‚gleich u. gleich gesellt sich gern' (Democr.: VS 68 B 186; Thuc. 3, 10, 1; Plat. Lys. 214b 3f. d 4f; 215a 4: ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φίλον; Menand. frg. 376 Körte; PsAristot. rhet. Alex. 1446b 6). Das Paar ἰσότης - φιλότης war sprichwörtlich (Plat. leg. 757a; Aristot. eth. Nic. 1159b 2f). Ein rechter Freund ist ἴσος καὶ ὅμοιος (pol. 1287b 33), u. dabei dominiert in ὅμοιος von Haus aus die Bedeutung ‚artgleich' (Müller 165_{46}); das bürgerliche G.ideal hat sich zur Harmonie der Seelen entwickelt (Diog. L. 8, 33: pythagoreische ἐναρμόνιος ἰσότης = *Freundschaft; allgemein s. auch Dihle, Ethik 658f). Während Platon eine totale G. ‚unter Gleichen' für eine Elite konzipiert (so auch noch leg. 739c) u. diesen G.begriff als uneingeschränkte Übereinstimmung in Individuum u. Staat u. zwischen beiden zudem kosmologisch verankert hat (Tim. 32c, vgl. Gorg. 508a), mäßigt Aristoteles auch in diesem Punkte wieder. Gerechtigkeit kann es nur zwischen freien u. (proportional) gleichen Menschen geben, die sich einer Gruppe zuzählen, um autark zu sein (u.a. eth. Nic. 1134a 24/6), u. das sind solche, die in ἀρετή, τρόποι usw. übereinstimmen oder gleichstehen (Müller 155/63; Cic. Lael. 29/32; Hor. sat. 1, 6, 62/4). Hier liegt ein Motiv der Gesellung, wenn auch nur unter sittlich autonomen einzelnen (ἀγαθοί, σοφοί usw.), abseits der Institutionen (hier schließt *Epikur mit φιλία u. λάθε βίωσας an). Das Kriterium der ‚Wert'-G., zuvor als Korrektiv (im Sinne einer Mischung aus Oligarchie u. Demokratie), wo nicht als Aufhebung der ‚Zahl'-G. ins Spiel gebracht, schränkt sich damit auf ethisch-individuelle G. als Bedingung von Gerechtigkeit ein, auch diese als ‚Tugend' verstanden. Daß Nomoi die ‚Eintracht' zwischen Bürgern weder schaffen noch garantieren, sondern als ‚naturgegeben' voraussetzen, hatten schon vorplatonische Sophistik u. Sokratik gewußt (vgl. u.a. Hippias bei Plat. Protag. 337e [G. als natürliches Merkmal der Verwandtschaft] u. dazu Popper 106). Im Anschluß daran prägt sich im hellenist. Denken ein universaler, auf Geistesverwandtschaft abhebender, unpolitischer G.begriff stärker aus (J. Mewald, Das Weltbürgertum in der Antike: Antike 2 [1926] 177/89).

c. Stoa. 1. Voraussetzungen. In stoischer Tradition geschieht das in Form der Logoslehre: die durchgehend rationale Struktur der Welt entbirgt sich in der menschlichen Vernunft (ἀκολουθία als Kausalnexus u. logisches Folgern), die als ἐπιστήμη zugleich das sittlich Gute konstituiert (ἀρετή ist wie λόγος [unkörperliche] Qualität eines materiellen Substrats, Plut. virt. mor. 3,441 C) u. so den Menschen zum Menschen macht, also vernünftige, weil natürliche, u. natürliche, weil vernünftige G. zwischen den Menschen schafft. Die οἰκείωσις (conciliatio, commendatio) verbindet sie, im Erkenntnisprozeß verkörpert sie sich. Die G. ἐν λόγῳ ist auch u. vor allem eine des ethischen Bewußtseins; trotz ihres intellektualistischen Zuschnitts auf den autarken einzelnen (Weisen) enthält sie daher von vornherein Einheit u. Solidarität mit allem, was Mensch heißt (der Unterschied des animal rationale von andern Lebewesen ist grundlegend). Freundschaft, *Gemeinschaft, Philanthropie usw. sind immer auch Wege individueller Vervollkommnung unter solchen, die dank ihres Vernunfttriebes a priori miteinander u. mit der Welt in G. verbunden sind. Ihre volle G. gründet im Logos, den Unterschied macht einzig die Leiblichkeit des Einzelwesens. Individuation findet corporaliter statt, Körper wie Ding wird oder bleibt aber nur unverwechselbar ‚das', solange es sich in Homologie mit der Natur befindet.

2. Folgerungen. a. Weltbild. Formal wiederholt dieser G.begriff alle Elemente des demokratischen, außer dem institutionsbezogenen (Zeno: SVF 1 nr. 228, vgl. Eupolis frg. 231 Kock; Demosth. or. 21, 124; Polyb. 6, 9, 4f). Rationalität u. G.bewußtsein haben sich aber mithilfe eines soziomorphen Weltbildes (Universum als Stadt der Götter u. Menschen,

Chrysipp.: SVF 3 nr. 323. 337f) in die Idee verlagert u. trotz des Anspruchs auf Allgemeinheit elitär auf ‚den Weisen‘ eingeschränkt, jedenfalls in der älteren Stoa (Zeno: SVF 1 nr. 216/23a). In der aus animalia rationalia bestehenden Kosmopolis sind natürlicherweise alle Bürger gleich, eine Differenz Herren - Sklaven gibt es so wenig wie, ethisch betrachtet, eine Kluft zwischen Menschen u. Göttern (Chrysipp.: SVF 3 nr. 246/54. 351/65; Dihle, Gerechtigkeit 266). Es ist ein u. dasselbe Gesetz, das alles beherrscht oder durchwaltet, alle σπουδαῖοι gleich u. frei macht. Daß überkommene Ungleichheiten historisch bedingt sind, wird Gemeingut hellenistischen Denkens (Menand. frg. 475 Körte; Sklaven: Philemon frg. 95 Kock; Dihle, Ethik 667f. 677; Greeven 6/18 [gegen die vorsokratische Alternative φύσις - τύχη polemisiert Plat. leg. 889b/c]), die darin enthaltene Distanzierung von äußeren sozialen Gegebenheiten ist kynisches Erbe (Diog. L. 6, 74f).

β. Haus u. Staat. Zenon scheint in seiner Schrift über den Idealstaat aus dem radikalen Tugendbegriff uneingeschränkte G. gefolgert u. jegliche Strukturunterschiede, namentlich die Hierarchien antiker Hauswirtschaft (Herr - Sklave, Mann - Frau, Eltern - Kinder) geleugnet zu haben (SVF 1 nr. 250; Dihle, Gerechtigkeit 266; Frauen- u. Kindergemeinschaft: SVF 1 nr. 269; Überflüssigkeit von Währung, Tempeln, Schulen usw., ebd. 266/8). Selbst gegen Inzest u. Päderastie ließ sich hier, im Unterschied etwa zu Platon (leg. 836c, vgl. Köster 256), kein ‚παρὰ φύσιν‘ richten (Sext. Emp. hypot. 3, 246; adv. math. 11, 190). Umgekehrt bezeugen gerade Differenzierungen des Soziallebens, wie zweckmäßig u. sinnvoll die Physis bis ins Kleinste waltet (διοικεῖ) u. dianemetisch verfährt (SVF 1 nr. 1138. 1140; Epict. diss. 3, 1, 3f, vgl. Köster 257, dort auch zur teleologischen Rechtfertigung von Haar- u. Bartmoden [Epict. diss. 1, 16, 9/14: Haare als σύμβολα θεοῦ], Gemeingut der Diatribe, so auch bei Paulus 1 Cor 11, 14). Maßstab des Handelns bleibt so doch wieder die bestehende Ordnung als solche (vgl. etwa Zenons Nein zum Ehebruch [SVF 1 nr. 244] um der Erhaltung des οἶκος willen), da in diesem Fall nicht die spirituell G. bildende φύσις, sondern ein Urteil κατὰ φύσιν das Verhalten bestimmt u. damit faktische Ungleichheiten legitimiert. Zenons Polismodell, ebenfalls kynisch beeinflußt (Diog. L. 7, 4), enthält keine Weltstaatsidee, sondern konkretisiert den Gedanken der Kosmopolis (F. Wehrli: Gnomon 38 [1966] 642/5). Der nach wie vor naturalistische G.-gedanke konnte auf die Unterscheidung zwischen ‚arithmetischer‘ u. ‚geometrischer‘ G. um so eher verzichten, als er keine positivrechtlichen Konsequenzen ins Auge faßte: da G. φύσει potentiell vorgegeben war u. bloß ethisch realisiert zu werden brauchte, bedurfte es keiner institutionellen Änderungen, sondern nur des persönlichen Einverständnisses mit der auf G. gebauten Naturordnung (ἰσότης als kosmisches Prinzip: Cic. nat. deor. 2, 15. 48. 90. 116, vgl. PsAristot. mund. 288a 13/9; Sen. nat. quaest. 7, 25, 6; u. Sp. 140f). ‚Ein wirklich sozialethischer Ansatz kommt nicht in den Blick‘ (Köster 258f): geistiger Einklang mit der Physis bedeutet ja gerade ‚innere‘ Loslösung des einzelnen aus dem Zwang ‚äußerer‘ Verhältnisse in εὐσταθεῖν u. μὴ ταράττεσθαι (Epict. diss. 3, 9, 17/9; 23, 12 u.ö.). Daß andererseits zumindest im Bereich des Hauses Sätze von der Gleichwertigkeit der *Frau (zuerst Antisth. frg. 72 Caizzi) oder des Sklaven (anders als Stoa u. Kepos hielten Akademie u. Peripatos an der Theorie natürlicher Ungleichheiten fest; Thraede 55) den Alltag haben humanisieren helfen, zeigt die spätere Entwicklung. (Grundsätzliche G. von Griechen u. Barbaren scheint auch die Stoa nicht behauptet zu haben.)

γ. Das Denken der frühen Kaiserzeit. Panaitios hat später die altstoischen G.-axiome im Fahrwasser platonisch-aristotelischer ἰσότης κατ᾽ ἀξίαν abgeschwächt (Dihle, Gerechtigkeit 268), sie also wohl vor allem gegen unvermittelte Anwendung immunisieren wollen (Joh. Stob. 2, 7, 30 [2, 141, 16/8 W.-H.]; Cic. off. 1, 41. 150). Schon im Frühhellenismus war die Schulphilosophie infolge ihrer Standortgebundenheit ohne direkten Zugang zur Politik; jedoch hat sie gleichzeitig, in Rom besonders während der zwei nachaugusteischen Jahrhunderte, faktisch, nämlich auf dem Wege gerade auch über das Moralbewußtsein des einzelnen u. über individualethische Leitbilder, eine kaum zu überschätzende Humanisierung des öffentlichen Lebens bewirkt. An hergehörigen Gedanken *Epiktets ließe sich das für die frühe Kaiserzeit gut illustrieren; er wiederholt den Topos von der naturgegebenen Einheit des Menschengeschlechts u. leitet aus dem gemeinsamen göttlichen Ursprung die Sorge für den Nächsten ab (diss. 1, 9, 4), u. zwar auch für

den Sklaven (ebd. 1, 13, 3f). Hier hat der Weise weiterhin Pflichten gegen die ‚Weltstadt', aber auch gegen ihr Abbild, die ‚kleine' Polis auf Erden (ebd. 2, 5, 26; 3, 22, 4). Der stoische Appell an den Logos, die Mensch u. Natur verbindende Einheit der Welt, u. der Einfluß dieses Denkens auf die Humanität des Einzelverhaltens innerhalb der bürgerlichen Schichten zählen folglich gleichfalls zu den ‚gesellschaftlichen' Wirkungen, obwohl sie theoretisch eher hintangesetzt worden sind (vgl. noch Epict. diss. 1, 28, 14 bei Plotin. enn. 1, 7 [77, 21f Br.]: die Zerstörung meiner Stadt geht mich nichts an; diss. 1, 28, 26 bei Plotin. aO. [77, 31/3 Br.]: Versklavung von Frauen ist Adiaphoron [οὐδὲν πρὸς ἐμέ]). – Ein Nachsatz zur ‚persönlichen' ἰσότης = aequitas (Stählin 355f; Dihle, Gerechtigkeit 282f. 285): im allgemeinen Sprachgebrauch haben ἴσος u. aequus mit ihren Derivaten stets auch ausgewogenes, mildes oder wohlwollendes Verhalten bezeichnet (zur ἐπιείκεια s. ebd. 270. 286f). Es ist Merkmal persönlicher Gerechtigkeit im Umgang zwischen Menschen (so auch als Korrektiv von Rechtsverhältnissen im Sinne von ‚Billigkeit'). Anders als mit unserem Ausdruck G. gibt es im Griechischen u. Lateinischen keine begriffliche Trennung zwischen institutioneller (struktureller) G. u. etwa ‚Leutseligkeit' (so kann ‚leutselig' aequus, aequalis, aequabilis heißen). Wenn von der ἰσότης Gottes die Rede ist, der Menschen nacheifern sollen (vgl. zB. u. Sp. 141f), handelt es sich natürlich stets um gerechte Haltung oder Handlung.

II. Rom. a. Recht u. Politik. 1. Juristen. Aequitas = ἰσότης im Sinn von ‚Rechtsordnung' (neben dem Bedeutungseinschlag ἐπιείκεια) ist zuerst Cic. rep. 1, 53 belegt (Dihle, Gerechtigkeit 282f). Das ist bereits juristischer Sprachgebrauch gemäß dem ἴσον, an dem die Rechtsanwendung gemessen wird (ebd. 286): valeat aequitas, quae paribus in causis paria iura desiderat (Cic. top. 23). Eine Konzeption von G. im juristischen oder politischen Sinn hat es in Rom zunächst so wenig wie den Begriff iustitia gegeben. Erst unter dem Einfluß des Naturrechts kommt es zu G.sätzen wie Ulp.: Dig. 50, 17, 32 (andere Stellen: Schilling 160), denen zufolge alle Menschen frei u. gleich geboren sind. Stellen, an denen etwa schon Cicero in Gerichtsreden mit dem Postulat der Rechts-G. arbeitet, sind relativ selten (Verr. 3, 6; Cluent. 150f. 156f, vgl. Mil. 17). Im allgemeinen bezieht sich ius aequum (= nec inferre iniuriam nec pati: Liv. 9, 53, 9) mindestens ebensosehr auf moralisches Verhalten wie auf das ἴσον als zwischenmenschliches ‚Gleichgewicht' (o. Sp. 126f). Sallust (hist. 1 frg. 11 Maurenbrecher) u. Tacitus (ann. 3, 27, 1) sehen ein gerechtes allgemeines Recht nur in der frühen Republik verwirklicht (zum ganzen vgl. Dihle, Gerechtigkeit 284f).

2. Historiker u. Plinius d. J. Ähnlich tendenziös datiert Tacitus die aequalitas (hist. 2, 38), u. das ist nun ziemlich genau das Gegenteil zur Auflösung des Staatswesens (dissensiones usw.) infolge von πλεονεξία (cupido potentiae, vgl. Plat. Gorg. 483a/c; Aristot. eth. Nic. 1130a 14/b 4; Sall. Catil. 10, 3). Dieselbe Anschauung spricht aus aequa libertas bei Livius (4, 5, 1; 34, 54, 5, vgl. 3, 34; aequalitas fehlt in seinem Wortschatz). Die Wendung aequa libertas hat ebenfalls zuerst Cicero (rep. 1, 47); sie ist republikanischer Sprachgebrauch, während der Ausdruck aequalitas, wie Tacitus ihn verwendet (hist. 2, 38), unter Trajan geblüht zu haben scheint (Plin. paneg. 25; ep. 9, 5, 3, vgl. 2, 12, 5). Der alte Satz, quantitative G., also etwa Mehrheitsbeschluß in ‚Lebensfragen', verstoße gegen wahre G. (= Gerechtigkeit), lebt im frühkaiserzeitlichen Standesdenken weiter. So wiederholt Plinius in numerantur enim sententiae, non ponderantur haargenau den Gegensatz ἀριθμός - σταθμός (ep. 2, 12, 5; o. Sp. 128). Im publicum consilium sei ein Losentscheid allerdings unumgänglich, jedoch lasse er aequalitas zu inaequalitas entarten: nihil est tam inaequale quam aequalitas ipsa. Ein Satz genau gleichen Inhalts erscheint ebd. 9, 5, 3: nihil est ipsa aequalitate inaequalius. Hier geht es um die rechte Adressierung der die iustitia vermittelnden humanitas (ebd. 1); Plinius empfiehlt dringend, discrimina ordinum dignitatumque custodire (ebd. 3), denn nur so bleibe die Rechtsanwendung ‚ausgewogen'. Hier wirkt das Urteil über ‚falsche G.' (o. Sp. 127f) nach; in Rom dürfte es Cicero vermittelt haben, der die ‚demokratische' G. als aequalitas iniqua bezeichnet (rep. 1, 43; u. Sp. 138), ja wie später Plinius von einer aequalitas iniquissima spricht (zweimal ebd. 1, 53). Nahe steht auch Cic. off. 2, 85 (aequitas gegen tenuiores u. locupletes, vgl. ebd. 2, 78), vor allem zeigt die stete Betonung von dignitas in iustitia-Definitionen seit dem frühen 1. Jh. (Rhet. Her. 3, 3; Cic. inv. 2, 160; Ulp.: Dig. 1, 1, 10 [= Inst. Iust. 1, 1]), wie

leicht die peripatetische G. κατ' ἀξίαν zugunsten eingewurzelter dignitates romanisiert werden konnte.

b. Philosophie. 1. Cicero. a. Einheit des Menschen. Wie für die Stoa ist für Cicero die G. der Menschen im Logos gegeben (ratio), der ‚von Natur' Einheit setzt u. das Recht konstituiert (leg. 1, 28. 33). Die similitudo generis humani (ebd. 31; similitudo hominum: nat. deor. 2, 153) besteht in der Kongruenz aller Menschenwesen, zwischen denen wie nirgends sonst G. waltet, u. zwar zwischen allen, soweit nicht gewisse Sonderinteressen oder Meinungsvielfalt im Wege stehen (vgl. off. 1, 57: natürliche Mehrzahl von Staaten). Von ihnen abgesehen gilt: sui nemo ipse tam similis esset quam omnes essent omnium (leg. 1, 29). Namentlich aufgrund des Begriffs ‚Mensch', der auf die Einheit der Gattung abzielt, gibt es in dieser keine dissimilitudo (ebd. 30). G. fußt auf ratio u. sententiae, Divergenz ist auf der Ebene von doctrina oder oratio möglich (ebd.). Nicht nur in virtus, mit natura als dux (ebd.; = ὁμολογουμένως τῇ φύσει), herrscht G. der Menschen miteinander u. mit der Welt (so auch nat. deor. 2, 153); οἰκείωσις (hier: humani generis similitudo, vgl. fin. 3, 62) drückt sich ebensosehr in Aversion u. Appetenz hinsichtlich vitaler Ziele aus (voluptates, Arterhaltung, leg. 1, 31f). Die Menschheit ist für Cicero φύσει vorhandene Rechtsgemeinschaft (fin. 5, 65f), die als solche auch soziales Verhalten begründet (leg. 1, 43. 49), so u.a. beneficentia oder liberalitas (off. 1, 48f u.ö.), d.h. Betätigungen der naturalis coniunctio, die mit iustitia zusammengehören (ebd. 1, 20) wie die Freundschaft in similitudo (bonorum) morum (ebd. 1, 56. 58) u. pari voluntate (inv. 2, 166; o. Sp. 131f). G. ist mit Physis u. Logos gekoppelt, von daher auch ins Recht verlängert; sie wird aber nicht Basis eines sittlichen Handelns, das über den schichtgebundenen Lebenskreis hinausreicht. Auch G. mit den Göttern (leg. 1, 24f) gehört in den Zusammenhang der Rechtsbegründung u. hat mit Ethik nur mittelbar u. theoretisch zu schaffen: ratio perfecta (ὀρθὸς λόγος), lex, virtus sind Eigenschaften ein u. derselben natura (ratio = perfecta natura), einerlei ob sie sich in Menschen oder in Göttern verkörpert (ebd.; coniunctio hominum bedeutet daher auch cognatio Mensch - Gott).

β. Vorbehalte. Dabei steht außer Frage, daß Cicero positivrechtlich vorgegebene Verhältnisse (leges, ius civile: off. 1, 51) nicht nur nicht angetastet sehen möchte, sondern mithilfe stoischen Gedankengutes ausdrücklich verteidigt (de orat. 1, 188; off. 2, 73. 85 u.ö.; ebd. 1, 21: sunt autem privata nulla natura..., spricht keineswegs dagegen). Eine überzeugende Unterscheidung zwischen Naturrecht u. positivem Recht ist Cicero zwar nicht gelungen (vgl. u.a. inv. 2, 65; leg. 1, 18 neben 1, 42; Cauer 31f. 113f); sie lag aber auch kaum in seiner Absicht, da er generell philosophische Rechtsbegründung (einschließlich einer gemäßigten Weltstaatsidee) mit der röm. res publica verschmelzen wollte, u. zwar von vornherein, um den Krisen seiner Zeit, wie er sie sah, zu begegnen. So fordert er G. der Rechtsanwendung (leg. 3, 44, vgl. off. 2, 41, o. Sp. 136), ἐλευθερία u. ἰσότης (vgl. o. Sp. 136 zu aequa libertas) dürfen aber weder einer Stufung von dignitas (rep. 1, 43) zuwiderlaufen noch gar, als aequatio bonorum, die Garantie des Privateigentums schmälern (Cauer 66/71 mit Belegen; H. Strasburger, Concordia ordinum [1931] 62; zum ‚formalen' G.begriff in off. 2, 41f s. Pöhlmann 2, 390/3 [gegen Jhering]). Hier herrscht also im ganzen die G. κατ' ἀξίαν (vgl. auch rep. 6, 1, ferner societas hominum - aequalitas - iustitia leg. 1, 49 [Isotimie]; zu rep. 1, 43 s. H. Kloesel: H. Oppermann [Hrsg.], Römische Wertbegriffe = WdF 34 [1967] 125 [mit Lit.]). Dieser zufolge ist ein aequo et pari iure vivere zu fordern (off. 1, 125), jedoch fallen weder Sklaven (rep. 3, 27; off. 1, 41. 150; Cauer 61/3) noch Frauen (rep. 1, 67) unter diese Devise. Zum Recht (iura) gehört G., jedoch sind die Bürger weder in condicio noch ingenia gleich (ebd. 1, 49; hier dann auch wieder der Protest: pecunias aequari non placet). Eine zumindest sittliche Gleichwertigkeit rechtlich oder ökonomisch benachteiligter Volksteile zu behaupten, hat Cicero keinen Anlaß gesehen. Galt es doch gerade denen entgegenzutreten, die omnia infima summis paria machen (leg. 3, 19, über den Volkstribunat), u. dazu rechnete Cicero, sozialphilosophisch auf Panaitios gestützt, alle Politiker seit der Gracchenzeit, die eine Landreform, also reale G. im Sinne des ἴσος δασμός, anstrebten (o. Sp. 123, vgl. noch off. 2, 78). – Die streng erkenntnistheoretisch begründete Ethik der Schulstoa hatte allerdings im Zusammenhang mit dem Satz von der G. aller sittlichen Verfehlungen (analog der G. aller ‚Tugend', denn ‚gut' u. ‚böse' ist hier entweder vorhandene

oder fehlende Eigenschaft eines Körpers) die Mißhandlung von Sklaven moralisch auf dieselbe Stufe wie den Ungehorsam gegen die Eltern stellen können (Cic. fin. 4, 76). Der rigorose Maßstab hätte wohl ebensogut Strukturveränderungen zu begründen vermocht (zu Zenons Idealstaat s. o. Sp. 136f), da die abstrakte Form des G.grundsatzes gleichermaßen revolutionäre wie konservative Folgerungen zuließ. Einfluß hat er aber auf die Dauer ausgeübt, denn das Axiom von der sittlichen G. des Handelns ohne Rücksicht auf soziale Ränge hat, bezogen auf das Gewissen des Paterfamilias (Haustafel), zur Humanisierung etwa des Umgangs mit Sklaven erheblich beigetragen (o. Sp. 134).

2. Seneca. a. Vernunft u. Welt. Der Erzieher Neros konnte sich dank anderer politischer Bedingungen leisten, erstens den eher aristokratischen Weisen schärfer zu profilieren u. von daher dessen G. mit ,Gott' zu unterstreichen, zum andern aber auch die mit ratio - virtus dem Menschen von der Natur geschenkte G. auf soziale Unterschiede anzuwenden. Im Vordergrund steht dabei freilich stets wie eh u. je die Selbstfindung des einzelnen unabhängig von seiner gesellschaftlichen Rolle. Diese zu veräußerlichen ist ein Stück des Weges zur Autarkie. Im Anschluß an stoische Tradition betont Seneca die G. des Weisen, des wahren εὐδαίμων usw. mit Gott oder den Göttern (ep. 44, 1/5; 48, 11; 92, 1. 3. 7; nat. quaest. 6, 22, 5; Belege für ἰσόθεος: Stählin 353, 3/11) aufgrund gemeinsamer ratio (ep. 31, 11; 66, 12; 92, 27. 30/3). Als socius deorum (ebd. 31, 9; 41, 4; 49, 14) ist er diesen in amicitia verbunden (prov. 1, 5f) u. eifert ihnen nach (benef. 3, 15, 4; 4, 25, 1. 26, 1; ep. 31, 11). Deus, natura u. ratio sind äquivalent (benef. 4, 7, 1f. 8, 1/3; deus = mens universi: nat. quaest. 1 pr. 13); sie konstituieren G. für jeden, der sich vernünftig-sittlich auf sie bezieht (u. a. ep. 44, 2, vgl. Val. Max. 3, 3, 7). Auch für den Sklaven (Sen. benef. 3, 18/20; clem. 1, 18, 2), dessen Status nur das leibliche Dasein betrifft (benef. 3, 20, 1, vgl. Petron. sat. 71, 1), nicht den animus (die Unterscheidung animus-status auch zB. Sen. benef. 3, 18, 2). (Ethische) G. zwischen Mann u. *Frau hingegen mochte Seneca nicht recht einräumen (Ch. Favez, Les opinions de Sénèque sur la femme: RevÉtLat 16 [1938] 335/45; Thraede 87).

β. Gesellschaft. Die G. des Sapiens mit den Göttern (sein Einklang mit der Physis) besagt gleichzeitig Individualisierung u. Kongruenz mit dem Logos; dieser spirituell-ethischen G. des einzelnen (animus) steht eine G. der äußeren Bedingungen (status: Alltag, soziale Rollen, Leid, Tod) gegenüber (G. der Menschen in Geburt u. Tod [Trostschriften: ,alle Menschen müssen sterben', zB. Lys. or. 2, 77] ist im übrigen ein volkstümlicher Erfahrungssatz; in atl. Weisheit vgl. Sap. 7, 1. 3. 6). ,Gleich' bedeutet hier: sie gelten für alle ausnahmslos u. ohne Ansehen der Person (vgl. o. Sp. 124f); sie berühren den inwendig-geistigen Menschen nicht (vgl. u. a. Sen. ep. 30, 11; 91, 16 [pares morimur]; 107, 6; 123, 15; Lucr. 3, 103; auch ein Scipio ist im Tode nicht mehr als der letzte Sklave). Während Weisheit wahrer Adel heißen kann (Sen. benef. 3, 28, 1), wird den politischen Rangordnungen ihr Prestige entzogen (ep. 68, 2); Ämter u. Würden sind leere Namen oder das Ergebnis von ambitio u. Unrecht (ebd. 31, 11: animus ... rectus, bonus magnus ... tam in equitem Romanum quam in libertinum quam in servum potest cadere. quid est eques Romanus aut libertinus aut servus? nomina ex ambitione aut iniuria nata). Reichtum hat seinen Ursprung in avaritia (ebd. 87, 22). Hierarchien, politische oder soziale u. ökonomische Macht entspringen also ,böser' Individuation als einer Absage an den Logos in Überschätzung äußerer gesellschaftlicher Rollen. – Seneca pflegt von einer spirituell-moralischen G. Mensch - Mensch u. Mensch - Gott zu sprechen, zweitens von einer G. der äußeren Bedingungen (Schicksal). Das ist in beiden Fällen ein paränetischer G.begriff, der den einzelnen seelisch gegen das Erlebnis von Ungleichheit wappnen soll. Damit geraten soziale Konflikte als solche aus dem Blickfeld; die Philosophie hat sich selbst den Weg zu institutionellen Änderungen verbaut, indem sie den Status quo als Folie des Selbstbewußtseins in Anspruch nahm. Wie dabei Hierarchien zugleich anerkannt u. sittlich gefüllt werden, kann eine Variante der *Goldenen Regel zeigen: sic cum inferiore vivas, quemadmodum tecum superiorem velis vivere (ep. 47, 11).

III. Philon. a. Gott u. Welt. Der jüd. Alexandriner Philon hat versucht, eklektisch den Gottes-, Welt- u. Volksbegriff des AT mit Hilfe stoischer, aber auch platonischer u. peripatetischer Grundgedanken gleichzeitig zu entfalten u. gegen die Philosophie abzugrenzen (vgl. Dihle, Ethik

698/701). Er verficht G. (ἰσότης) einmal als Grundprinzip des Kosmos (spec. leg. 4, 232; quis rer. div. her. 143; spec. leg. 2, 34; 4, 187), u. zwar durchaus als mathematische Ordnung (opif. m. 13), der selbst Gott scheinbar untergeordnet ist (Köster 262_{186}), zum andern als Basis der Gerechtigkeit (Mutter: Philo spec. leg. 2, 231, vgl. 238; vit. cont. 17; plant. 127; leg. all. 1, 87; quaest. in Ex. 1, 6; Amme: quis rer. div. her. 163; Quelle: leg. ad Gai. 85, vgl. spec. leg. 2, 204; Th. Kobusch: Gnomon 48 [1976] 345). Hierbei ist stets u. streng die distributive Gerechtigkeit bzw. proportionale G. gemeint (Philo leg. all. 1, 87, vgl. 65; vit. Moys. 2, 9; quaest. in Gen. 4, 102. 125; spec. leg. 4, 230; quis rer. div. her. 141/206 [aus Aristoteles, evtl. poseidonisch, vgl. Geiger 19/21]). Philon muß eine Physis- u. Logosvorstellung verwenden, die den stoischen Determinismus mildert bzw. die Möglichkeit des freien Willens zu einem persönlichen Gott hin offenhält. So kommt es zu einem doppelten G.begriff für Natur u. Geschichte, Physis u. Nomos. Demgemäß kann er einmal genuin stoisch vom ὀρθὸς λόγος der als Kosmopolis verstandenen Welt sprechen (Philo Jos. 31), zum andern doch wohl durchaus unstoisch von den τῆς φύσεως θεσμοί (ebd. 29f; Köster 262 mit Lit.). Beide stehen unter Gottes sorgender Herrschaft (opif. m. 11). Je nach Fassung des Naturbegriffs erscheint der Mensch hier (stoisch) als Logoswesen zur Einheit in ὁμόνοια u. in ursprünglicher G. geschaffen (spec. leg. 2, 89; decal. 132; vit. cont. 70) oder als angesichts der Unbilden des Lebens u. eines ungeordneten Kosmos (platonisch) auf Gottes Hilfe angewiesen (Stellen: Geiger 12/5), u. d.h. nun wieder: auf seine ἰσότης (quis rer. div. her. 143; spec. leg. 2, 34).

b. Gesellschaft. Das kann nur die proportionale (‚geometrische') sein. Jede andere, so sagt Philon mit Aristoteles, hat böse Ungleichheit (ἀνισότης) zur Folge, aus der alle Übeltat herrührt (spec. leg. 1, 121 [vgl. Isocr. Nic. 14]; 4, 232. 236f; quaest. in Ex. 1, 6; Geiger 59). Freiheit u. G. werden zB. von der πλεονεξία (Stählin 355_{17}) außer Kraft gesetzt, die Sachen (Eigentum) u. Menschen (Sklaven) usurpiert (quod omn. prob. lib. 79, über die Essener als [angebliches] Gegenbeispiel vgl. ebd. 83 sowie Joseph. b. Iud. 2, 150; ant. Iud. 18, 21). Ethisch verstandene ἰσότης (u.a. als ‚Ausgewogenheit' der Seele, Phil. leg. all. 1, 72) ist Grundlage guter Taten oder der καλοκἀγαθία (ebd.) u. ermöglicht Nächstenliebe (φιλανθρωπία: quod omn. prob. lib. 84) auch als μίμησις θεοῦ (Geiger 11f. 15/7), nicht nur als Konsequenz aus stoischer Homologie. Bemerkenswert ist schließlich noch Philons Begriff ‚Demokratie': einerseits ist sie beste Staatsform (conf. ling. 108), daneben beruht sie, im Unterschied zur Ochlokratie, also zur grassierenden ἀνισότης (als Folge ‚arithmetischer' G.; o. Sp. 128f), auf proportionaler G.: so hat Gott sein Volk gewollt; tatsächlich verleiht die Existenz Israels u. seiner gottgegebenen Torah Philons Sätzen über Kosmopolis, Nomos, Staatsethik u. Naturrecht einen geschichtlich-praktischen Bezugspunkt, den die Physis oder Kosmopolis der Stoiker nicht haben konnte (Geiger 37f). Das aus andern Zusammenhängen bekannte Unternehmen des Alexandriners, griechisch-philosophische mit atl. Tradition auszusöhnen, hat auch im Fall der G. verständlicherweise eher Gegensätze überbrückt als einen stimmigen Gedankengang geschaffen. Dieser erste Versuch, naturrechtliche u. biblische Begründung des Handelns zu verknüpfen, hat in der frühchristl. Ethik nachhaltig weitergewirkt (*Gütergemeinschaft).

B. Christlich. I. Neues Testament. a. Gott-Gleichheit Christi. Schon die älteste Tradition setzt zwei Grundverhältnisse von G., nämlich 1) die einzig Christus zugeschriebene G. mit Gott, 2) die G. aller Menschen im Urteil Gottes ἐν Χριστῷ (eine schöpfungstheologisch begründete ‚natürliche' G. gibt es im NT noch nicht). Von jener spricht der vorpaulinische Christushymnus Phil. 2, 5/11 in v. 6: ‚Christus Jesus hielt es nicht für einen Gewinn, Gott gleich zu sein'. War es für Philon Zeichen des Unfrommen, Gott gleich sein zu wollen (leg. all. 1, 49, vgl. aetern. m. 43: niemand ist Gott ebenbürtig), so hatten philosophische Schulen die Tugend als Angleichung an Gott oder als Inbegriff der Welt verstehen gelehrt. Paulus zitiert jedoch einen Text, der dem präexistenten Christus, aber eben ausschließlich ihm, G. mit Gott zuspricht. Zum Vergleich kommen hier nun nur Stellen in Betracht, die ähnlich exklusiv u. nicht nur ethisch von Gott-G. reden; zu ihnen gehört Corp. Herm. 1, 13f: der Urmensch-Erlöser, als Makroanthropos von allen Menschen qualitativ geschieden, wird dort gottgleich genannt u. ‚hat die schöne Gestalt Gottes gezeigt'; ἴσα θεῷ u. μορφὴ θεοῦ bedeuten fast dasselbe, die Fassung im NT meint aber wahrscheinlich stärker die Würde-

stellung (Stählin 354). Hinter Phil. 2, 6 u. Corp. Herm. 1, 13f steht daher wohl eine mindestens terminologisch gemeinsame Überlieferung. Paulus selbst legt auf die soteriologische Anwendung mehr Gewicht als auf den christologischen Inhalt.

b. Gleichheit ‚in Christus'. 1. Paulus. Nächst den wenigen Stellen aus späten Schichten des NT, die von einer G. der Gnadengaben oder der Verleihung ekstatischen Geistes sprechen u. sich auf die eschatologische oder missionarische Einheit der Kirche beziehen (Act. 11, 17 [s. E. Haenchen, Die Apostelgeschichte = Meyers Komm. 3[12] (1959) zSt.]; 2 Petr. 1, 1; Stählin 349/51; in das Gebot der ἀγάπη umgesetzt 1 Clem. 21, 7, vgl. Polyc. 4, 2), sind vor allem zwei Texte des Apostels Paulus für Begründung u. Rezeption eines christl. G.gedankens wichtig: Gal. 3, 27f u. 1 Cor. 12, 13. Sie haben die Einheit u. G. des Leibes Christi zum Inhalt u. führen in die älteste Taufliturgie zurück. In der Einheit des σῶμα Χριστοῦ, in die der Christ hineingetauft wird, gibt es weder Juden noch Griechen, nicht Sklaven noch Freie, alle haben den einen Geist getrunken usw. (ebd.; vgl. H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther = Meyers Komm. 5[11] [1969] zSt.). Diesem Doppelpaar fügt Paulus in Gal. 3, 28 hinzu ‚nicht weiblich noch männlich', gewiß in Anspielung auf Gen. 1, 27; die Aufhebung der sozialen u. physischen Unterschiede betont er hier stärker, wie namentlich vorangestelltes ἔνι zeigt (H. Schlier, Der Brief an die Galater [1962] zSt.; bezüglich der G. Mann - Frau vgl. Thraede 102f u. Thyen 116/45). Die seit der Schöpfung bestehenden ‚Strukturen' können ein Christenleben unmöglich beherrschen (neuere formgeschichtliche Analyse der Stelle: H. D. Betz, Geist, Freiheit u. Gesetz. Die Botschaft des Paulus an die Gemeinden in Galatien: ZThK 71 [1974] 80/3; theologisch, in Auseinandersetzung mit ausweichender Exegese u. zupakkender Applikation: D. Lührmann, Wo man nicht mehr Sklave oder Freier ist: Wort u. Dienst 13 [1975] 53/83; zu Gal. 3, 28 bes. 57f. 62f. 65). Die Variante in 1 Cor. 12 sticht darin ab, daß im Kontext (v. 4/27) gerade die Unterschiede zwischen den ‚Gliedern' betont werden sollen, da Paulus auf die Charismata hinauswill, die innerhalb des ‚Leibes Christi' als durchaus irdisch-begrenzte Dienste bestehen. Im jetzigen Zusammenhang unterstreicht er also außerdem u. gleichzeitig die Einheit des σῶμα Χριστοῦ als Aufhebung heilsgeschichtlicher (Juden - Griechen, vgl. Rom. 9, 23f) u. sozialer Schranken (Herrschaft - Knechtschaft). – Ohne direkten Zusammenhang mit dem Taufbekenntnis verwendet Paulus 1 Cor. 7, 17/24 die Gegensatzpaare Beschneidung - Vorhaut (v. 18f) u. Herr - Sklave (v. 21/3). Im Mittelpunkt steht das ‚Bleiben' in weltlicher κλῆσις: Bruch mit dem vorgegebenen Status ist jedenfalls kein Heilsweg. Die G. von Sklaven u. Herren ist eschatologisch, die bürgerliche Freiheit nur bürgerlich u. in der Kirche bedeutungslos (s. Conzelmann aO. zSt.). Der eigentliche Streitpunkt war in den Urgemeinden jedenfalls die Gleichberechtigung von Juden- u. Heidenchristen (Lührmann aO. 59f; Thyen 146/55).

2. Kolosserbrief. a. Col. 3, 11. Deuteropaulinischer Vergleichstext ist Col. 3, 11 (v. 10. 12 stimmt besonders in ἐνδύεσθαι überein, Gal. 3, 28 u. 1 Cor. 12, 13 fehlt aber zB. ‚Barbar'): nicht Grieche noch Jude (diese Reihenfolge nur hier!), Beschneidung noch Vorhaut, Barbar, Skythe, Sklave, Freier, sondern ‚alles in allem Christus', nämlich der neue Mensch, der nach Christus als Gottes Ebenbild geschaffen ist (s. E. Lohse, Die Briefe an die Kolosser u. an Philemon = Meyers Komm. 9, 2[14] [1968] zSt.; M. Bouttier, Complexio oppositorum. Sur les formules de 1 Cor. 12, 13; Gal. 3, 26/8; Col. 3, 10/11: NTStudies 23 [1976] 1/19). Die Kontrastreihe hängt nur lose im Kontext u. erweist sich auch insofern als Überlieferungsgut (vgl. jBerakot 13b; Tos. Berakot 7, 18; bMenaḥot 43b; J. E. Crouch, The origin and intention of the Colossian Haustafel [1972] 141; ebd. 141_{82} gegen die Herleitung aus ‚gnostischem' Denken zB. bei W. Schmithals, Die Gnosis in Korinth[3] [1965] 227_1). In Text- u. Auslegungsgeschichte haben Gal. 3, 28 u. Col. 3, 11 nicht selten aufeinander eingewirkt: Col. 3, 11 hat in D* G it vg[s] ‚männlich u. weiblich' an der Spitze des Katalogs, in Gal. 3, 28 haben zB. Clemens v. Alexandrien (strom. 4, 8, 58, 3) u. Hieronymus (ep. 75, 2, 2) Ἰουδαῖος durch βάρβαρος ersetzt (Speyer/Opelt 259, dort auch zu vergleichbaren Reihen bei Philon).

β. Col. 4,1. Col. 4, 1 ist die einzige NT-Stelle, die das geläufige Paar τὸ δίκαιον καὶ ἰσότης aufgreift (Lohse aO. zSt. nennt Aristot. top. 6, 5, 143a; Lys. or. 2, 77; Plut. quaest conv. 8, 2, 719b; Philo quis rer. div. her. 141/206; vgl. o. Sp. 141). Ermahnt werden Herren, Recht u. Billigkeit

zu üben, indem sie sich bewußt sind, selbst einen Herrn im Himmel zu haben (vgl. o. Sp. 140 zu Sen. ep. 47, 11). Gott als κύριος regiert seinerseits alle irdischen Herren (κατὰ σάρκα), ihm gegenüber sind sie die Untergebenen. Mißbrauch von Macht soll so vereitelt werden; die Norm selbst folgt überkommenen ethischen Grundsätzen, anders gesagt: die Christen nehmen hier an der Weiterentwicklung humanen Umgangs mit Sklaven teil. Daß sich die Sozialethik des Kolosserbriefs gegen ‚enthusiastische‘ Neigungen zu sozialer Revolution, ja geradezu gegen die ‚Realisierung‘ eschatologischer Sätze wie Gal. 3, 28 wende, ist eine ebenso verbreitete wie unbewiesene Annahme. In Wirklichkeit optieren zB. die sog. Haustafeln (Lührmann aO. 71/80) im Fahrwasser des hellenist. Judentums u. in Einklang mit paganen Mittelpositionen für (gemäßigte) ὑποταγή von Frauen, Kindern, Sklaven (Thraede 115/25). Eine innerchristl. oder rein theologische Ableitung dieses Standortes (etwa aus besagter anti-enthusiastischer Front oder als Ergebnis einer ‚Parusieverzögerung‘) scheint nicht zwingend.

3. Zusammenfassung. Der Christusglaube der Getauften bedeutet wie die Taufe selbst, daß geschichtliche Ungleichheiten keine konstitutive Rolle spielen, wenn die Gemeinde beisammen ist u. als Gemeinde handelt. Mensch u. Kirche sind von der Vorherrschaft nationaler oder sozialer Merkmale befreit, Status oder Abstammung ‚definiert‘ sie nicht. Ob die Formulierung, besagte Unterschiede seien in Christus ‚aufgenommen, aber nicht aufgehoben‘ (E. Stauffer, Art. εἷς: ThWbNT 2 [1935] 438, 47; 439, 13), das Verständnis fördert, stehe dahin. An Eingriffe in gesellschaftliche Hierarchien hat Paulus gewiß nirgends gedacht (Dihle, Ethik 713), aber wenn er keine ‚abstrakte G.idee‘ (Conzelmann aO. zu 1 Cor. 1, 18) vertritt, dagegen sehr wohl eine ‚eschatologische‘, muß sie gleichzeitig ‚verborgen u. real‘ sein (Schlier aO. zu Gal. 3, 28), d. h. Ausdrucksform des Credo, die weder spirituell verflüchtigt noch unmittelbar sozial verwirklicht (‚objektiviert‘) werden soll. Umgestaltende Wirkungen auf die Welt braucht man aber auch nicht auszuschließen, indem man die genannten Sätze in ‚geistliche‘ u. ‚weltliche‘ Bedeutung halbiert: die G. gelte nur coram Deo, nicht auch in der Gesellschaft; diese solle bei ihren Strukturen bleiben, eine Annahme, die bezeichnenderweise frühjüdische Stützen hat (M. Boucher, Some unexplorated parallels to 1 Cor. 11, 11/2 and Gal. 3, 28. The New Testament and the role of women: CathBiblQuart 32 [1969] 50/8). Sie würde außerdem den Apostel in die Nähe eines eher philosophischen G.begriffs rücken (o. Sp. 132), aber selbst dieser war ja sozialethisch keineswegs folgenlos (o. Sp. 139). – Wenn ‚im Namen Christi‘ G. realverborgen schon besteht oder die Christen ihre geistliche G. wirksam glauben, indem sie überkommene physische, soziale u. nationale Unterschiede allerorten in der Verkündigung des Evangeliums relativieren, können die Betroffenen gegen ihre κλῆσις aufbegehren oder nicht; sie dürfen nur nicht ‚um des Heiles willen‘ Macht- u. Besitzverhältnisse ändern. Ein solches nicht von vornherein u. grundsätzlich soteriologisch gerichtetes Denken, also etwa die Möglichkeit, νόμοι von ‚Natur‘ her in Frage zu stellen, stand für einen in Naherwartung des Endgerichts lebenden Paulus nicht zur Debatte. Der neuzeitliche G.gedanke demokratischer Verfassungen (darüber kurz: H. H. Schrey, Art. G.: EvSozLex [1954] 451/4) geht schwerlich aufs NT zurück (am nächsten stehen die wohl zT. ‚enthusiastischen‘ Gegner des Paulus in Korinth, s. Crouch aO. 158), setzt jedoch, wie der Beginn im Kalvinismus zeigt, die Kirchengeschichte, aber auch antikes ‚Naturrecht‘ voraus; ‚heiliges Reich‘ oder ‚christlicher Staat‘ hatten das Evangelium längst politisiert, die theologische Beweislast lag infolgedessen keineswegs bei denen, die dagegen aufbegehrten, indem sie ‚Macht‘ wieder säkularisierten, d.h. für veränderbar, weil religiös neutral erklärten, u. sich für die gegen kirchliche Bevormundung durchzusetzenden Grundrechte einzig auf die φύσει-G. antiker Philosophie berufen konnten (der aristotelische Satz, G. gebe es nur zwischen Ungleichen, ist Bestandteil modernen Rechts, s. Schmid 1 f). Heute geht es, anders als in der Umwelt des frühen Christentums, um die Anerkennung u. Fortentwicklung leidvoll erkämpfter G. in Staat u. Gesellschaft; sie ist der auch für die Kirchen verbindliche Ordo.

II. Folgezeit bis Nizäa. a. Clemens von Alexandrien. Clemens hat als erster Christ die antik-philosophische G.tradition aufgenommen u. sie wie Philon theologisch zu verarbeiten gesucht. Das zeigt sich am deutlichsten dort, wo er Gal. 3, 28 im Sinne von ‚neuer Schöpfung u. gerechter G.‘ interpretiert (strom. 5, 30, 4; 7, 20, 2), denn damit ver-

schiebt er den Sinn des alten Taufmotivs u. nähert es philosophischer Terminologie an (gegen die G. Mensch - Gott wendet er sich aber: ebd. 7, 88, 5). Mit dieser zeigt er sich vertraut, wenn er zwischen zwei Arten von Gerechtigkeit unterscheidet (paed. 1, 64, 1) oder sie stoisch im Gemeinschaftstrieb verankert (strom. 1, 6, 34), zu schweigen von der Austauschbarkeit von ἴσον u. δίκαιον (u.a. ebd. 6, 102, 4). Bemerkenswert auch die Wiederkehr von Zenons Definition idealer G. als Abwesenheit von Tempeln, Gymnasien, Münzen (ebd. 5, 126; o. Sp. 133; Plut. repugn. Stoic. 6, 1 [1034B/C]): Nächster Schritt ist die wohl aus Philon gezogene Rede von Gottes ἰσότης (Clem. Alex. paed. 1, 30, 2; strom. 3, 6, 1; 7, 4; 8, 1; 5, 68, 2; 6, 47, 4), nun aber als ‚gerechtes' Angebot von κοινωνία u. Freiheit (paed. 1, 28, 5; 2, 12). Schließlich kann Clemens im Blick auf Mt. 18, 3 (‚Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder ...') sagen, Jesus mahne zur ἰσότης (oder: er verheiße sie), löse also Rollenunterschiede auf (strom. 5, 30, 3). Diese Gerechtigkeit wurzelt natürlich in der Liebe (ebd. 6, 102, 4), so daß behauptet werden darf, sie sei nur im Christentum erfüllt (ebd. 1, 5, 32). Das alles tastet etwa die Eigentumsverhältnisse nicht an; sie haben vielmehr im kosmischen Spiel der Gegensätze eine sichernde Analogie; wie die Natur Wärme u. Kälte in sich hat, so die Gesellschaft die Kontraste von Geben u. Nehmen (ebd. 3, 55, 1). Gerade deshalb ist der Kollektivismus des Karpokrates abzulehnen: auf die altruistische χρῆσις des Besitzes kommt es an (ebd. 56, 1, vgl. quis div. salv. 31 f). Nicht viel anders hatte Aristoteles gegen seinen Lehrer argumentiert (o. Sp. 130); der christl. Alexandriner fußt hier auf Epiktet (M. Spanneut, Art. Epiktet: o. Bd. 5, 633/40). – Welches Interesse Clemens an der antiken G.tradition genommen hat, zeigt sein relativ offenes Urteil bezüglich der G. von Frauen (paed. 1, 4, 10f; strom. 4, 59, 1), denen er gut stoisch Bildung zubilligt oder ‚Philosophie' abverlangt (ebd. 4, 62, 4; vgl. 59/61; Lact. inst. 3, 25; Thraede 137f). Eindeutig ist seine Position hier allerdings nicht (Clem. Alex. strom. 6, 100, 3). So oder so entfernt sich Clemens von nachpaulinischer Anschauung (o. Sp. 144f) in Richtung auf hellenistische Anthropologie. In der Auffassung von Gen. 1, 26 (Vernunft-, nicht Gesamtseele oder gar ‚Mensch') folgt er den Traditionen des Bild-Abbilddenkens (protr. 98, 2; strom. 6, 114, 4; P. Blomenkamp, Klemens von Alexandrien u. Basilius der Große, Diss. Köln [1958] 68f [mit Lit.]).

b. Westen. 1. 3. Jh. α. Tertullian. Tertullians corpus sumus (apol. 39, 1) liegt, gemessen am paulinischen σῶμα Χριστοῦ, bereits auf der Ebene eines soziologischen Kirchenbegriffs. Wie der Kontext zeigt (coimus ebd. 39, 2f; coetus, congregatio 39, 2; coitio 39, 20; convenimus, congregati, coeunt, congregantur, curia ebd. 21), rücken Organisation u. Lebensform der Gemeinde als Gegenüber zur Welt in den Mittelpunkt. Andererseits macht das ius naturae matris unius Christen u. Heiden zu Brüdern (ebd. 39, 8); christliche (unus pater deus 39, 9) u. ‚natürliche' Begründung des Verhaltens zum Nächsten beginnen zu konkurrieren. Gewiß will der Apologet für Gemeinde u. ihre Verfolger einen gemeinsamen Nenner (fraternitas) herstellen; aber auch in andern Zusammenhängen kehrt diese Denkweise wieder (Gütergemeinschaft). Das Argument, Seelengemeinschaft erzeuge zwangsläufig rei communicatio (ebd. 39, 11), sowie die Behauptung omnia indiscreta sunt apud nos praeter uxores (ebd.) projizieren offenkundig Merkmale des Idealstaats auf die Kirche (so zuerst Lukas, Act. 4, 32).

β. Cyprian. Wenn später Cyprian die paulinische Wendung Christum induere (vgl. A. Kehl, Art. Gewand der Seele: o. Bd. 10, 1012/5) ausführlich durch ὁμόνοια erläutert (concordia, unanimitas), bleibt er auf dieser Linie (unit. eccl. 7); daneben fordert auch er ‚Nachahmung Gottes', nämlich seiner G. u. Gerechtigkeit (pat. 5). Urbild der G. ist zB. der regelhafte Wechsel von Tag u. Nacht (vgl. o. Sp. 124f; pat. 4), analog zu dem der Christ in Imitatio Dei sich seines Besitzes teilweise entäußern soll (op. el. 25), nun eben ohne Rücksicht auf unterschiedliche Bedingungen der Empfänger. Die G. des Geschicks (der Geburt, des Standes usw.) fällt unter das Stichwort ‚Fleisch': generi humano carnis aequalitate coniungimur (mortal. 8; vgl. eadem sors nascendi, Demetr. 8). Die gemeinmenschlichen ‚Vorgegebenheiten' (corporum materia consimilis, animarum ratio communis, aequali iure et pari lege in die Welt kommen u. sie verlassen; ebd.) können ein Argument gegen Willkür sein: wer seine Sklaven quält, leugnet den Dominus Deus (ebd.). Die aequalitas carnis hat aber in der Regel natürlich einen verurteilenden Unterton: für Christen gilt zugleich: spiritu separamur (mort. 8), oder: wir erleiden die Welt wie

alle, jedoch unsere Reaktion weicht ab (ebd. 19), zumal, mag des Schöpfers Sonne über Gerechten u. Ungerechten aufgehen (pat. 4), den iniusti der Zorn Gottes, der die verfolgte Gemeinde schützt, angedroht ist (Demetr. 21). – Wieder anders hat Minucius Felix geredet, als er gesellschaftliche Ungleichheiten kaum anders als etwa Seneca für unwesentlich erklärte, nur daß er sie auch noch abwertete, sofern sie sich absque notitia Dei ereigneten (Min. Fel. 37, 6/10). So oder so gilt aber: omnes ... pari sorte nascimur, sola virtute distinguimur (ebd. 10), ein gut stoischer Satz auf der Basis des Begriffspaars τύχη - ἀρετή.

2. Laktanz. a. Recht u. Politik. Wie kein zweiter altchristl. Autor hat sich Laktanz, besonders im 5. Buch (de iustitia) seiner apologetischen Schrift mit G.axiomen beschäftigt. Im allgemeinen folgt er Cicero oder hergebrachter Topik, gibt ihr allerdings oft eine antiröm. Wendung. G. ist von Gott geschenkt; sie bezieht sich jedoch, als einheitliche Bedingung des Lebens (s. o. Sp. 148 zu Cyprian) auf Weisheit u. Unsterblichkeit, himmlische Wohltaten, von denen niemand ausgeschlossen wird (Lact. inst. 5, 14, 16). Wie Nahrung u. Schlaf, so schenkt Gott allein G. u. Tugend (sapientia: ebd. 2, 7, 2; virtus: vgl. Val. Max. 3, 3 ext. 7), so daß vor ihm niemand Herr, niemand Knecht ist u. ihm als Vater alle als gleichberechtigte Kinder gegenüberstehen (Lact. inst. 5, 14, 17, vgl. Col. 4, 1; Clem. Alex. strom. 3, 2, 6; Jonkers 143). Die darin spirituell begründete Gerechtigkeit (als aequitas) bedeutet nun: Erstens bemessen sich Unterschiede zwischen den Menschen einzig u. allein nach ihrem Besitz des Guten (s. o. zu Min. Fel.), wohingegen Römer u. Griechen ‚Gerechtigkeit' nicht haben festhalten können, weil ihre G. aus Klassen u. Rangunterschieden lebt (Lact. inst. 5, 14, 18f); ius civile u. iustitia sind in der Gesellschaft getrennt (6, 9, 8). Zweitens aber braucht Laktanz die wirtschaftlichen u. politischen Strukturen nicht anders als die Philosophie vor ihm, einfach um Ideale wie Freigebigkeit u. Hilfe einleuchtend zu machen. Einmal kritisiert er deswegen soziale Unterschiede: sie sind äußerlich u. vom Teufel zur Verwirrung der Menschen in die Welt gebracht (6, 7, 4/8). An ihrer Vielfalt u. Mehrdeutigkeit läßt sich ablesen, daß Weisheit u. Wahrheit in der Gesellschaft fehlen; die Philosophen haben danach gesucht, jedoch vergeblich, weil auf der Erde (6, 7, 9; 8, 1). Wer Gerechtigkeit in Unkenntnis des göttlichen Rechts an die Gesetze seines Landes bindet, verkennt, daß diese aus Nützlichkeitserwägungen entspringen (6, 9, 2, vgl. 5, 6, 3: Gesetze zur Sicherung von Habsucht). Hier schließt sich Laktanz der Ansicht des Karneades an: Roms Gesetzgebung stammt aus rücksichtslosem Staatsinteresse (6, 9, 3/5). Freilich habe die Akademie mit ihren Argumenten die Gerechtigkeit überhaupt untergraben, Cicero dagegen, im dritten Buch seiner Staatsschrift, habe es nicht vermocht, das Naturrecht wirksam zu verteidigen (5, 16, 3/13). Tatsächlich kann das Vaterland deswegen kein moralischer Wert sein, da alles nationale Wohl von der Unterdrückung oder Ausbeutung anderer Völker lebt, d.h. ohne Zwietracht zwischen den Menschen wäre Vaterlandsliebe hinfällig (6, 6, 19).

β. Wirtschaft u. Gesellschaft. Gesellschaftliche Geltungsgründe (Herrschaft, Besitz) sind in der G. des Menschen vor Gott aufgehoben, ein sichtlicher Abstand zur Anthropologie, die auf λόγος/ratio beruht [Stoa]). Der Christ fühlt sich mit den sozial Schwachen solidarisch, er stellt sich sogar innerlich oder spirituell tiefer als sie; um so höher wird seine dignitas im Urteil Gottes sein (Lact. inst. 5, 15, 6). Gegenüber dem Einwand, daß es auch bei den Christen weiterhin Arme u. Reiche, Herren u. Knechte sowie Interessenkonflikte gebe (5, 15, 2), antwortet Laktanz: Christen nennen einander Brüder, weil sie in der Kirche G. verwirklicht glauben; vor dem Urteil Gottes oder im Geiste sind jedoch alle Diener, Brüder u. Gehilfen (5, 15, 3). Je persönlicher die Nahverhältnisse, desto geringer die Kluft zwischen Theorie u. Praxis, so in der Ehe, da man paribus animis zusammen lebt (6, 23, 32), d.h. in uneingeschränkter ὁμόνοια (o. Sp. 131f). In der *Demut sind alle sozialen Unterschiede beseitigt, Gott urteilt nur nach dem Maßstab des guten Lebens (5, 15, 5). Dieses freilich ist, weil individualethisch bestimmt, auf Beibehaltung der überkommenen Strukturen angewiesen: 1) wäre Demut oder Solidarität sonst gar nicht möglich, 2) würden egalisierende Veränderungen in der Gesellschaft den Spielraum des guten Handelns einengen. Wer zB. nichts Eigenes besitzt, hat weder Anlaß zur Enthaltsamkeit (3, 22, 6), noch kann er (ein notorischer Einwand gegen Gütergemeinschaft) von seinem Vermögen anderen mitteilen (5, 15, 4). Deswegen wendet sich Lak-

tanz gegen Platons Idealstaat: wenn es nur Gemeineigentum geben soll, läßt er das Postulat, soweit das Vermögen betroffen ist, gelten (3, 21, 3; epit. 33, 2); alle übrige G. (besonders schlimm ist die Frauen- u. Kindergemeinschaft) führt aber zum Ende von Gerechtigkeit u. Tugend. Wer, wie manche Philosophen, auf seinen Besitz verzichtet hat, verliert die Möglichkeit, sich in dieser Welt zu bewähren (inst. 3, 23, 2f, vgl. 3, 22, 6). Wenn sich Diogenes aller Dinge entäußerte, entzog er sich dem, was für die Gesellschaft notwendig ist (epit. 35, 4f). Höchster u. eigentlicher Sinn von Reichtum u. Besitz ist, sich seiner nicht selbst zu freuen, sondern ihn zum Wohl der andern zu verwenden, u. zwar ohne auf ihren Dank zu spekulieren (inst. 6, 12, 1f). Überhaupt muß, wer G. herstellen will, nicht bei den Institutionen beginnen, sondern arrogantia, superbia, tumor zu beseitigen trachten: die Mächtigen u. Begüterten sollen wissen, daß sie in Wirklichkeit den Schwachen u. Armen nichts voraus haben. Dieses Bewußtsein wird jedoch einzig von der religio Dei geschaffen (3, 22, 6). Sie allerdings berührt sich, im Schnittpunkt stoischen u. gnostischen Denkens, nun doch auch wieder mit nichtchristl. Vorstellungen (religio = sapientia); namentlich die Verdikte gegen soziale Ungleichheit erinnern stark an Seneca. (Zum Ganzen s. A. Wlosok, Laktanz u. die philosophische Gnosis = SbHeidelberg 1960, 2, bes. 192/218, hier 194_{35} über Laktanz u. Seneca [Lit.], 208 eine zusammenfassende Synopse.)

III. Nachkonstantinische Entwicklung. a. Osten. 1. Allgemeines. Die Kritik der Väter des 4. u. 5. Jh. im Osten u. Westen an allzu starker sozialer Ungleichheit, besonders am Mißbrauch des Besitzes durch die Begüterten, ist verhältnismäßig homogen; es handelt sich zumeist um Motive, die schon in vorchristlicher Ethik vorkommen (Ladner 130_{63}). Dabei überwiegt der Gedanke ursprünglicher, naturgegebener bzw. von Gott geschaffener G. im Verein mit der Zurückführung von Geschlechts- u. Besitzdifferenzen auf den Sündenfall. Ohne Aneignung von G.idealen aus dem Motivschatz der ,Goldenen Zeit' wäre eine sozialkritische Nutzung der Paradiesesgeschichte nicht möglich gewesen. Die absentia servorum u. das Fehlen von Privateigentum gehörte zu den Merkmalen der Herrschaft Saturns (Lucian. sat. 1, 7; B. Gatz, Weltalter, goldene Zeit u. sinnverwandte Vorstellungen [1967] 127f). Beseitigt ist für den Christen nun die Ungleichheit je nachdem im einstigen Endgericht (sine sexu: H. Herter, Art. Genitalien: o. Bd. 10, 51) oder bereits in der Vita communis von Mönchen. Die These, Christen bildeten qua Gemeinde einen idealen Inbegriff von G. (o. Sp. 148), hatte schon in vorkonstantinischer Zeit an Rückhalt verloren. Eine geglaubte oder gepredigte G. ließ sich auf den Apostel stützen, aber im Bereich der Amtskirche war an organisatorisch umgesetzte G., etwa gemäß Gal. 3, 28 u. Col. 3, 11, gar nicht zu denken: Frauen u. Sklaven brachte offiziell der ,geistliche' G.grundsatz recht wenig. – Bei Athanasios gehört das Axiom, alle Geschöpfe seien von Gott aus gesehen gleich, noch in die Apologetik (c. gent. 36), es kehrt aber später in sozialethischen Zusammenhängen oftmals wieder u. hat dort die Funktion, zu Wohltätigkeit zu ermuntern (Cyrill. Alex. expl. in Ps. 10, 7 [PG 69, 793D], vgl. Clem. Alex. strom. 5, 30; Cyrill. Alex. hom. pasch. 11,5; ador. 6 [68, 457]). Wie in der Stoa sind dabei ,Natur' u. ,Gott' austauschbar (vgl. auch Orac. Sib. 2, 320/3). Die vulgärtheologische Sentenz, der Herr lasse die Sonne über Gerechten u. Ungerechten aufgehen, ist Ableger solcher Mahnungen (so zB. Greg. Naz. or. 14, 24 [PG 35, 889BC]; 32, 22 [PG 36, 200B]; Greg. Nyss. in Eccl. hom. 6 [5, 386, 10/30 Jaeger/Alexander]). Sie haben allenfalls den Zweck, soziale Härten zu mildern, wollen aber keineswegs bestehende (institutionelle) Ungleichheiten beseitigen; diese gelten ja im Fahrwasser der Philosophie als sittlich neutral, denn wirklich ,schlecht' ist nur das (ethisch) ,Schlechte' (vgl. Dihle, Ethik 769).

2. Kappadozier. a. Gregor v. Nyssa. Gregor v. Nyssa, der zwischen dianemetisch gerechter u. proportionaler G. weiterhin unterscheidet (vit. Moys. 2, 86; vgl. W. Pannenberg, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristl. Theologie: ZKG 70 [1959] 1/45), stellt den herrschenden sozialen Verhältnissen die christl. Brüderlichkeit als ἰσομοιρία gegenüber, die sich auf den gemeinsamen Vater beziehe (paup. 1 [9, 103, 18/104, 13 Jaeger/van Heck]). An diesem Punkt greift auch Gregor auf die Ideale der *Aetas aurea zurück u. projiziert sie ins AT: im Urzustand hat es weder Tod noch Krankheit noch gesellschaftliche Unterschiede gegeben; es herrschte allgemeine κοινωνία in der Natur, unter den Menschen u.

gegenüber Gott; das Grundübel der πλεονεξία hatte G. noch nicht zerstört (in Eccl. hom. 6 [5, 386, 9/20 Jaeger/Alexander]; Joh. Chrys. in Eph. hom. 22, 2 [PG 62, 175]). Gregor kann die Sklaverei deutlich verurteilen: darf ein Ebenbild Gottes Geld kosten (in Eccl. hom. 4 [335/8])? Erst recht die paulinische Rede von der ‚Einheit in Christus' enthält auch für Gregor das Fazit: also sind alle überkommenen Unterschiede, als Merkmale des ‚alten Menschen', den wir ja ‚ausziehen', hinfällig (in Cant. hom. 7 [6, 213, 4/6 Jaeger/Langerbeck, vorher 1f über die G. Mann - Frau, gemessen an τὸ θεῖον]). Die Schöpfungs-G., die damit hergestellt wird, kennt keine geschlechtliche Differenzierung; die ersten Menschen hatten unter Geschlechtsunterschieden nicht zu leiden; G. liegt hier oberhalb alles Körperlichen, σῶμα vereitelt sie (hom. opif. 16/8. 22 [nach Philon, vgl. schon Clem. Alex. strom. 6, 114, 4]; Merki 77. 162f). Diesem G.begriff eignet ein überaus spiritualistischer Zug, der Identitätsfindung zur Leiblichkeit, also auch zur Kommunikation, rigoros in Gegensatz bringt. Solche ἰσότης ist sozialethisch ‚leer', weil sie das notwendige Korrelat ‚Ungleichheit' nicht mehr braucht, sondern auf eine abstrakt-unbedingte Identität zielt. So hatte es Paulus schwerlich gemeint.

β. Gregor v. Nazianz. Auch Gregor weiß: der Mensch ist frei geschaffen, erst seine Sünde hat die ursprüngliche Gemeinschaft in Hader u. Herrschaft zerfallen lassen u. die πρώτη ἰσονομία zerstört (Greg. Naz. or. 14, 25f [PG 35, 889. 892]; kurz zuvor [24] die herkömmliche Mahnung, Gottes ἰσότης nachzuahmen). Abermals ist πλεονεξία der entscheidende Gegner von G., außerdem gilt aber: die lex Dei hat keine Herrschaftsordnung vorgesehen, steht also zum Nomos der Monarchie in Gegensatz. Erst Alleinherrschaft spaltet die Menschheit, nicht die Physis (Giet 85_2), sind wir in dieser doch alle von derselben Herkunft (carm. 2, 2, 26, 270; vgl. Greg. Nyss. paup. 1 [s. o. Sp. 152]; Giet 35). Der Gedanke klingt eher nach Theodizee als nach politisch gemeinter Kritik. Das konkurrierende christl. G.motiv hat Gregor v. Nazianz gleichfalls: ‚Daß wir nicht mehr Männliches u. Weibliches, Barbar, Skythe, Sklave, Freier sind, diese Merkmale des Fleisches, sondern daß wir in uns einzig das göttliche Gepräge tragen, von dem u. auf das hin wir ins Leben getreten sind, indem wir so sehr von ihm geformt u. geprägt werden, daß wir von ihm allein her kenntlich sind' (or. 7, 23 [PG 35, 785]; Vogt 34f): hier liegt wieder Kombination von Gal. 3, 28 u. Col. 3, 11 zugrunde. Tatsächlich hat Gregor daraufhin Griechen u. ‚Barbaren' allenfalls äußerlich unterschieden wissen wollen: in Seele, Bildung, Lebensart bestehe G. Die Position ergab sich nicht zuletzt aus dem Verkehr mit christl. Goten, hier mit dem Katholiken Modares (ep. 136 [PG 37, 232 BC]).

γ. Basilius. Aus der allgemeinen Physis-Zugehörigkeit (Basil. hom. in Ps. 48, 10; hex. 9, 4 [PG 29, 12]; Frau - Mann: hom. in Ps. 1, 3 [213/7]) folgert auch Basilius eine G. ‚von Natur' (reg. brev. 216 [zu Mt. 18, 3]; ep. 262, 1), der auch Könige unterlägen (reg. brev. 127). Niemand ist Sklave τῇ φύσει (spir. sanct. 20, 51, hier auch über verschiedene Arten der Sklaverei). Trotzdem hat Basilius Sklaverei (Giet 86) so wenig wie Herrschaftsordnungen überhaupt verurteilt (ebd. 152/80). Die Schöpfung hat grundsätzlich ein Dienstverhältnis aller Kreaturen zu Gott ins Leben gerufen, als Herrschaftsgebiet Gottes macht sie alle Wesen zu ὁμόδουλοι: eine Basilius eigentümliche Abwandlung des G.gedankens (ebd. 30f. 71/5. 90). Sie zielt nicht auf spirituellen Ausgleich zwischen Oben u. Unten, sondern auf G. in theozentrischer δουλεία aller Menschen, einerlei ob herrschend u. besitzend (hom. in Ps. 33, 5; adv. Eunom. 2,31) oder untertan u. arm. G. als Imago Dei besagt für das Handeln: Bosheit gegen Menschen ist Sünde gegen Gott (in Jes. comm. 267 [PG 30, 589 AB; vgl. hom. Lac. 9 [PG 31, 1456 CD]); so hatte sich zB. schon Clemens v. Alexandrien geäußert (strom. 6, 72, 2). Die Basis solcher G. liegt freilich in der Vernunftseele, Emotionen (πάθη, Körper) haben an der ὁμοίωσις nicht teil: wie bei Gregor v. Nyssa eine das AT stoisch-platonisch umdeutende Anthropologie. – Was die G. zwischen Mann u. Frau betrifft, so erzählt Basilius einen der seltenen Fälle, in dem sich eine Christin auf die *Ebenbildlichkeit beruft, als sie ihre Geschlechtsgenossinnen ermutigt, sie seien ‚aus demselben Teig' wie die Männer (hom. in mart. Iulitt. 2 [PG 31, 241 A]; zu diesbezüglichen Nachwirkungen der Stoa vgl. G. Büttner, Beiträge zur Ethik Basilius' d. G. [1913] 13).

3. Spätere. a. Johannes Chrysostomos. Ein beispiellos strenges G.prinzip in der Eigentumsfrage hat Joh. Chrys. vertreten (über Cyrill v. Alex. s. o. Sp. 152). Traditionell ist der Rückschluß von ‚natürlicher' Allgemein-

heit (Luft u. Wasser) auf Gemeinbesitz (stat. 2, 6 u.ö.), desgleichen die Verurteilung der Ungerechtigkeit als Ursache aller Besitzunterschiede (in 1 Tim. hom. 12, 3). Hier wird ein altbewährtes Axiom wiederholt; es kann auch lauten πλεονεξία μήτηρ τῆς ἀνισότητος (Aster. Amas. hom. 3, 12, 1 [35, 1 Datema]). Seine epigonalen Spielarten sind überaus zahlreich (daß sie nicht sinngleich wiederkehren, sondern je nach Kontext immer auch leicht nuancieren, braucht man kaum zu betonen). Des Chrysostomos Forderung nach Gemeineigentum (in 1 Tim. hom. 12, 4) fußt nicht zuletzt auf Act. 4, 32 (in Act. hom. 7, 2f). Das Ideal ist wenigstens im Mönchtum realisierbar, wie er mit vielen anderen feststellt (adv. oppugn. 3, 11 [PG 47, 366]). Im Kloster herrscht engelgleiche Eintracht, es gibt daher keinen Grund für Ungleichheit. In der Gesellschaft dagegen wird sie unaufhebbar bleiben, schadet aber der Seele nicht (in Joh. hom. 56 [PG 59, 307]). Der Christ freilich wird Gerechtigkeit ohne Ansehen der Person üben u. sein Verhalten gegenüber dem Nächsten nicht ändern, bloß weil dieser Sklave ist (Dihle, Ethik 769). Innerhalb der Gemeinde herrscht sowieso Isotomie (in 1 Cor. hom. 30, 3; allgemein vgl. Schilling 109/23). In ihrem Licht verschwindet auch die Kluft zwischen Reichsangehörigen u. Barbaren (in Rom. hom. 2, 5 [PG 60, 406]), offensichtlich ein Standpunkt, der die Fusion von röm. Bürgerrecht mit christl. Orthodoxie kaum uneingeschränkt gutheißt, aber vielleicht die schlimmsten Auswüchse damaliger Barbarenverachtung zu beschneiden imstande war. Im gesitteten Denken damaliger Zeit war zB. auch der Skythe ein Mensch (u.a. Themist. or. 34, 24, vgl. Vogt 22f). Die Erwartung, das Gros christl. Schriftsteller habe hier, wie ja ihre Dogmatik es nahelegte, zugestimmt, wird jedoch enttäuscht: das Taufbekenntnis (s. o. Sp. 143f) schlug selten durch (zur ganz gegenteiligen Auffassung etwa des Synesios s. Vogt 24f).

β. Theodoret v. Kyrrhos. Daß der Gedanke geistlicher G. mannigfach abgewandelt wird, aber natürlich nur in ganz bestimmten Textsorten oder Redeformen, sei nur eben erwähnt. Dahin gehört der Satz, Buße bzw. Sündennachlaß betreffe unterschiedslos alle gleich, die Gabe des hl. Geistes hingegen richte sich nach dem Glauben (Cyrill. Hier. catech. ill. 1, 5; 2, 9). Der Kontext sind Taufkatechesen. In Schriften dieser Art ist der G.gedanke tatsächlich ‚rein auf die religiöse Sphäre beschränkt' (Troeltsch 61), u. die (‚natürliche' ?) G. aller Menschen in der Ablehnung Gottes konnten Philosophen schwerlich vertreten. Neben dieser Füllung des G.begriffs gab es nun weiterhin die nicht soteriologisch, sondern vom Schöpfungsgedanken bestimmte Lehre, die eine Urstands- oder Physis-G. zum Zwecke der Sozialparänese handhabte. Anders als in der Stoa fehlte da freilich für Anthropologie u. Handlungslehre die gemeinsame Basis im Logos, u. einen allenthalben streng gefaßten Glaubensbegriff, der sie unter Christen hätte bilden können, gab es nicht. Die Vita communis der Klöster war der einzige Ort, da ‚schöpfungsgegebene' G. sich mit dem Taufbekenntnis real kreuzte, so daß an theologischer Ethik für Weltchristen auf die Dauer weniger Bedarf bestand u. exegetisch durchdachte Soziallehre Boden einbüßte. – Diese Entwicklung illustriert ein wenig Theodoret (geb. 395), der Bischof von Kyrrhos bei Antiochien. Er verficht schon die systemerhaltende Vulgärmeinung mit all ihren scheinbaren Radikalismen u. faktischen Widersprüchen. Einmal verkündet er die G. der menschlichen Natur (provid. 9; graec. affect. 5, 72 [Einheit der Menschheit, biblisch begründet: ebd. 5, 55f]) u. leitet soziale Unterschiede aus Sitte u. freiem Willen her (provid. 7); gleichzeitig rechtfertigt er aber, denn G. als solche führt zu Unordnung, mit Hilfe einer organischen Gesellschaftsauffassung (Bienenstaat: ebd. 5) u. des Begriffs ‚Gemeinwohl' tatsächliche Ungleichheiten (s. auch Dihle, Gerechtigkeit 352). Auch der Gegensatz von arm u. reich hat seine Funktion, da wechselseitige Bedürfnisse aneinander ketten (s. o. Sp. 147 zu Clemens v. Alexandrien). ‚Vernünftigen Luxus' erkennt Theodoret als sozial wohltuend an (beifällig registriert von Schilling 125f). Zahl u. Art der Belege zeigen zugleich: dieser exegetisch, dogmatisch u. historisch so fruchtbare Kirchenmann sieht in der Sozialethik einfach keinen Schwerpunkt.

b. Westen. 1. Schriftsteller vor u. neben Augustin. a. Soziale Ungleichheit. Ein Strang der Entwicklung läßt sich anhand der Exegese von Haustafeln verfolgen (Col. 3, 18/4, 1; Eph. 5, 22/6, 9, vgl. 1 Petr. 3, 1/7; Thraede 115/25. 140f). Sie haben altkirchliche Ausleger immer wieder angeleitet, die Fragen der ‚Ökonomik' aufzugreifen u. in diesem Rahmen, wie es schon die vorchristl. Antike getan hat (Thraede 62/9), Eltern - Männer - Herren zu ermahnen, ihre überlegene Position nicht

inhuman auszunutzen. So redet etwa Ambrosius den Hausherren ins Gewissen, sie möchten ihre Ehefrauen liebevoll lenken, da sie beide zur Gnade berufen seien (in Ps. 1, 14 [CSEL 64, 11, 6f]), die Gattin als coheres gratiae (s. 1 Petr. 3, 7) ansehen (Ambros. ep. 63, 107 [PL 16, 1270 B], vgl. hex. 5, 7, 19 [CSEL 32, 1, 154f]), ein Vorschlag, den Augustin in anderem Zusammenhang wieder aufgreift (u. Sp. 160f). – Es fällt auf, wie selten Gal. 3, 28 diskutiert worden ist. Ambrosius betont stets mehr das ‚Einssein in Christus' von Gal. 3, 27 bzw. Col. 3, 11 (in Lc. expos. 2, 46f [CSEL 32, 4, 67]: ‚ewige Heimat' nicht nur für Erwählte; spir. 2, 8, 74 [CSEL 79, 115f]); bemerkenswert sein Hinweis, Christus habe sich zum Reichen distanzierter als zum Untergebenen des Centurio verhalten, omnes enim, servus et liber, in Christo unum sumus (in Lc. expos. 5, 84 [CSEL 32, 4, 215]). Daneben die bezeichnende Einschränkung: alii forte superiora membra sunt (paenit. 2, 7. 62 [CSEL 73, 188, 76]). Auch sonst betont Ambrosius die Notwendigkeit von ‚Strukturen' in Gemeinde u. Haus. Demgemäß verliert die Christozentrik von Col. 3, 11 bzw. Gal. 3, 28 an Schärfe: kein dux sonst, nur Christus vermag Mann u. Frau, Juden u. Griechen usw. uno regere ductu (in Lc. expos. 4, 9 [CSEL 32, 4, 143, 26/144, 3]). Alles in allem recht ‚römische' Spielarten des G.gedankens. Auf Gottes aequalitas hat sich auch Ambrosius berufen (Abr. 2, 8, 56 [CSEL 32, 1, 609f]; in Ps. 48, 5 [CSEL 64, 364, 5/21]), eine jetzt schon fast konventionelle Gepflogenheit. Jedenfalls hatte er große Mühe, sich aus ‚patriotischen' Denkbahnen zu lösen u. etwa einer ecclesia ex gentibus mehr als nur heilsgeschichtliche Realität zuzubilligen (E. Dassmann, Art. Ambrosius: TRE 2, 366, 7/13). – Etwas entschiedener scheint der Ambrosiaster eine Applikation ‚innerer' G. ins Auge zu fassen: Paulus verdamme in ihrem Namen superbia ebenso wie eine Zuweisung von gloria (Ambrosiast. in 1 Cor. 12, 13 [CSEL 81, 2, 135f]; vgl. o. Sp. 149 zu Laktanz). Derselbe Autor sagt zu Gal. 3, 28 (CSEL 81, 3, 42, 5/12), der Apostel hebe hier jeglichen Abstand zwischen den Gläubigen auf, ihre Vergangenheit werde ihnen nicht zugerechnet; denn bei Gott gelte eine discretio personarum einzig in sittlichem Betracht, da er Menschen ein u. desselben Glaubens nach merita, nicht nach personae zu unterscheiden pflege. Näher am Text befand sich wohl Marius Victorinus: Gott schiebt alle andern personae der Menschen beiseite, die dem Zufall u. der menschlichen oder nationalen Eigenart verdankt werden, auf daß alle eins seien, den Geist empfangen u. Söhne Gottes in Christus sind (Mar. Victorin. in Gal. 2 [39, 1/11 Locher]). Freilich dominiert hier so wenig wie bei Paulus ein sozialer Gehalt. Derselbe Exeget hat aber vordem traditionsgemäß historisch geurteilt: nach anfänglicher G. bildeten sich in den Städten spontan Gehorsamsverhältnisse heraus (rhet. 1, 2 [164, 8 Halm]). – Pelagius hingegen scheint, als Folie zu Gal. 3, 28, ursprüngliche soziale Grenzen stärker betont (Pelag. in Gal. 3, 28 [PL Suppl. 1, 1279]) u. aus der christl. G. einschneidende Folgerungen für die Besitzverhältnisse gezogen zu haben (aus 1 Cor. 12, 13 ergebe sich Gütergemeinschaft: Pelag. in 1 Cor. 12, 13 [PL Suppl. 1, 1219]; s. Dihle, Gerechtigkeit 352).

β. Gott-Gleichheit. Daneben konzentriert sich die theologische Erörterung von G. ganz u. gar auf das Homousios; sogar Gal. 3, 28 u. Col. 3, 11 bestätigen Ambrosius Christi aequalitas cum deo patre (fid. 5, 14, 177 [CSEL 79, 281f]; 15, 183 [284f] u.ö.). Der christologische engt den ekklesiologischen G.-begriff ‚orthodox' ein. Vor allem verdrängt die Exklusivität der G. Christi als des Sohnes mit dem Vater mehr u. mehr die Möglichkeit, von naturgegebener G. der Menschen untereinander zu sprechen; sie auf *Ebenbildlichkeit zu gründen wird jetzt gleichfalls schwer vollziehbar. Gerade der moralische Optimismus stoischer Herkunft, die Herstellung von Gott-G. durch sittliche Leistung, gerät ins Zwielicht. In der Spätantike vertrat zB. Plotin die Gott-G. des σπουδαῖος in der ἀρετή (enn. 1, 2, 5, 2; 6, 2f; eingeschränkt ebd. 2, 9, 9; Merki 20f). – Während also etwa Pelagius in animis nostris naturalis quaedam, ut ita dixerim, sanctitas, quae par velut in arce animi praesidens exercet mali bonique iudicium, aus der *Ebenbildlichkeit ableitete (ep. ad Demetr. 4 [PL 30, 19B]), kreidet ihm genau dies Hieronymus als Versuch an, sich Gott-G. anzumaßen (adv. Pelag. praef. 1 [PL 23, 518]; ep. 133, 1 [CSEL 56, 242]; zum Begriffswort iudicium s. u.a. Cic. fin. 5, 20; Sen. ep. 92, 11). Was die Arianer Christus absprächen, schreibe Pelagius dem Menschen zu (Hieron. in Jer. 2, 1 [CSEL 59, 74]; vgl. Ladner 163/7).

2. Augustinus. a. Soziale Ungleichheit. Ge-

gen die Überbewertung sittlichen Handelns soll auch bei Augustin der Begriff aequalitas schützen; diese G. zwischen Vater u. Gott Sohn ist klar unterschieden von der imago et similitudo des Geschöpfs Mensch (en. in Ps. 49, 2; divers. quaest. 74 [PL 40, 85f] zu Col. 1, 14f; anderes bei Ladner 187f. 195_{27}). Infolge der christologischen Zuspitzung des G.gedankens bleibt für Adam als corpus animale (Gen. ad litt. 6, 23/5; c. Faust. 24, 2) nur noch die Solidarität des Menschen im Unglauben u. in der Kreuzigung Christi sowie die Hoffnung auf das corpus spiritale, die *Erneuerung des homo interior (vgl. ep. 147, 2; 196, 10 zu Col. 3, 11 usw.). Das vereitelt jegliche ὁμοίωσις θεῷ im Tun: ‚Mensch' bin ich (d. h. qua Mensch ‚gerechtfertigt') nie aufgrund meines Handelns, u. sei es noch so vortrefflich, human oder heilig. Seine Identität hat der Mensch allerdings in ratio, mens, intelligentia behalten (Gen. ad litt. 3, 20; 7, 22. 24; en. in Ps. 42, 6, vgl. ep. 143, 6 u. Ladner 176_{26}), sein Nein zu Gott entstammt ja dem Willen u. jener Selbsterhaltung, die nun eben einstmals von Philosophen unter dem Stichwort οἰκείωσις gerade empfohlen worden war. Anfangs sind alle Wesen in aequalis felicitas (εὐδαιμονία) geschaffen (civ. D. 11, 13). Wohl deswegen unterstreicht Augustin so kräftig die Besonderheit Adams als Brennpunkt der Einheit des Menschengeschlechts non tantum inter se similitudine, verum etiam cognationis affectu; nur darum wird Eva nicht sicut ipse, sondern ex ipso (sc. Adam) geschaffen, ut omnino ex homine uno diffunderetur genus humanum (civ. D. 12, 22, 12/27). Die willentliche Abkehr vom Schöpfer (Porphyrios: von der höchsten Seinsstufe) bringt aber die Kräfte der dem Menschen (der Seele) an sich untergeordneten ontologischen Schicht zur Herrschaft, er verfällt den cupiditates, so daß die Körperlichkeit, von ihm ursprünglich rational gezügelt, die Leitung an sich reißt. Diese ererbte Leibfeindschaft Augustinus nötigt ihn, eine G. der Geschlechter zu bestreiten, obwohl er in Gen. 1, 27 sehr wohl beide erschaffen sieht (u. gerade das ist ihm Zeichen dafür, daß der Mensch schon hier u. nicht erst Gen. 2, 7 als corpus entsteht: u.a. Gen. ad litt. 3, 22; civ. D. 14, 24); wenn auch gelegentlich zögernd, will er doch schon im Paradies die Frau dem Manne gehorchen lassen (Gen. ad litt. 11, 50; quaest. hept. 1, 153; vgl. en. in Ps. 143, 6). Von vornherein gibt es die Welt nämlich nur hierarchisch gegliedert (u.a. Gen. ad litt. 8, 44; freilich führten im Urstand Unterschiede der Anlage notwendig zur Subordination: quaest. Gen. 53; in der Kirche gleicht ‚der Geist' aus: conf. 13, 23 mit Gen. 1, 27 u. Gal. 3, 28); die Sünde besteht gerade darin, in perversa imitatio Dei die Stufung durcheinanderzubringen, weil man es in der G. mit dem Nächsten auf der betreffenden Ebene nicht aushält (civ. D. 19, 12), wie es dem Imperium Romanum widerfuhr (K. Thraede, Das antike Rom in Augustins De civitate Dei: JbAC 20 [1977] 94/148 mit mehr Belegen). Hier gilt, abgesehen von der Verwerflichkeit jeder libido dominandi (φιλαρχία) überhaupt, der eschatologische Vorbehalt: wahre G., als eine mit den Engeln, gibt es erst im Endgericht (util. ieiun. 3; serm. 56, 19; 144, 2 u. ö.). Hier auf Erden muß es darum gehen, im Namen Christi die vorgegebenen sozialen Ungleichheiten zu mildern. Das Privateigentum ist zwar Ursache von dissensiones (en. in Ps. 131, 5), aber auch unabänderliches Faktum (in Joh. tract. 6, 25f; ep. 93, 50; 153, 26). Sklaverei wie überhaupt Herrschaftsordnung gab es vor dem Sündenfall nicht (civ. D. 19, 15 über poenalis servitus; vgl. die Texte bei Schilling 56f. 217), ein Gedanke, aus dem christliche Randgruppen damals u. später égalité-Programme abgeleitet haben (ebd. 201/6). – Trotzdem behauptet Augustin auch in diesem Zusammenhang besagten naturalis ordo (civ. D. 19, 15; en. in Ps. 124, 7); hier bleibt unklar, ob das Evangelium ethisch mehr bewirkt als einen Wandel der Gesinnung bei den Herrschenden, sofern diese nämlich statt superbia, dominatio usw. ‚lieben' (caritas) oder ‚fürsorglich' (consulere) παρατροπή in ‚natürliche' ὑπόταξις zurückführen u. ordinata concordia wiederherstellen (civ. D. 19, 4), die Welt jetzt wieder recht ‚gebrauchend' (u.a. ebd. 15, 7).

β. Asketische Gleichheit. Unter dem Einfluß des spätantiken Stufungsdenkens hat Augustinus weder einen G.gedanken streng durchführen noch Ungleichheit anders denn als legitime Schichtung verstehen können. Mit einer Ausnahme: das Verhältnis Mann - Frau. In der Gesellschaft mag es, von der Schöpfung her (s. o. Sp. 159), einzig Subordination geben; sie spielt sich im Bereich des corpus animale ab, u. hier repräsentiert nach alter Überlieferung (bes. Philon) der Mann die Vernunft, das Weib die πάθη (Emotionen; vgl. u.a. civ. D. 14, 11; c. Faust. 22, 31; in Joh. tract.

INHALTSVERZEICHNIS

NACHTRÄGE

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum" sind in den Jahrgängen 1 (1958), 2 (1959), 3 (1960), 4 (1961), 5 (1962), 6 (1963), 7 (1964), 8/9 (1965/66), 10 (1967), 11/12 (1968/69), 13 (1970), 14 (1971), 15 (1972), 16 (1973) und 17 (1974) folgende Nachträge zum RAC enthalten:

Die im „Jahrbuch" erscheinenden Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Bände des RAC aufgenommen.

REALLEXIKON
FÜR
ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

THEODOR KLAUSER

CARSTEN COLPE, ERNST DASSMANN, ALBRECHT DIHLE

BERNHARD KÖTTING, WOLFGANG SPEYER, JAN HENDRIK WASZINK

Lieferung 82

Gleichheit [Forts.] - Gnade



1979

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE

HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

FORTGEFÜHRT VON DER

RHEINISCH-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

Das RAC ist gedacht als Hilfsmittel für die Erforschung der Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Es will all jenen dienen, die ermitteln wollen, wie sich die antike Welt mit dem Christentum und wie sich das junge Christentum mit der antiken Welt abgefunden hat. Das letzte Ziel, auf das die Arbeit am RAC ausgerichtet wird ist ausgesprochen in dem Problem: Wie weit geht die Kontinuität zwischen der antiken und der christlichen Periode des Altertums und inwiefern ist von einem Einschnitt und von neuen Formen zu sprechen? Bei einer solchen Zielsetzung durfte natürlich die Frage, wie weit der Kreis der antiken Welt zu ziehen war, nicht zu engherzig beantwortet werden. Heimatrecht im RAC wurde grundsätzlich allen Erscheinungen zuerkannt, die irgendwie in die hellenistische Mittelmeerwelt hineingeragt haben. Es mußten daher auch der Iran, der Vordere Orient und Ägypten Berücksichtigung finden.

Auch in der Frage der zeitlichen Begrenzung entschieden wir uns für größte Weitherzigkeit. Im allgemeinen stellt das Ende des 6. Jahrhunderts die außerste Grenze dar, bis zu der das RAC die Entwicklung verfolgt. Doch wird diese Grenze unbedenklich überschritten, sooft es sachlich geboten scheint.

Daß im RAC nicht bloß irgend ein bestimmter Ausschnitt aus dem menschlichen Leben ins Auge gefaßt werden durfte, sondern die religiöse, geistige und materielle Welt in ihrer Gesamtheit, versteht sich von selbst

Bei dem heutigen Stande der Forschung wäre es in den meisten Fällen verfrüht, den Stoff schon in abschließender Bearbeitung und Bewertung vorlegen zu wollen Daher bescheidet sich das RAC grundsätzlich damit, zu jedem Stichwort eine möglichst vollständige, kritisch gesichtete Materialsammlung vorzulegen. Werturteile sollen nicht abgegeben werden. Daher sind z.B. auch die in gewissen Zusammenhängen unentbehrlichen Ausdrucke „Heidentum" und „heidnisch" nur im fachlichen Sinne als zusammenfassende Kennzeichnung einer Gruppe von Religionen gemeint.

Für den Inhalt der Artikel sind ausschließlich die jeweiligen Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, bei Zitierung eines Artikels auch den jeweiligen Bearbeiter und nicht bloß das RAC zu nennen.

Franz Joseph Dölger-Institut, Universität Bonn, Lennéstraße 41, D-5300 Bonn 1

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu
ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-7911-0 (Lieferung 82)

2, 14). Aber: so wahr es im homo interior keinen sexus gibt (op. monach. 32 [CSEL 44, 593, 5/8]), so sicher konstituiert die vis sacramenti nach Gal. 3, 28 geistliche G. zwischen Mann u. Frau (serm. Denis 8 [35, 11/7 Morin]). Diesen asketischen G.begriff, gleich dem Stufungsgedanken Erbe spätplatonischer Philosophie (Dihle, Gerechtigkeit 277/80), leitet Augustin schon vera relig. 78 aus Gal. 3, 28 ab; hier kann auch die Frau, obschon selbst von Haus aus dem Animalisch-Triebhaften zugehörig, Teilhabe an der anima rationalis erlangen, indem sie mannhaft ihrer Geschlechtlichkeit entsagt (Thraede 160/5): ,Folgen wir Christus, unserem Haupt, so daß auch uns folgt, wessen Haupt wir sind. Das kann auch Frauen geboten werden, nicht nach ehelichem, wohl aber nach brüderlichem Recht, demzufolge in Christus nicht Mann noch Frau sind. Auch sie haben ja etwas Männliches in sich, mit dessen Hilfe sie weibliche Lust niederwerfen, Christus dienen u. der Begierde gebieten. An den vielen Witwen u. Jungfrauen Gottes, auch an zahlreichen Frauen, die, obwohl verheiratet, schon bruderschaftlich die gesetzliche Ehe einhalten, ist das ... offenbar.' Einen ähnlichen Ausweg aus sozial gegebener Ungleichheit gab es für anderweitig Hierarchien Unterworfene nicht. Man gewahrt auch gut die Reduktion des paulinischen Textes: einmal auf das eine der drei Paare, unter Verzicht auf die heilsgeschichtliche Perspektive, zum andern auf die gesetzlich-moralische Ebene (die ,in Christus' gegebene G. wird durch Enthaltsamkeit hergestellt).

c. *Ausblick.* Aufs Ganze gesehen haben spätantik-christl. Theologien u. Kirchen recht einhellig am Gedanken ursprünglicher G. der Menschen festgehalten u. versucht, Differenzen in Besitz u. Macht auf ,Sünde' zurückzuführen; Anknüpfung an naturrechtliche Ideen, eingeschlossen Aurea aetas-Motive, hat eine entsprechende Nutzung von Gen. 1, 26f gefördert. Die politischen u. sozialen Verhältnisse jener Jahrhunderte ließen jedoch eine Realisierung von G., etwa in Form der Gütergemeinschaft oder gar als Rechts-G. für Sklaven, nicht zu (Troeltsch 126_{62a} mit näheren Nachweisen). Solchen Maßnahmen fehlte wohl auch tatsächlich die paulinische Grundlage; dennoch hätte Gal. 3, 28 die Inanspruchnahme des NT zur Legitimation von Herrschaftsverhältnissen vereiteln können, ähnlich wie eine christl. ,Romideologie' (im Westen bes. des Prudentius) nun eben eine mit biblisch verstandener G., als Komponente des Gemeindebegriffs, schwer vereinbare Nationalisierung darstellte. Die vorbehaltlose Auslieferung der Kirchenmitglieder (als membra unius corporis!) an Hierarchien in Staat, Kirche u. Gesellschaft sowie die Parteinahmen für ,patriotische' oder imperiale Ziele hatte mit geistlich-rechtlicher G. im Sinne des Apostels wenig gemeinsam. Augustinus hat das gesehen. Die offiziellen Abarten des G.gedankens, sofern auf Ebenbildlichkeit fußend, standen überdies dem vorchristl. Naturalismus zu nahe, als daß sie reale Veränderungen plausibel hätten begründen können, u. sie teilten mit dem antiken Humanitätsdenken die bloß mittelbare Wirkungsweise. Während dieses jedoch immerhin bis zum Ende des 3. Jh. nC. beeindruckende Fortschritte in Recht u. Sitte aufzuweisen hatte, vermochten es in der Folgezeit weder Thron noch Altar, der Barbarisierung des Lebens, die bis ins Mittelalter gedauert hat, Einhalt zu gebieten. Ein ernsthaftes Bündnis mit den besten Traditionen vorchristlichen G.denkens hätte, seitdem die Kirchen politisch Verantwortung trugen, soziale Folgen haben können; der Zwang zur exegetisch-dogmatischen Begründung des (individuellen!) Handelns bringt es jedoch mit sich, daß ,weltliche' Aktionen entweder unsachgemäß christianisiert werden oder theologisch ins Zwielicht geraten. Eine sozial u. rechtlich durchschlagende Rezeption hat das griech. G.denken erst in der frühen Neuzeit, d.h. im Zusammenhang mit der Heraufkunft einer nachchristl. *Gesellschaft erfahren, als nämlich die Theorie aus ,christlichem' Legitimationsdruck befreit worden war (ohne darum unchristlich zu sein). Wie der zwangsläufig lückenhafte Überblick gezeigt hat, ist die Behauptung, der Antike sei die Idee der G. fremd gewesen (Schmid 3), nicht weniger falsch als der Satz, die christl. Lehre habe die erste Bresche der G. geschlagen (ebd.). Sicher hat aber das Christentum den G.gedanken, sei es in schöpfungstheologischer oder ekklesiologischer Begründung, nach wie vor im Kanon lesen u. in der Predigt popularisieren, d.h. unabhängig von Philosophie verbreiten können. Eine Konsequenz daraus, wie sie des Paulus Gegnern in Korinth bereits vorschwebte, hat für die Gesellschaft erst das Denken des 16. u. 17. Jh. zu ziehen begonnen (vgl. o. Sp. 146). Daß die überkommenen

Macht- u. Besitzsysteme nicht gottgegeben, sondern veränderbar sind u. gesellschaftlicher ‚Ordnung' stets ein Element geschichtlichen Wandels innewohnt, war eine Erkenntnis, die vom spätantiken Christentum hinreichend deutlich übermittelt worden war, aber als Prinzip des Handelns wohl zwangsläufig außerhalb der Kirchen ihre Renaissance erlebte.

F. Cauer, Ciceros politisches Denken (1903). – H. A. Deane, The political and social ideas of St. Augustine (New York/London 1963). – A. Dihle, Art. Ethik: o. Bd. 6, 646/769; Art. Gerechtigkeit: o. Bd. 10, 233/69. – V. Ehrenberg, Art. Isonomia: PW Suppl. 7 (1940) 293/301. – F. Geiger, Philon von Alexandreia als sozialer Denker = TübBeitrAltWiss 14 (1932). – S. Giet, Les idées et l'action sociales de S. Basile (Paris 1941). – H. Greeven, Das Hauptproblem der Sozialethik in der Stoa u. im Urchristentum = Ntl.Forsch. 3, 4 (1935). – W. K. C. Guthrie, A history of Greek philosophy 3. The fifth-century-enlightenment (Cambridge 1969). – F. Heinimann, Nomos u. Physis (Basel 1945). – R. Hirzel, Themis, Dike u. Verwandtes (1907) 228/320. 421/3. – E. J. Jonkers, Art. Aequitas: o. Bd. 1, 141/4. – J. Kargl, Die Lehre der Stoiker vom Staat, Diss. Erlangen (1913). – H. Klees, Herren u. Sklaven. Die Sklaverei im oikonomischen u. politischen Schrifttum der Griechen in klassischer Zeit = Forsch. z. antiken Sklaverei 6 (1975). – H. Köster, Art. φύσις: ThWbNT 9 (1973) 246/71. – G. B. Ladner, The idea of reform (Cambridge, Mass. 1959). – D. Loenen, Vrijheid en gelijkheid in Athene (Amsterdam 1930). – A. A. Long (Hrsg.), Problems in Stoicism (London 1971); Hellenistic philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics (London 1974). – J. Mau/E. G. Schmidt (Hrsg.), Isonomia. Studien zur G.vorstellung im griech. Denken (1964). – A. Menzel, Griechische Soziologie = SbWien 216, 1 (1936). – H. Merki, Ὁμοίωσις θεῷ (Fribourg 1952). – C. W. Müller, Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens (1965). – P. Pachlatko, Die Stellung der Griechen zum Problem der Verschiedenheit der Menschen, Diss. Zürich (1940). – R. v. Pöhlmann, Geschichte der sozialen Frage u. des Sozialismus in der alten Welt[3] (1925). – K. R. Popper, Die offene Gesellschaft u. ihre Feinde 1 (Bern 1957). – O. Schilling, Reichtum u. Eigentum in der altkirchlichen Literatur (1908). – R. Schmid, Über die G.: Neue Rundschau 89 (1978) 1/20. – J. Schneider, Art. ὅμοιος κτλ.: ThWbNT 5 (1954) 186/98. – W. Speyer/I. Opelt, Art. Barbar: JbAC 10 (1967) 251/90. – G. Stählin, Art. ἴσος, ἰσότης κτλ.: ThWbNT 3 (1938) 343/56. – R. Thamin, S. Ambroise et la morale chrétienne au 4e siècle (Paris 1897). – K. Thraede, Ärger mit der Freiheit. Die Bedeutung von Frauen in Theorie u. Praxis der alten Kirche: G. Scharffenorth/K. Thraede, Freunde in Christus werden = Kennzeichen 1 (1977) 31/178. – H. Thyen, ... nicht männlich noch weiblich: F. Grüsemann/H. Thyen, Als Mann u. Frau geschaffen = ebd. 2 (1978) 107/208. – E. Troeltsch, Die Soziallehren der christl. Kirchen u. Gruppen (1922). – G. Vlastos, Equality and justice in early Greek cosmologies: ClassPhilol 42 (1947) 156/78. – J. Vogt, Kulturwelt u. Barbaren = AbhMainz 1967, 1 (1968). – Weitere Literatur s. Art. Gesellschaft: o. Bd. 10, 842/7.

Klaus Thraede.

Globus s. Geographie o. Bd. 10, 155/222; Herrschaftszeichen; Kosmologie.

Glocke.

A. Nichtchristlich. I. Allgemeines. Die typische G. der Alten Welt ist die kleine, selten mehr als 10 cm hohe, aus Bronze gegossene G., in der innen ein eiserner Klöppel befestigt ist. Oben hat sie eine Öse zum Aufhängen, so daß sie klingt, wenn sie von einem Träger oder vom Wind bewegt wird. Die Musikwissenschaft beschreibt sie als ein Idiophon, ein kelchförmiges ‚Aufschlaggefäß mit klingendem Rand u. stummem Scheitel' (C. Sachs, Hdb. der Instrumentenkunde[3] [1967] 34). Die kleine Klöppel-G. aus Bronze taucht, soweit wir heute sehen, zum ersten Mal im 8. Jh. vC. im Hochland von Armenien auf. Sie verbreitet sich rasch über den ganzen Alten Orient bis nach Ägypten, wo sie während der 23. Dynastie erscheint (E. Hickmann, Art. G.: Lex. Ägypt. 2 [1977] 628), sowie nach Westen in den Mittelmeerraum, wo sie ebenfalls um 700 vC. nachweisbar ist (Samos, Etrurien). Im Lauf ihrer Entwicklung wird sie in *Gold u. Silber oder auch in Ton, Glas

u. Fayence nachgeahmt. Sie ist oft schlicht geformt, wird aber auch mit plastischem Schmuck figürlicher u. nichtfigürlicher Art oder mit Mustern u. Inschriften verziert. Die Formen der G. sind sowohl im Grundriß wie im Schnitt von einer überraschenden Vielfalt; neben glatten kommen auch durchbrochene u. geschlitzte G.wände vor. Eine systematische Morphologie u. Kunstgeschichte der altorientalischen u. antiken G. fehlt noch (gute Vorarbeiten: Möbius; Calmeyer; Hickmann). Die G. heißt griech. κώδων nach ihrer Form, zu κώδεια, ‚Mohnkapsel'; das Wort bezeichnete ursprünglich wohl die ältere Rollschelle, die eine ‚mohnfruchtähnliche Form' hatte (T. Arne, Klappern u. Schellen aus Luristan: Serta Hoffilleriana [Zagreb 1940] 73/5 Taf. 5f); lat. lautmalend tintinnabulum (zu tinnire, ‚klingeln'). Die G. verbirgt sich gelegentlich auch unter Bezeichnungen wie χαλκίον, ἠχεῖον u. aes. Nicht zu verwechseln mit ihr sind Idiophone wie die Rollschelle, die zur Gattung der Rasselkörper gehört (frz. grelot, engl. jingle; s. Sachs aO. 53/5), oder die Zimbeln (Becken, κύμβαλα), ursprünglich wohl zwei gegeneinander geschlagene klöppellose G. (ebd. 9/14). Eng verwandt ist die aber anscheinend erst in der Spätantike nördlich der Alpen auftauchende Schelle, d.h. die aus Eisen geschmiedete Vieh-G. (Hörmann 41; Sachs aO. 40f). – Vgl. Schatkin 147f. 152f.

II. Griechisch-römisch. a. Die Ursprünge. Die ältesten G. auf griech. Boden wurden im Heraion von Samos gefunden, insgesamt etwa 20 Exemplare. Zwei davon lassen sich durch ihre Fundlage unter dem im frühen 7. Jh. entstandenen Hekatompedos II datieren (Möbius 6 Taf. 2, 7f). Diese beiden u. 11 weitere werden als einheimische Arbeit erklärt (U. Jantzen, Ägyptische u. orientalische Bronzen aus dem Heraion von Samos = Samos 8 [1972] 81_{282}; U. L. Gehrig, Die geometrischen Bronzen aus dem Heraion von Samos, Diss. Hamburg [1964] 91f; dagegen aber Möbius 12; vgl. ferner die ‚Luristan-G.' bei P. Calmeyer, Datierbare Bronzen aus Luristan u. Kirmanshah [1969] 111f Abb. 115/7). Acht weitere G. aus dem Heraion, ebenfalls aus dem 7. Jh., sind seit Möbius allgemein als kaukasische Importware anerkannt (Jantzen aO. 81f Taf. 79f). Bei allen dürfte es sich um Weihgeschenke handeln. Seither sind in Griechenland G. zwar spärlich, doch konstant in Heiligtümern u. Gräbern, auf Straßen u. in Häusern anzutreffen, gehören aber zu den eher vernachlässigten Kleinfunden. Die nächsten Verwandten der samischen G. sind die aus dem Kaukasus; reiches Vergleichsmaterial bietet vor allem der Schatz von Kasbek mit rund 50 G. (A. M. Tallgren, Caucasian Monuments: Eurasia Septentrionalis Antiqua 5 [1930] 134. 165 Abb. 38/41), teils Einzelstücken, teils Anhängseln von sog. G.haltern in Form doppelter oder vierfacher Tierprotomen (Stier, Bergziege), die manchmal ithyphallische Figuren auf den Hörnern tragen (ebd. 122/6 Abb. 12/22; 153/7 Abb. 77). Die Datierung dieser Objekte ist schwierig, terminus ante quem ist die berühmte achämenidische Silberschale (Möbius 13). Die G.halter haben Beziehungen zu den skythischen Stangenbekrönungen mit Tierdarstellungen (Tallgren aO. 156), die ebenfalls häufig mit G. geschmückt waren. Zwei Beispiele aus dem Kurgan von Ul im Kubangebiet, die ins späte 6. Jh. gehören, bei M. Artamonow/W. Forman, Goldschatz der Skythen in der Eremitage (Prag/Leningrad 1970) Taf. 58. 61, jüngere aus einem Hügelgrab im Dnjeprgebiet ebd. Taf. 189/91. Andere frühskythische Stangenknäufe des 6. Jh. sind ohne G., stellen aber Rollschellen dar, ebd. Taf. 4. 59f. All diese Objekte sind nicht zweifelsfrei gedeutet. Für die Stangenbekrönung hat schon A. Alföldi auf Parallelen aus dem asiatischen Schamanismus hingewiesen (Über die theriomorphe Weltbetrachtung in den hochasiatischen Kulturen: ArchAnz 46 [1931] 393/418). Ursprünglich mögen die Stangen das Reittier ins Seelenland dargestellt haben, was spätere sekundäre Verwendungen nicht ausschließt (K. Meuli, Scythica: Hermes 70 [1935] 145 bzw. ders., Ges. Schriften 2 [Basel 1975] 844_3). Nach J. Wiesner (1091f) sind hier die Ursprünge der G. zu fassen, bei den iranischen Reiterkriegern im Grenzraum zwischen Asien, Orient u. Europa, die ihre Reitpferde mit schamanistischem Bimmelbehang u. mit der kleinen Bronze-G. schmückten (ausführlich ders., Das G.symbol auf Dürers ‚Ritter, Tod u. Teufel': JbAlbUnivKönigsberg 9 [1959] 68/86). Wie dem auch sei, es trifft zu, daß die ältesten sicher datierbaren G. zum Pferdeschmuck gehörten. Den Namen des urartäischen Königs Argischti I, der in der 1. H. des 8. Jh. regierte, trägt die älteste datierte G. Sie wurde zusammen mit zwei weiteren G., Teilen von bronzenem Pferdegeschirr u. anderen Bronzen in einem Grab in Alischar am Araxes gefunden (B. B.

Pjotrowski, Urartu [1969] 15f Abb. 76). In Assur findet sich die G. erstmals auf einem Relief Tiglatpilesers III; das Pferd eines fliehenden Urartäers, der vielleicht als Argischtis Sohn Sardurri zu identifizieren ist, trägt sie um den Hals (R. D. Barnett/M. Falkner, The sculptures of Aššur-Naṣir-Apli II [883–859 B. C.], Tiglath-Pileser III [745–727 B. C.], Esarhaddon [681–669 B. C.] from the central and south-west palaces at Nimrud [London 1962] XXIIIf. 24 Taf. 64f; Calmeyer 427). Etwa gleichzeitig tauchen G. im protohistorischen Iran auf: im Grab eines ,vornehmen Reiters' in der Nekropolis B des Tepe Sialk aus der 2. H. des 8. Jh. (R. Ghirshman, Fouilles de Sialk près de Kashan 2 [Paris 1939] 834 Taf. 25, 7. 56; R. M. Boehmer, Zur Datierung der Nekropole B von Tepe Sialk: ArchAnz 80 [1965] 802/22), im Gräberfeld von Ḫūrvīn, zusammen mit Rollschellen, wohl als Teile des Pferdegeschirrs (L. Vanden Berghe, La nécropole de Khūrvīn = Uitgaven van het Nederl. Hist.-Archaeol. Inst. Istanbul 17 [Istanbul 1964] 26 Taf. 37 Abb. 250/3. 255), u. im Schatz von Ziwije, den R. Ghirshman für den Inhalt eines skythischen Fürstengrabs hält (Iran. Protoiranier, Meder, Achämeniden [1964] 100). Unter Sanherib (705/681) übernimmt auch die assyrische Reiterei die G. u. ersetzt damit den bisher üblichen Quastenschmuck (Calmeyer 427). Die 92 G., die A. H. Layard in einem Kessel in Nimrud fand, gehörten offenbar zum Pferdegeschirr (Discoveries in the ruins of Nineveh and Babylon [London 1853] 177. 191; Barnett/Falkner aO. 24_6; Möbius 10f Taf. 2, 5; 4, 1. 3). Noch in Persepolis tragen die Pferde u. Kamele einiger Völkerschaften auf den Apadanareliefs die G. um den Hals (E. F. Schmidt, Persepolis 1. Structures, reliefs, inscriptions [Chicago 1953] Taf. 35AB. 37B. 39B. 41AB. 43B. 52). In die Zeit um die Wende vom 8. zum 7. Jh. fallen auch die Ursprünge der G. in Italien mit den beiden ,kaukasischen' G. aus Lanuvium u. einem Grab in Marsiliana (Möbius 5_{44}. 11f); frühetruskisch-iranische Verbindungen hat Ghirshman aufgewiesen (Iran aO. 342). Ein weiterer Fundort früher ,kaukasischer' G. ist die späthethitisch-nordsyrische Burg von Samʾal (Zincirli), die unter Asarhaddon, wohl nach 676 vC., zerstört wurde (Calmeyer 428; Möbius 11. 13 Taf. 4, 2. 4/6). Leider ist nicht erkennbar, welchem Gebrauch diese G. dienten. Natürlich hat der Alte Orient neben dem Pferdeschmuck auch andern Gebrauch der G. gekannt, namentlich im Kult. In Ḫūrvīn sind Tiergefäße in Vogelform gefunden worden, die eine Bronze-G. an einem Ring tragen, der durch ein Loch im Hals geführt ist (Vanden Berghe aO. 21/3 nr. 216 Taf. 29; ohne G., aber mit Loch im Hals ebd. nr. 215 Taf. 29 u. nr. 219f Taf. 31). Ganz singulär ist die 30 cm hohe neuassyrische G. in Berlin, deren zylindrischer Mantel rings mit Reliefs verziert ist, welche mit Fischhäuten u. Löwenfellen maskierte Gestalten darstellen (W. Orthmann, Der Alte Orient = Propyl. Kunstgesch. 14 [1975] Taf. 265). Sie wird in die Zeit von Sargon II bis Assurbanipal datiert (Calmeyer 428) u. als Tempelgerät zur Dämonenbeschwörung, d.h. als ,Exorzismus-G.' (F. J. Dölger, Die Glöckchen am Gewand des jüd. Hohenpriesters: ACh 4 [1934] 240 Taf. 9f) gedeutet. Demgegenüber ist der Gebrauch der G. in der nichtchristl. griech.-röm. Antike besser dokumentiert. Er stellt sich deshalb auch weitaus differenzierter dar. – Vgl. Schatkin 148/51.

b. Glockengeläut als Signal. Die G. diente als Signalinstrument für öffentliche, militärische u. häusliche Zwecke. Sie kündigte bei den Griechen die Öffnung des Markts an (Plut. quaest. conv. 4, 4, 2). Strabon (14, 21) erzählt, wie einmal alle Zuhörer eines Kitharöden mitten in dessen Spiel den Raum verließen, als das G.zeichen ertönte, das die Ankunft frischer Fische meldete. Nur einer blieb zurück, u. der war taub. Auch in der röm. Welt war die G. als Signal verbreitet (Plaut. trin. 1004f). Sie erscholl beim Öffnen der Bäder u. Thermen (Martial. 14, 163). In den Diokletiansthermen fand man iJ. 1548 eine kleine G. mit der Aufschrift Firmi balneatoris (Pease 35). Durch ein G.signal erfuhren die Anwohner, daß die Straßen mit Wasser besprengt werden sollten (Sext. Emp. adv. math. 8, 193). Zur Bewachung der antiken Stadt gehörte der mit einer G. ausgerüstete Wächter (ὁ κωδωνοφορῶν: Aristoph. av. 842. 1160; Nicopho frg. 26 Edmonds; Parth. 7: ὁ φύλαξ τοῦ κώδωνος). Auf den hellenist. Grammatiker Demetrios Ixion geht die in den Scholien u. Wörterbüchern übliche Erklärung zurück, gemeint seien die Streifengänger, die zu prüfen hatten, ob die Wachen beim Klang der G. antworteten oder eingeschlafen waren (Hesych. s. v. [556 Latte]; Phot. lex. s. v. [1, 364 Naber]; Suda s. v. [2, 60 Adler]; Schol. in Aristoph. ran. 78; in av. 842; in Lys. 485).

Historische Berichte bestätigen, daß die G. bei Wachwechsel oder im Turnus weitergereicht wurde. Während der Versuch des Brasidas mißlang, in diesem Moment Potidaia zu überrumpeln (Thucyd. 4, 135), gelang es Aratos unter ähnlichen Umständen, die Mauern von Sikyon zu ersteigen, weil die Wächter glaubten, die Wachhunde seien durch den G.klang gereizt (Plut. Arat. 7f). Unfreiwillige Signale gaben die durch den Fluß fliehenden Lykier dem Brutus, als er Xanthos belagerte (Plut. Brut. 30). Joh. Tzetzes (schol. in Aristoph. ran. 78 [Scholia in Aristoph. 4, 3 (Groningen/Amsterdam 1962) 725 Koster]) sagt, allgemein habe man um Feldlager u. Städte an dünnen Schnüren in Abständen G. aufgehängt, um Spione u. Verräter zu fangen. Für die Spätzeit wird dies auch durch die byz. Kriegsschriftsteller bestätigt (s. u. Sp. 181f). Auch im häuslichen Leben erfüllte die G. Signalfunktionen. In Olynth wurden kleine G. in verschiedenen Räumen der Privathäuser gefunden (D. M. Robinson, Metal and minor miscellaneous finds = Excavations at Olynthus 10 [Baltimore 1941] 512/20 nr. 2609/12 Taf. 167 u. nr. 2616). Die G. weckte die Sklaven (Lucian. merc. cond. 24. 31) u. rief sie wohl auch zu ihren Aufgaben. Der Schrei des Sklaven, der Klang der G., das Klopfen an der Tür erschrecken den Ängstlichen bei Sen. ira 3, 35, 3. Die Römer kannten den Gebrauch von G. am Hauseingang, wie Pease 32/4 aus Funden bei Boscoreale u. in pompejanischen Häusern nachgewiesen hat. Meist aber, u. zwar schon seit alters her, klopfte man an die Haustür, wie uns etwa die Komödienszene lehrt, in der der Sklave Karion den Gott Hermes an der Haustür des Chremylos empfängt (Aristoph. Plut. 1097/106). Die G., die Augustus nach seinem Traum am Tempel des Juppiter Tonans anbringen ließ, angeblich um ihn als Türhüter des Capitolinus zu kennzeichnen, mögen auch nach profanen Vorbildern angebracht worden sein (Suet. Aug. 91; Cass. Dio 54, 4; J. Wiesner, Aus der Frühzeit der G.: ArchRelWiss 37 [1941] 49). Doch dient die ,Tür-G.' der Naturvölker offenbar auch der Unheilabwehr (Sachs 101). – Vgl. Schatkin 154/6.

c. Glocken als Behang. Die G. wird von Tier u. Mensch als Schmuck, Amulett, Erkennungszeichen, Signal u. zur Abschreckung getragen. In Griechenland ist sie als Behang von Tieren zuerst bei Pferden bezeugt. Dabei wird sie ursprünglich diesen nicht wie im Alten Orient um den Hals gehängt, sondern ist Teil des Pferdegeschirrs, besonders der Kriegspferde. Das Pferd des Rhesos (PsEur. Rhes. 306/8) trug auf der Stirn eine bronzene Gorgomaske mit vielen G., die, wie es ausdrücklich heißt, furchterregend wirken sollten, ebenso wie die G. auf dem Schild des Tydeus (Aesch. sept. 385f). Eteokles spottet, daß die G. u. der Helmbusch nicht beißen können (ebd. 399): den Tragikern gilt die Krieger-G. als barbarisch (A. C. Pearson, The fragments of Sophocles 3 [Cambridge 1917] 65 zu frg. 859; G. an der Rüstung auch PsEur. Rhes. 383f). Nach Pollux 10, 56 hießen bei Aischylos die Nasenbänder der Pferde wegen der angehängten G. αὐλωτοὶ φιμοί (Aesch. frg. 326 [100 Nauck²], vgl. auch sept. 463f). Auch Aristophanes (ran. 963 mit Schol.) kennt diesen kriegerischen Gebrauch der G., woraus man schließen muß, daß der Klang der G. als dämonischer u. schreckenerregender Lärm aufgefaßt werden konnte (ähnlich wie später der G.lärm des Wilden Heeres, K. Meuli, Art. Maske: Bächtold-St. 5 [1933] 1775f. 1813f bzw. ders., Ges. Schriften aO. 1, 96f. 128f; P. Sartori, G.sagen u. G.aberglaube: ZsVereinVolksk 7 [1897] 281/3). Bildlich scheinen die Griechen in klassischer Zeit das Pferd mit G. nicht dargestellt zu haben, im Gegensatz zu den Orientalen (J. K. Anderson, Ancient Greek horsemanship [Berkeley 1961] Taf. 5a. 6b. 9b. 11a. 38b). Es sind aber G. vom Pferdegeschirr aus dem den Skythen benachbarten bosporanischen Reich bekannt. Im sog. Grab der Demeterpriesterin (nach Mitte 4. Jh. vC.) auf der Tamanhalbinsel fand man 38 Bronze-G. zusammen mit Pferdegeschirr, wohl von einem Vierergespann (Stephani 11. 173/5 Taf. 5, 7; Artamonow/Forman aO. 76/8). Später, namentlich in röm. Zeit, wird die G. von allen Reit-, Saum- u. auch Zugtieren (als Warnsignal beim Fuhrwerk) getragen; bildliche Darstellungen bleiben selten, Funde werden häufiger. So sind die bronzenen u. eisernen G. aus dem röm. Straßburg in der Hauptsache ,Ausrüstungsbestandteil der Zugtiere', weil zusammen mit dem Leitseilring gefunden (R. Forrer, Strasbourg-Argentorate² [Strasbourg 1927] 497f Abb. 366c. 367x/y; ein weiteres Beispiel bei U. Schweitzer, Römische Funde aus Augst: Ur-Schweiz 10 [1946] 18/22; R. Forrer, Zur helvetisch-röm. Bronze-G. von Augst: ebd. 78/80). Außer Pferden tragen

auch *Esel u. Maultiere eine G. um den Hals, so der lastentragende mulus bei Phaedr. 2, 7, 5 u. der in einen Esel verzauberte Lucius (Lucian. asin. 48; Apul. met. 10, 18). Die 64 Maultiere, die Alexanders Leichenwagen zogen, trugen auf beiden Wangen je eine goldene G. (Diod. Sic. 18, 27, 5). In der Kaiserzeit setzt sich die G. als schützendes Amulett u. Glücksbringer bei den Rennpferden des Zirkus durch (F. Eckstein/J. H. Waszink, Art. Amulett: o. Bd. 1, 403), während der Esel mit G. um den Hals die Bedeutung eines Glückstiers erhält, wie die Neujahrslampe mit Glückwunschinschrift lehrt (A. Alföldi, Asina. Eine dritte Gruppe heidnischer Neujahrsmünzen im spätantiken Rom: SchweizMünzbl 2 [1951] 57/66 Abb. 9; J. Engemann, Zur Verbreitung magischer Übelabwehr in der nichtchristl. u. christl. Spätantike: JbAC 18 [1975] 36_{109}). Die Kamele als wandernde Karawanentiere führen die G. zu Signalzwecken (Hörmann 10f; Stephani 179_5; K. Schauenburg, Die Cameliden im Altertum: BonnJbb 155/6 [1955/56] $73f_{94}$ Taf. 8, 2). Als Sinnbild der Zähmung wird die G. bei Wildtieren (Reh mit G. u. Apollon auf einem Bronzespiegel um 400 vC.: E. Pfuhl, Malerei u. Zeichnung der Griechen [1923] 720 Taf. 250 nr. 621) oder fremdartigen Tieren (Giraffe: Jahn 273/7 Taf. 1; G. Bendinelli, Le pitture del Colombario di Villa Pamphili = Monumenti della pittura antica scoperti in Italia 3, 5 [Roma 1941] Tav. agg. 4b) aufgefaßt, wie die G. überhaupt ein Zeichen der Herrschaft gewesen sein mag, die der Mensch über das Tier gewonnen hatte. Häufig ist der Elefant mit G. dargestellt, so auf den Münzen der gens Caecilia zur Erinnerung daran, daß L. Caecilius Metellus als einer der ersten erbeutete afrikanische Elefanten im Triumphzug mitführte (Pease 37/9; H. A. Grueber, Catalogue of coins of the Roman republic in the British Museum [London 1910] Taf. 100, 10; J. Liegle, Pietas: ZsNum 42 [1935] 77), vereinzelt aber auch in Darstellungen des hellenist.-röm. Ostens (Pease 40/2); der Elefant mit G. war auch in Indien üblich (C. Marcel-Dubois, Les instruments de musique de l'Inde ancienne [Paris 1941] 33). Andere Bedeutung kommt ursprünglich wohl der Hunde-G. zu (Sachs 102; Hörmann 9f: Erkennungszeichen des Jagdhundes). Seit hellenistischer Zeit sind Darstellungen von Hunden mit G. geläufig (W. Weber, Die ägypt.-griech. Terrakotten [1914] nr. 434f Taf. 39; Jahn 275_{102}; Stephani 179_8; Pease 36; E. Tudot, Collection des figurines en argile [Paris 1860] 39 Taf. 57). Das Herdengeläut, die Viehschelle der weidenden Haustiere, entstammt dagegen nicht dem griech.-röm. Brauchtum; wir werden es erst in christl. Quellen antreffen (Hörmann 2. 94; s. u. Sp. 184f). – Menschen tragen die G. hauptsächlich als Schmuck, wie die zahlreich erhaltenen Arm- u. Halsbänder, auch Ohrgehänge mit einzelnen oder vielen Glöckchen aus einfachem oder Edelmetall bezeugen, die in ihrer Masse wohl aus hellenist.-röm. Zeit stammen (Morillot 134; Stephani 175; Pease 42f; F. J. Marshall, Catalogue of jewellery, Greek, Etruscan and Roman, in the Department of Antiquities, British Museum [London 1911] nr. 1600f Taf. 30 nr. 2078. 2996. 3008f Taf. 69; R. A. Higgins, Greek and Roman jewellery [ebd. 1961] 185 Taf. 54G; F. Petrie, Objects of daily use [ebd. 1927] 24 Taf. 18 nr. 33/7; A. Greifenhagen, Staatl. Museen Preuß. Kulturbesitz, Antikenabt. Berlin. Schmuckarbeiten aus Edelmetall 1 [1970] Taf. 72, 5). Besonders für die in Kindergräbern gefundenen oder von Kindern um den Hals oder am Handgelenk getragenen G. läßt sich vermuten, daß sie als Amulett dienen sollten (Hickmann/Mahrenholz 270/2 Abb. 7f). Die beim Tanz getragene G. ist als Musikinstrument zu betrachten u. dient dann in der Regel kultischen Zwecken (Muse mit G. um den Hals: B. de Montfaucon, L'antiquité expliquée 1, 1² [Paris 1722] Taf. 60, 1). Übelabwehrende G. als Behang wurden selbst auf Schiffe übertragen. Nach Philostratos schmückten die karmanischen Inder Bug u. Heck ihrer Schiffe mit G., ‚um die großen Meerestiere zu erschrecken' (vit. Apoll. 3, 57 = Phot. bibl. 241, 328a 13/5 [5, 182 Henry]). Solche G.amulette sind dargestellt auf römischen Mosaiken mit Pygmäenbooten, deren Bug mit einem Eselskopf geschmückt ist (S. Aurigemma, Die Diokletiansthermen u. Museo Nazionale Romano [Roma 1954] 159 nr. 383; 30f nr. 51 Taf. 10f; Engemann aO. 36_{109} Taf. 14a). – Vgl. Schatkin 155. 158/60.

d. Glocken als Apotropaia u. in der Magie. ‚Im klassischen Altertum brach Erz jeden Zauber. Sein Klang galt als Götterstimme' (S. Seligmann, Die magischen Heil- u. Schutzmittel [1927] 169; vgl. I. Mundle, Art. Erz: o. Bd. 6, 480/4). Da die G. in ihrer Mehrzahl aus Bronze sind, haben sie teil an der Kraft, die diesem ältesten Metall in Kult, Aberglau-

ben u. Magie innewohnt, zusätzlich auch an der Kraft des Eisens, aus dem der G.klöppel besteht. Diese Kraft hatte verschiedene Aspekte: Das Erz (χαλκός, aes) galt 1) als übelabwehrendes Metall; sein Klang verjagte die Dämonen (Lucian. philops. 15; Alex. Aphr. probl. 2, 46; Joh. Tzetzes schol. in Lycophr. 77); der Gong von Dodona hielt den hl. Bezirk von schädlichen Einflüssen frei (Cook 20/2; anders Parmentier 45). 2) war das Erz kathartisch; nach Apollodor (FGrHist 244 F 110a) dient es zu jeder Entsühnung u. Reinigung. Als solches war es 3) ein Mittel der impetratio boni, ein Glücksbringer, dessen Klang göttlicher Natur war, worüber besonders die späten Pythagoreer u. Platoniker spekulierten (Porph. vit. Pythag. 41; Eustath. Thess. in Od. 1067, 59; Procl. in Plat. resp. 42, 2 [76 Kroll]; Parmentier 51; Th. Hopfner, Plutarch über Isis u. Osiris 2 [Prag 1941] 134). Schließlich ist der Klang der Bronze den Toten eigentümlich (ὁ τοῦ χαλκοῦ ἦχος οἰκεῖος τοῖς κατοιχουμένοις, Apollod.: FGrHist 244 F 110b). Mit der G. verhält es sich entsprechend. Ihr Gesamtbild ist apotropäisch. Inschriften wie ‚Glücklich der Träger' (εὐτυχῆς ὁ φορῶν; Pease 44f) beweisen den übelabwehrenden Charakter der G., ebenso das berühmte Goldglöckchen vom Esquilin mit der nicht ganz befriedigend geklärten Inschrift, das aber offensichtlich zur Abwehr des *Bösen Blicks diente (L. Bruzza, Intorno ad un campanello d'oro trovato sull'Esquilino: AnnInstCorrArch 47 [1875] 50/9; Cook 18; zuletzt Engemann aO. 36). Jedoch dürfen die übrigen damit zusammenhängenden Wesenszüge nicht übersehen werden. Seit früher Zeit (ältestes Beispiel aus der Westnekropole in Samos, Möbius 1 Taf. 1, 1f) werden G. im Totenkult verwendet. Der Wagen, mit dem Alexanders Leichnam nach Ägypten übergeführt wurde, war mit G. geschmückt, deren Klang schon von weitem zu hören war (Diod. Sic. 18, 26, 6; H. Bulle, Der Leichenwagen Alexanders: JbInst 21 [1906] 54 Abb. 12). Am Grabmal des etruskischen Königs Porsenna hingen G. an Ketten von einem Erzring, quae vento agitata longe sonitus referant (Varro: Plin. n.h. 36, 19, 4). Auch als Grabbeigabe ist die G. von ihrem ersten Auftauchen an sowohl im Osten (Calmeyer 430) wie im Westen (Marsiliana d'Albegna, um 700 vC.; Möbius 11f Taf. 1, 3f) bis in die röm. Kaiserzeit (Petrie aO. 24 Taf. 18 nr. 33/7) weit verbreitet (unvollständige Liste ebd. 46/8). Seit hellenistischer Zeit sind als Grabbeigaben auch G. aus Terrakotta nachweisbar (E. Pottier/Th. Reinach, La nécropole de Myrina [Paris 1887] 86. 244f Abb. 40). Den Sinn verdeutlichen die reliefierten griech. Inschriften auf einer G. aus Terrakotta aus einem röm. Grab: ‚Gute Fahrt!' u. ‚Lebe wohl!', für die es Parallelen bei den Grabinschriften gibt (ΕΥΠΛΟΙ ΕΥΤΥΧΙ; L. Bruzza, Sopra alcuni oggetti ritrovati in un sepolcro della via Prenestina: AnnInstCorrArch 53 [1881] 290/301). Den glück- u. heilbringenden Aspekt der G. als Apotropaion verdeutlichen ihre häufigen Verbindungen mit dem Kraftträger par excellence, dem geflügelten fascinum (Phallus) der Römer (O. Jahn, Über den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten: BerLeipzig 7 [1855] 79; Stephani $176_{2.5}$; S. Seligmann, Der böse Blick u. Verwandtes 2 [1910] 200f Abb. 192; H. Herter, Art. Phallos: PW 19, 2 [1938] 1738; ders.: KlPauly 4 [1972] 705; ders., Art. Genitalien: o. Bd. 10, 18), sowie mit den Merkurbüsten aus dem röm. Gallien. Das beste Exemplar dieser Büsten im Pariser Cabinet des médailles zeigt den Glücksgott zusammen mit der kapitolinischen Trias u. sieben (die hl. Zahl) Glöckchen, wobei die Büste von zwei Füllhörnern eingerahmt ist (Morillot Taf. 3; Cumont, Or. Rel. Taf. 7, 5; H. Rolland, Bronzes antiques de Haute Provence = Gallia Suppl. 18 [Paris 1965] 53/5 nr. 65 Abb. 65). Es ist klar, daß diese Geräte zum Aufhängen dienten, etwa im Eingang von Häusern u. Ladengeschäften oder in anderen Räumen, u. zwar die Büsten an der Wand, die geflügelten Phallen freischwebend (s. etwa Pompei A.D. 79, Ausstellungskatalog der Royal Academy of Art [London 1976] nr. 216). Ein kultischer Gebrauch ist nicht nachzuweisen (Pease 50). Daneben trägt auch Priapus die G., sei es in der Hand (H. Herter, De Priapo [1932] 139 nr. 44/6), sei es am Phallus (ebd. 142 nr. 68). Schließlich wird die G. auch im Zauber verwendet; apotropäische u. magische Handlungen sind miteinander verwandt (C. Zintzen, Art. Zauberei: KlPauly 5 [1975] 1460). Das χαλκέον, das in den ‚Zauberinnen' des Theokrit zur Erscheinung der Hekate geschlagen wird (id. 2, 35f), war nach Auskunft einer Papyrusglosse eine G. (A. F. S. Gow, Theocritus 2 [Cambridge 1952] 43). Die Römer schlugen bei Mondfinsternissen eherne Gegenstände, nach Iuvenal (6, 442) auch G. (Nachweise bei Cook 14_2; Parmentier 35/7). Der Große Pariser Zauberpapyrus nennt die G.

zweimal (PGM IV 88, dazu Delatte 273, u. PGM IV 3257 [Esel mit Palindrom in Form einer G. um den Hals]). Erhalten ist eine Zauber-G. etwa des 3. Jh. nC., die mit einer Darstellung von Hermes, Tyche u. Hekate sowie mit griech. Zauberbuchstaben geschmückt ist (Delatte Abb. 1/5). In der Clavicula Salomonis läutet der Zauberlehrling die G., bevor er mit seinem Meister den magischen Kreis betritt u. die Beschwörung der Dämonen (κλῆσις) beginnt (ders., Anecd. 1, 25. 418). Auf die G. müssen mit Fledermausblut magische Namen geschrieben werden. Wie bei Theokrit dient die Zauber-G. also als Signal, um die Dämonen zu benachrichtigen u. herbeizurufen (Parmentier 57; Delatte 274f; K. Preisendanz, Art. Salomo: PW Suppl 8 [1956] 694/9). – Vgl. Schatkin 156/60.

e. Glocken im Kult. Funde aus griech. Heiligtümern lehren, daß G. schon früh als Weihgaben dienten. Die o. Sp. 165 erwähnten geometrischen G. aus dem Heraion von Samos waren als Weihgabe gestiftet. Der archaischen Zeit sollen die im Tempel der Athena Chalkioikos in Sparta gefundenen, noch unveröffentlichten G. mit Weihinschriften angehören (G. Dickins, Laconia. Sparta: AnnBritSchAth 13 [1906/07] 150; weitere Exemplare A. J. B. Wace, Laconia. Sparta: ebd. 15 [1908/09] 148). Auch aus klassischer Zeit sind einzelne G. als Weihgeschenke bekannt, so aus der attischen Nymphengrotte bei Vari (L. Shaw King, Vases, terracotta statuettes, bronzes and miscellaneous objects: AmJournArch 7 [1903] 334; Hörmann 38); aus dem Kabirenheiligtum bei Theben die bekannte G. mit der inschriftlichen Weihung ‚Pyrrhias dem Kabiros u. dem (Götter-)Kind' (ΠΥΡΙΑΣ ΚΑΒΙΡΩΙ ΚΑΙ ΠΑΙΔΙ; H. B. Walters, Catalogue of the bronzes, Greek, Roman and Etruscan, in the Department of Greek and Roman Antiquities, British Museum [London 1899] 48 nr. 318 Abb. 11; Cook 17; P. Wolters/G. Bruns, Das Kabirenheiligtum bei Theben 1 [1940] 41f; Ton-G.: aus Sparta [Wace aO.], ferner aus dem Kabirion [H. Goldman, Excavations at Eutresis in Beotia [Cambridge 1931] 263f Abb. 320, 2]). Vielleicht sind es im Kult verwendete G., die geweiht wurden, so wie es das frühhellenist. Weihepigramm des Phalaikos für die dionysischen Lärminstrumente bezeugt (Anth. Pal. 6, 165). Als Instrument ist die G. in den ekstatischen Kulten anzutreffen. Sie wird als akustisches Erweckungsmittel des Taumels bei Tänzen benutzt, wie die zum Urbesitz der Menschheit gehörenden Rasselgehänge (Sachs 9; Hörmann 7f). Andererseits dient sie der apotropäischen Lautnachahmung im Kultus, da der Lärm zum Chaos gehört, während Schweigen u. Stille Zeichen der Gottesnähe sind (Zintzen aO. 1466). Im Dionysoskult spielt die G. eine bedeutende Rolle: ‚Dionysisch ist ... das G.-tragen u. Tympanonschlagen' (Strab. 15, 1, 58). Von den ‚Ammen' des Gottes heißt es, daß sie bei den Nachtfeiern lärmen u. Klingelfrauen (so Dölger, Glöckchen aO. [o. Sp. 168] 237 für das griech. χαλκόκροτοι bei Plut. quaest. conv. 4, 6, 2, 672 A) genannt werden. In klassischer Zeit sind Darstellungen des Gebrauchs der G. im dionysischen Thiasos auf Vasenbildern belegbar (Stephani $177_{3.5}$; Pease 54f); u. a. Dionysos mit G. am Armband auf einer Hydria in Wien (E. v. Sacken/F. Kenner, Die Sammlung des k. u. k. Münz- u. Antikencabinets [Wien 1866] 188 nr. 265; Espérandieu Abb. 6995); Mänade mit G. in der Hand auf unteritalischer Vase in London (British Museum Inv. F 303; G. Pesce, Sarcofagi romani di Sardegna [Roma 1957] Taf. 11 Abb. 12); Mänade mit Schellentrommel, d. i. mit Glöckchen besetztem Tympanon, auf G.krater in London (British Museum Inv. F 58; J. D. Beazley, Attic red-figure vase-painters² 2 [Oxford 1963] 1410, 23). Auch in späterer Zeit bleibt die G. ein dionysisches Attribut. In den Dionysiaca des Nonnos trägt eine Mänade den redenden Namen Κωδώνη (30, 210/3; Stoll, Art. Kodone: Roscher, Lex. 2, 1 [1894] 1265); ein späthellenist. Silen trägt G. über den Ohren (D. Kent Hill, Catalogue of classical bronze sculptures in the Walters Art Gallery [Baltimore 1949] nr. 83 Taf. 20). In röm. Zeit ist der Esel mit der G. um den Hals (s. o. Sp. 171) häufig Reittier für die Begleiter des Bacchus, für die Silene, Satyrn u. Pane (Jahn 276_{106}; Stephani $178_{2/4}$; Pease 37). Besondere Beachtung verdient der bacchische Hirt mit dem ‚Schellengurt', den man auf einigen Sarkophagen antoninisch-severianischer Zeit sieht; ein Tänzer, vielleicht der ἀρχιβουκόλος der dionysischen Mysterien, der über seiner Tunica ein aus gekreuzten Bändern bestehendes Gewand trägt, an dem viele u. große Schellen hängen, u. der in den Händen Schlangen oder ein Messer, das pedum, ein Zicklein oder einen Hahn hält (Pesce aO. 24/34 nr. 3 Abb. 9f., 13/5; F. J. Dölger, Die gellende Klingel: ACh 1 [1929] 184f Taf. 13; ähnliches Kostüm: R. M. Dawkins, A visit to Skyros: AnnBritSchAth 11

[1904/05] 72/80; ders., The modern carnival in Thrace: JournHellStud 26 [1906] 191/206). Im kleinasiatischen Kybele- u. Attiskult ist die G. nur schlecht bezeugt (Hippol. ref. 5, 9, 9 [GCS Hippol. 3, 99f]), im Gegensatz zu anderen Lärminstrumenten, dem Tympanon, den Kymbala u. den Krotala genannten Kastagnetten (Anth. Pal. 6, 51. 94. 234). Die am Tage des Frühlingsäquinoktiums gefällte Attisfichte wird mit den Becken geschmückt, die gelegentlich G. genannt werden (κώδωνες ὀρείχαλκοι: Suda s. v. ὀρείχαλκος [3, 556 Adler]; C. Boetticher, Der Baumcultus der Hellenen [1856] 76. 143 Abb. 5. 7. 11. 13. 17. 19). Im Mithraskult wurde die G. bei der Enthüllung des großen Altarbildes geläutet (F. Cumont, Die Mysterien des Mithra³ [1923] 153). R. Forrer fand in der Gerätekammer eines elsässischen Mithräums zwei geschmiedete Eisen-G., also eigentlich Viehgeläut (Das Mithra-Heiligtum von Königshoffen bei Straßburg [1915] 38 Taf. 12; G. in anderen Mithräen: Vermaseren, Corp. Mithr. nr. 434. 444. 1131. 1384). Die G. gehörte auch zum Tempelgerät anderer oriental. Götter, so des Juppiter Dolichenus (A. H. Kan, Juppiter Dolichenus [Leiden 1943] 36 nr. 79. 130 b/c Taf. 7, 11). Aus dem röm. Gallien hat Morillot eine sehr große Anzahl von G. nachgewiesen (208/10 Taf. 4/6), die aber noch nicht untersucht sind. Von der Iberischen Halbinsel kommt der frühe Kultwagen mit fünf G. am hinteren Wagenrand u. reitendem Jäger, dessen Pferd eine G. am Hals trägt (R. Forrer, Les chars cultuels préhistoriques et leurs survivances aux époques historiques: Préhistoire 1 [1932] 30/2 Taf. 4f; ders., Bronze-G. aO. [o. Sp. 170] 80 Abb. 59; Wiesner, G.symbol aO. [o. Sp. 166] 82), sowie eine röm. G. des 2. Jh. nC. aus Tarraco, die inschriftlich als cacabulus (vgl. span. cascabel, ‚Schelle, Glöckchen') für den Kaiserkult bezeichnet wird (E. Hübner: ArchAnz 9 [1894] 187; Pease 55; Herzog-Hauser 1407). Die G. schmückt ferner den Hals des Opfertiers (Sachs 101f). Am Fest der Compitalia in Delos wird ein mit Kranz, G. u. Bauchbinde geschmückter Eber zum Opfer geführt (M. Bulard, Description des revêtements peints à sujets religieux = Exploration archéologique de Délos 9 [Paris 1926] Taf. 18. 25, 1; vgl. K. Meuli, Altröm. Maskenbrauch: MusHelv 12 [1955] 206/35 bzw. ders., Ges. Schriften aO. 1, 280f Taf. 24). Trimalchio läßt seinen Gästen drei Schweine tintinnabulis culti vorführen; das größte davon ließ er für sie schlachten u. zubereiten (Petron. 47, 15). Nach Plautus gehören G. zum Gerät des Opferschlachters (Pseudol. 331), eine doppelsinnige Stelle, die auch auf das Gerät des Henkers hinweist, so daß zwischen Opfer- u. Richt-G. ein Zusammenhang vermutet werden mag. – Vgl. Schatkin 160/4.

III. Jüdisch. Das AT nennt etwa 20 verschiedene Musikinstrumente, von denen die meisten wohl im Kult verwendet wurden. Die G. gehört nicht dazu. Sie ist auch später bei den Juden nicht heimisch geworden. Die pa^{ca}monîm aus reinem Gold am unteren Saum von Aarons Priestergewand (Ex. 28, 33f; 39, 25f) waren vermutlich (Roll-)Schellen, die als ‚Exorzismusglöckchen' (Dölger, Glöckchen aO. [o. Sp. 168] 240), d. h. zur Vertreibung der Dämonen u. bösen Geister (Th. Gaster, Myth, legend and custom in the Old Testament [New York 1969] 263/78), dienten. Die LXX übersetzten mit κώδων, die Vulgata mit tintinabulum, da der antike Sprachgebrauch zwischen G. u. Schelle nicht unterscheidet. Dies ist für die spätere Rehabilitierung der G. bei den Christen von großer Bedeutung, da sie an die Erwähnung in der Hl. Schrift, mit der sie sich auseinandersetzen mußten, anknüpfen konnten. Außerdem wird an der späten Stelle Sach. 14, 20 ein nur dort genannter Pferdeschmuck namens m^eṣillôt erwähnt, offenbar eine Art Bimmelbehang (E. Kolari, Musikinstrumente u. ihre Verwendung im AT [Helsinki 1947] 26). Im profanen Gebrauch der Juden dürften kleine G. (zôgîm) als Behang u. Amulett von Mensch u. Tier im Gebrauch gewesen sein (so nach Mischnah u. Talmud für kleine Prinzen: Šabbat 6, 9; für Kinder, ihre Wiegen u. Spielzeuge: jŠabbat 6, 1; für Frauen, Sklaven u. Haustiere: Tos. Šabbat 5, 8; bŠabbat 54b; Šabbat 5, 4). Eine silberne G. aus einem Grab in Palästina erwähnt E. R. Goodenough, Jewish symbols in the Greco-Roman period 1 [New York 1953] 166). Alles in allem ist die G. bei den Juden auch in griechisch-römischer Zeit nur sehr spärlich bezeugt. – Vgl. Schatkin 151f.

B. Christlich. I. Allgemeines. Die G. ist heute auf der ganzen Welt das Kennzeichen des christl. Kirchengebäudes, ihr Geläut das Zeichen zum christl. Gottesdienst (Hickmann/Mahrenholz 288). Für das antike Christentum gilt dieser Satz nicht. Es gibt kein Zeugnis für den Gebrauch der G. zu gottesdienstlichen Zwecken aus urchristlicher Zeit. Die G. wurde ebensowenig wie die anderen

Musikinstrumente in der Liturgie geduldet, weil sie durch den Gebrauch im heidn. Kultus kompromittiert waren, darüber hinaus vielleicht auch unter Einfluß der spiritualistischen Gnosis abgelehnt (W. Reiners, Studien über das Verhältnis der Christen zu den Musikinstrumenten, Diss. Berlin [1974] 70/2). Nur die menschliche Stimme, der einstimmige Gesang der Gemeinde, erschien den ersten Christen würdig, für Gott zu erklingen (vgl. R. A. Skeris, Musical imagery in the ecclesiastical writers of the first three centuries, Diss. Bonn [1976] bzw. Χρῶμα ϑεοῦ = Publ. of the Cath. Church Music Associates 1 [Altötting 1976]). Erst im Jh. nach Konstantin u. Theodosios tritt allmählich ein Wandel ein. Die G. wird wieder benutzt als akustisches Signal, das zum Herbeirufen der Gläubigen dient. Diesen Gebrauch führten, wenn nicht alles täuscht, zum ersten Mal die Mönche Ägyptens ein für ihre σύναξις (collecta), die Zusammenkunft zum Gottesdienst, u. zwar in Anlehnung an die profane Übung, möglicherweise an das von den Wachttürmen des röm. Heerlagers her gewohnte G.signal. Erst im 6. Jh. beginnt der eigentliche Siegeszug der G. durch das christl. Abendland, der dann im MA zu ihrer Entwicklung zu einem großen Instrument u. zur vollen Entfaltung ihrer ‚sieben Tugenden' führt, die der bekannte G.spruch des 13. Jh. rühmt: Laudo Deum verum, plebem voco, congrego clerum, | defunctos ploro, pestem fugo, festa decoro. | est mea cunctorum terror vox daemoniorum (Walter 186f). Hingegen hielt das oström. Reich am Schlagbrett als Signal für den Gottesdienst fest, bis im 9. Jh. der venezianische Doge Orso zwölf in Venedig gegossene G. dem Kaiser Basileios I als Geschenk nach Kpel sandte (Joh. Diac. chron. Venet. a. 880 [MG Script. 7, 21]; Andr. Dand. chron. 8, 5 [Rerum Italic. Script.² 12 (Bologna 1938/58) 160]). Von da ab dringen auch im Osten οἱ τῆς ἐκκλησίας συνακτήριοι κώδωνες (Georg. Pachym. Andr. Pal. 1, 5 [PG 144, 24 B]) vor, wenn auch im islamischen Herrschaftsbereich durch den Widerwillen der Muslime gehemmt u. ohne die Schallbretter jemals ganz aus Kirchen u. Klöstern zu verdrängen.

II. Die Glocke im Urteil der frühen Kirche. Schon im NT finden sich Anzeichen für die Geringschätzung der heidn. Kultinstrumente. Für Paulus ist das Reden in Zungen ohne die Liebe Gottes wie ein ‚tönendes Erz und eine gellende Klingel' (κύμβαλον ἀλαλάζον: 1 Cor. 13, 1; vgl. Dölger, Klingel aO. [o. Sp. 176] 184f). Kymbala, Schallbecken, Tympana u. Klappern gehören zu den mit der G. verwandten Perkussionsinstrumenten, die für die orgiastischen Feiern einiger Mysterienkulte, vor allem den Kybele- u. Attiskult, charakteristisch waren. Klemens v. Alex. nennt diese Instrumente deshalb ‚Instrumente des Irrglaubens' (ὄργανα τῆς ἀπάτης), die zu verbannen seien (paed. 2, 4 [GCS Clem. Alex. 1, 181f]; J. Quasten, Musik u. Gesang in den Kulten der heidn. Antike u. christl. Frühzeit [1930] 81). Die G. wird aber nicht nur wegen des ekstatischen Charakters abgelehnt, der dem Schall des Erzes assoziiert wurde, sondern auch, weil sie einem tiefsitzenden Volksglauben zufolge der Übelabwehr diente. Hiergegen predigte Joh. Chrysostomos, der sich darüber beklagt, daß man den Kindern G. als Amulette an die Ärmchen bindet (in 1 Cor. hom. 12, 7 [PG 61, 105]; J. Dumortier, L'éducation des enfants au 4ᵉ s. Le témoignage de S. Jean Chrysostome: RevSciencHum NS 45 [1947] 225/8). – Andererseits aber war die G. am Saum des hohenpriesterlichen Gewandes ein im AT (Ex. 28, 31/5) beschriebener Gegenstand, mit dem sich die Kirchenväter bei ihrer Auslegung der Hl. Schrift befassen mußten. Dabei gelangten schon die Apologeten des 2. Jh. zu der allegorischen Deutung, die in der späteren christl. Auffassung allgemeine Gültigkeit gewann, nämlich daß die G. ein Symbol der Verkündigung des Evangeliums durch die Apostel ist (s. zB. J. Kreuser, Wiederum christlicher Kirchenbau. Apostolische Baugesetze. Symbolik-Vorlesungen 1 [Brixen 1868] 368). Justinus deutet die zwölf G. am Gewand des Hohenpriesters, das Protoev. Jac. 8, 3 (Subs. Hag. 33, 102, 18 de Strycker) δωδεκακώδων genannt wird, auf die zwölf Apostel, ‚die mit ihrer Stimme die ganze Welt mit dem Ruhm u. der Gnade Gottes u. seines Christus erfüllt haben' (dial. 42, 1 [138f Goodspeed]; Dölger, Glöckchen aO. [o. Sp. 168] 235). Für Origenes (in Ex. hom. 9, 4 [GCS Orig. 6, 243]) symbolisieren die Glöckchen an Aarons Gewand die eschatologische Verkündigung, für Gregor v. Nyssa das Kerygma von der Dreifaltigkeit (vit. Mos. 2 [7, 1, 99 Jaeger/Musurillo]). In der Joh. Chrysostomos zugeschriebenen panegyrischen Rede auf den Märtyrer Romanus wird der von seinen Henkern geschlagene Märtyrer mit einem Erz verglichen, das ‚das Lied der Frömmigkeit' ertönen läßt (paneg. Rom. 2, 1

[PG 50, 613]). Später wurde die Deutung der G. als Symbol der Verkündigung auf die Kirchen-G. übertragen. Ein Zeugnis hierfür gibt Amalar v. Metz, der die G. als Stimme der Evangelisten den Trompeten als den (schwächeren) Verkündigern des AT gegenüberstellt (praedicationem ... signat signum ... ex metallo aeris ... oraque praedicatorum significat NT, quae plus durant quam tubae VT, atque altius resonant: off. eccl. 3, 1, 4 [StudTest 139, 258f Hanssens]). Im MA wird der Name der vier Evangelisten schließlich eine der beliebtesten G.inschriften (Walter 160/2). Eine andere allegorische Deutung, die weniger erfolgreich war, wird im 16. Jh. von Cornelius a Lapide (Commentarii in scripturam sacram 1 [Paris 1854] 572) auf Gregor v. Nyssas Deutung des Priesterkleides Aarons zurückgeführt. Er meint, daß Gregor (vit. Mos. 2 [7, 1, 98, 19/99, 6 Jaeger/Musurillo]) anscheinend eine Verbindung zwischen den G. an Aarons Gewand u. der Posaune des Erzengels herstellt, die zum Jüngsten Gericht blasen wird. Eine solche Deutung ist im Osten auf das ‚Weckholz' übertragen worden, am deutlichsten ausformuliert in einem byz. Liturgiekommentar des 11./13. Jh.: ‚Das Semanterium deutet auf die Posaune der Engel, welche sie am jüngsten Tage blasen u. womit sie alle Völker auferwecken werden' (PsSophr. Hier. liturg.: PG 87, 3, 3985 B). – Vgl. Schatkin 170. 172.

III. Profane Weiterverwendung der Glocken. Im Alltagsleben wurde die G. von den Christen in ihren verschiedenen Funktionen als Signalinstrument u. Behang für Mensch u. Tier, ja auch als Apotropaion weiterverwendet. Namentlich als militärisches Signal behielt die G. sowohl in befestigten Orten wie im Feldlager ihre Verbreitung. Die Wach-G., ὁ κώδων ὁ φυλακτήριος, habe ihm oft den knapp bemessenen Schlaf geraubt, sagt Synesios, als er die Leiden der von räuberischen Wüstenstämmen belagerten Bewohner Kyrenes beschreibt (catast. 2, 303 [2, 292 Terzaghi]). Auch in den mandäischen Hymnen taucht mehrmals das Bild von den Glöcknern als Bewachern der Erde auf, immer im Zusammenhang mit den ‚Wachthäuslern' (Ginzā L. 124, 6 [577, 9 Lidzbarski]; Ginzā R. 362, 12 [383, 35]; Ginzā L. 82, 6 [516, 12] = Qolastā 68, 4 [164 L.]). Zweifellos ist dieses Bild aus der spätantiken Umwelt genommen. Daraus ergibt sich, daß der militärische Wachdienst von solchen ‚Glöcknern' auf Wachttürmen ausgeübt wurde. Die byz. Handbücher der Militärwissenschaft widmen einen Teil ihrer Beschreibung des oström. Feldlagers, des ἄπληκτον, den zu ergreifenden Schutz- u. Wachmaßnahmen. Syll. tact. 22, 6 (A. Dain, Sylloge tacticorum quae olim ‚inedita Leonis tactica' dicebatur [Paris 1938] 43) verlangt, daß das Feldlager in der Nacht durch Fußangeln, Pfähle u. ringsum aufgehängte G. abgesichert wird. Der Liber de re militari schreibt vor (R. Vári, Incerti scriptoris Byzantini saeculi X liber de re militari [1901] 10, 4), daß vor dem das Feldlager umringenden Graben Stöcke aufgepflanzt u. dazwischen Schnüre mit G. gespannt werden sollen. Die Nachtwachen sollen vorsichtig, ohne die G. zu erschüttern, ins Lager kommen u. ihre Meldungen erstatten (ebd. 12, 15/23). Ähnlich Anon. de obsid. tolerand. 55f (hrsg. von H. van den Berg, Diss. Groningen [Leiden 1947] 53f). Dieser Methode bedienten sich noch iJ. 1219 die Kreuzfahrer bei der Belagerung von Damietta, um den Nil als Zufahrt für Nachschub zu blockieren (‚Li Crestiens ... si firent metre rez de fort fil ou travers do flum, et y avoit campeneles et barches establies': L'estoire de Eracles empereur 32, 13 [Recueil des Historiens des Croisades. Historiens occidentaux 2 (Paris 1859) 344]; Morillot 247). Der Gebrauch der G. als Signal zu nichtmilitärischen Zwecken ist ebenfalls bezeugt. Gregor d. Gr. (dial. 2, 1 [77 Moricca]) berichtet, der hl. Benedikt sei in seiner Felsenkluft von einem Mönch Romanus mit Nahrung versorgt worden. Dieser habe das Brot mit einer Schnur herabgelassen, an der ein Glöckchen (parvum tintinabulum) hing, das dem Einsiedler die Ankunft der Nahrung signalisierte, bis der Teufel eines Tages die G. mit einem Steinwurf zerschmetterte. – Nach Theodor Stud. (or. 11, 37 [PG 99, 841 A]) gab es im 8. Jh. bei der Verfolgung der Mönche des Sakkudionklosters u. seines Abtes Platon durch die Ikonoklasten ‚das Ausschellen in ganz Kpel' (ὁ ἐν πάσῃ τῇ πόλει κωδωνισμός). Die G. hat ferner im Rechtsleben des röm. Kaiserreichs Bedeutung besessen. Im Osten gab es anscheinend seit alters die entehrende Strafe der πομπή, welche in den Jh. der Verfolgung auch an Christen vollzogen wurde (H. Hunger, Reich der neuen Mitte [Graz 1965] 199f). Sie bestand in einem öffentlichen Umzug u. verschiedenen Erniedrigungen, darunter zuweilen dem Tragen von G., die dem Bestraften um den Hals gebunden wurden. Berichtet

wird dies vom Märtyrer Sisinnius (Vigil. Trid. ad Joh. Chrys. 8 [PL 13, 556 C]). Auch Makarios der Ägypter erduldete schuldlos eine ähnliche Strafe. Er mußte ὠτία κούφων um den Hals tragen (Apophth. patr. Macar. 1 [PG 65, 257 C], Übers.: B. Miller, Weisung der Väter [1976] 159; zur Bedeutung von κοῦφον, ‚tönernes Weinfaß' u.ä., s. Preisigke, Wb. 1, 831 f). Nach dem Sieg des Christentums mußten umgekehrt auch Heiden diesen Schimpf erdulden. Sophronios v. Jerus. (7. Jh.) erzählt die Legende vom Arzt Gesios, der die von den Gebeinen des Kyros u. Johannes in Menuthis bewirkten Wunderheilungen verspottete. Er erkrankte selbst schwer u. wurde erst geheilt, nachdem er auf Geheiß der Heiligen, die ihm im Traum erschienen, wie ein Esel gesattelt, gezäumt u. ‚mit einer großen G. um den Hals' mehrfach durch den hl. Bezirk getrabt war (mir. Cyr. et Joh. 30, 8/11 [N. Fernández-Marcos, Los thaumata de Sofronio (Madrid 1975) 304 f]; R. Herzog, Der Kampf um den Kult von Menuthis: Pisciculi, Festschr. F. J. Dölger = ACh Erg. Bd. 1 [1939] 117/24). Ein Opfer solcher Beschimpfung war vermutlich auch der wiederholt von verschiedenen Bischofssitzen verjagte Johannes ὁ κωδωνάτος, der sich iJ. 476/77 für einige Monate als Patriarch von Antiocheia behaupten konnte (Theophan. chron. 128, 24/6 de Boor; vgl. R. Devreesse, Le patriarcat d'Antioche [Paris 1945] 66. 117. 180. 195). Für den Rechtsbrauch, daß zum Tode Verurteilte die G. tragen mußten, pflegt man das geschichtliche Handbuch des Joh. Zonaras (hist. 7, 21 [78 Büttner-Wobst]) als Quelle zu zitieren (zu Analogien in der rechtlichen Volkskunde Mitteleuropas s. E. Lippert, G.läuten als Rechtsbrauch: Rechtswahrzeichen 3 [1939] 33/5). – Sokrates (h.e. 5, 18 [PG 67, 612]) berichtet, Kaiser Theodosios habe in Rom eine besondere Form der Schand-G. abgeschafft, als er die σεῖστρα genannten Freudenhäuser schliessen ließ. Das Klingeln der *Dirnen mit der G. war aber wohl keine Strafe für Ehebrecherinnen, sondern apotropäisch u. ein Signal zum Anlocken von Kundschaft (so schon H. Valois im Komm. zSt. [ebd. 611 f_{50}]). Als apotropäischen Behang für Kinder bezeugt Joh. Chrysostomos die G. (s. o. Sp. 180). Hier bestand kein Unterschied zwischen heidnischer u. christlicher Volksauffassung. Für beide vertreibt der Klang der G. die Dämonen u. bösen Geister. Ähnliches begegnete den Oströmern auch bei fremden Völkern ihrer Zeit. Der Historiker Menandros (exc. Rom. 1, 193 de Boor) beschreibt, wie die türkischen Schamanen den Botschafter Zemarchos auf seiner Mission nach Innerasien vJ. 568 mit G.geklingel u. anderen apotropäischen Zeremonien von Dämonen reinigen. Auch die Tier-G. war überall weiter gebräuchlich. Reiche Leute schmückten ihre Pferde noch immer mit Bimmelbehang (σαράβαρα χαλκοτύμπανα: Pall. vit. Joh. Chrys. 40 [72, 1 f Coleman-Norton]). Ein Zeugnis für das Weiterleben der Pferde-G. im Süden Ägyptens, wo es schon unter dem Zeichen der alten Götter eine Unmenge von G. gegeben hatte – von Strab. 16, 4, 17 für das 1., durch Funde in Nubien für das 3. u. 4. Jh. bezeugt (W. B. Emery, The royal tombs of Ballana and Qustul [Cairo 1938] 262 f; Hickmann 74 f) – ist die Zeichnung in einer späten nubischen Handschrift, die den hl. Menas auf seinem Pferd darstellt, das eine G. um den Hals trägt (W. F. Volbach/J. Lafontaine-Dosogne, Byzanz u. der christl. Osten = Propyl. Kunstgesch. 3 [1968] Taf. 412a). Der Esel mit G. auf einem spätröm. Goldglas (C. R. Morey, The goldglass collection of the Vatican Library [Città del Vat. 1959] Taf. 6 nr. 34) wird von Alföldi (aO. [o. Sp. 171] 57/66. 92/6) als heidnisches Glückssymbol zum Neujahr gedeutet (vgl. I. Opelt, Art. Esel: o. Bd. 6, 581). Schließlich wurde nach einer im Orient angesiedelten Mönchslegende des frühen 7. Jh. auch die Karawanen-G. beibehalten. Die Mönche des Abts Frontonius bemerkten die Ankunft einer ihnen auf wunderbare Weise führerlos zugesandten Kamelkarawane nicht sogleich, da ihr Hymnengesang das G.geläut der Kamele übertönte. Bei der Rückkehr der Tiere zu ihrem wohltätigen Besitzer trug der Wind das Klingeln des Glöckchens (campanulae ... sonitum) schon aus der Ferne von den Bergen herab zu den wartenden Freunden (Vit. Front. [BHL 3189] 8 f [PL 73, 441 f]; vgl. A. Vaccari, La leggenda di S. Frontonio: AnalBoll 67 [1949] 309/26). – Vom Einzelgeläut zu unterscheiden ist das Herdengeläut der Weidetiere, das nicht dem griech.-röm. oder orientalischen Brauchtum entstammt, sondern anscheinend jenseits der Alpen beheimatet ist (Hörmann 26 f). Sein ursprünglicher Sinn war wohl die Schutzwirkung für die Herde (ebd. 20. 95). Die Weidetiere tragen auch nicht die gegossene Bronze-G., sondern die aus einem Metallstreifen meist aus Eisen oder -blech geschnittene u. gehämmerte Schelle (ebd. 45/55). Das friedlich-bukolische

Bild der greges tinnibulati, die sich nachts um den flöteblasenden Hirten scharen, taucht erstmals in einem Brief auf, den Sidonius Apollinaris um das J. 465 von seinem Landsitz in der Auvergne schreibt (ep. 2, 2, 14). Das Herdengeläut wird dann ganz umfassend vom Volksrecht der germanischen Stämme, der Salfranken, Westgoten, Burgunder, Baiern (6./7. Jh.), bezeugt, worin der Schellendiebstahl bei den Weidetieren wie Pferd, Rind, Schwein, Schaf u. Ziege unter Strafe gestellt wird (Hörmann 3/5; Morillot 257). Auch das auf Justinian zurückgeführte byz. Bauerngesetz (νόμος γεωργικός, 7./8. Jh.) bedroht im cn. 30 den Diebstahl der G. von weidendem Rind oder Schaf mit Strafe u. macht bei Verlust des Viehs den Dieb regreßpflichtig (hrsg. von W. Ashburner: JournHellStud 30 [1910] 102). Bildliche Darstellungen von G. aus frühchristlicher Zeit scheinen bisher nicht bekannt. Das von Leclercq (1970) herangezogene Relief aus Galata stellt keine G. dar, sondern die κυλίστρα genannte Urne mit den Loskugeln für das Pferderennen (Ch. Texier, Phiale ou fontaine de l'hippodrome à Constantinople: RevArch 1845, 142/8 Taf. 28f; Pease 31f; Ph. Koukoules, Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός 3 [Athen 1949] 51/5 Taf. 2, 3; 3, 3; heute in den Staatl. Museen Berlin; A. P. Kashdan, Byzanz u. seine Kultur [1973] 121 Abb. 29). Dagegen sind zahlreiche G. in christlichen Bestattungen gefunden worden, so in den Katakomben Roms (De Rossi, Roma sott. 3, 586; Leclercq 1955f). In den frühchristl. Gräbern bei der Kirche in Olympia fand sich eine Bronze-G. (A. Furtwängler, Olympia 4 [1890] 209 Taf. 66 nr. 1170). Zwölf kleine Bronze-G. von 2 bis 4 cm Durchmesser stammen aus einem Felsengrab bei Akkon in Palästina, das nach Münzfunden ins letzte Jahrzehnt des 4. Jh. gehört (J. H. Iliffe, Rock-cut tomb at Tarshiha: Quart. of the Departm. of Antiqu. in Palest. 3 [1934] 9/16 Taf. 8, 12), weitere G. auch in einem anderen palästinischen Grab (ders., A tomb at al-Bassa of c. A. D. 396: ebd. 91). Merkwürdig ist auch die in Fabriano gefundene G. mit Handgriff in Form einer weiblichen Büste u. der griech. Aufschrift ΠΡΟΕΡΗΣΙΟΥ (BullArchChrét 1882, 194f). Unter dem spätantiken u. byz. Schmuck der Sammlung Stathatos befindet sich ein Anhänger in der Form eines winzigen Glöckchens (Collection Hélène Stathatos 4. Bijoux et petits objets [Athen 1971] 89 nr. 761 Taf. 17). – Vgl. Schatkin 155. 159f. 165. 169f.

IV. Glocken als Rufzeichen der altchristl. Mönchsgemeinden. Die Aufnahme der G. durch die Kirche knüpft an die herkömmliche Verwendung des Instruments als profanes akustisches Signal an. Als Rufzeichen war die G. weder durch Volksglaube noch durch den Beigeschmack des Heidnischen diskreditiert. Es ist nicht mit Sicherheit auszumachen, wann u. wo erstmals mit der G. zum Gottesdienst gerufen wurde. Ein weithin hörbares Signal setzt eine homogene christliche, jedenfalls eine den Christen nicht feindlich gesinnte Umwelt voraus (Klauser 784f). Die ältesten Zeugnisse für den Gebrauch von Schallwerkzeugen kommen aus den Mönchsgemeinden des 4. Jh.; im koinobitischen Mönchstum ist damit wohl auch der Ursprung zu suchen. Bezeichnenderweise ist es noch nicht die G., welche die Mönche weckt u. zum Gebet ruft. Der Asket Adolios aus Tarsos ging in Jerusalem von Zelle zu Zelle u. schlug mit einem ‚Weckhammer' an die Türen, damit die Mönche erwachten u. sich zum Morgengebet versammelten (Pall. hist. Laus. 43 [130, 14 Butler]). Bald danach verbreitete sich in ganz Syrien u. Palästina das Schallholz oder Schlagbrett (τὸ ξύλον τοῦ κρούσματος: Cyrill. Scythop. vit. Cyriac. 8 [TU 49, 2, 227, 5 Schwartz]), das vornehmlich als Rufzeichen zum Stundengebet morgens u. abends rhythmisch geschlagen wurde. Es hieß entweder ‚Holz' (ξύλον, lignum; κρούει τὸ ξύλον, ‚das Holz schlägt'; zB. Leont. Neap. vit. Sym. 7 [136, 23 Rydén]; Vit. Marthae 41 [Subs. Hag. 32, 2, 283 van den Ven]; Vit. Euphrosyn. coqu. 4 [RevOrChr 10 (1905) 44]) oder ‚Schlag' (κροῦμα, κροῦσμα, syr. nāqōšā, arab. nāqūs; zB. Cyrill. Scythop. vit. Sab. 43 [TU 49, 2, 133, 18]; vit. Euthym. 44 [ebd. 65, 23]; vgl. A.-J. Festugière, Les moines d'Orient 3, 1 [Paris 1962] 119_{145}) oder einfach ‚Signal, Zeichen' (σήμαντρον, signum). Dieses Schlagbrett wurde das hauptsächliche Rufzeichen der Kirche im Orient; als Name setzte sich vom 7. Jh. ab das Wort σήμαντρον durch (K. Krumbacher, Studien zu den Legenden des Hl. Theodosios: SbMünchen 1892 [1893] 355/61; G. Millet, Recherches au Mont Athos: BullCorrHell 29 [1905] 123/41; Th. Dombart, Das Semanterium, die frühchristl. Holz-G.: Christl. Kunst 20 [1923/24] 51/63. 77f; nicht überzeugend: R. Stichel, Jüdische Traditionen in christlicher Liturgie. Zur Geschichte des Semantrons: CahArchéol 21 [1971] 213/28). In den ägypt. Wüsten verwendeten

die Mönche daneben wohl zeitweilig auch die Tuba (σάλπιγξ) als Rufzeichen zum Gebet, so die Regel des Pachom (reg. praec. 3 [A. Boon, Pachomiana latina (Louvain 1932) 14, 1]: vox tubae ad collectam vocantis = ἡ σάλπιγξ ... καλοῦσα εἰς τὴν σύναξιν [L. Th. Lefort: ebd. 171, 1f]. Für andere Zwecke wurde daneben auch das commune signum, doch wohl das Schlagbrett, ‚geschlagen' (so der kopt. Text, reg. praec. 90 [ebd. 156]), zum Essen (26 [Boon aO. 19, 17]), Waschen (68 [33, 17]), Spazieren (90 [39, 10f]), Arbeiten (58 [31, 7]), für die mönchische Katechese (22 [18, 11]). Auch sonst ist der Gebrauch der Tuba in ägypt. Kirchen noch nachzuweisen (Mart. Mercur.: E. A. W. Budge, Miscellaneous Coptic texts in the dialect of Upper Egypt [London 1915] 851). Bei Joh. Klimakos vom Sinaikloster ist dann noch einmal die Rede von der ‚pneumatischen Tuba' (scal. 19 [PG 88, 937 B]) u. davon, daß ‚die Tuba des Gebets erklingt' (ebd. 20 [941 A]). Meist wird der Gebrauch der Tuba als Anlehnung an das Signalinstrument des jüd. Kultus, die ḥᵃṣoṣᵉrāh (Kolari aO. [o. Sp. 178] 49/54), erklärt. Aber C. Schneider vermutet, daß die Trompetenstöße, die auch in der Hagia Sophia üblich gewesen seien, als Zeichen zum Beginn des Gottesdienstes zu den Gebräuchen gehören, die die Liturgie aus dem röm. Heerlager übernommen hat (Geistesgeschichte des antiken Christentums 2 [1954] 83). Tuba u. Semantron werden symbolisch gleichgesetzt (Theodor. Petr. vit. Theodos. 86, 14/24 Usener; Theodor Stud. in seinen Mönchsgedichten (iamb. 10, 2f; 16, 4f [P. Speck, Theodoros Studites. Jamben auf verschiedene Gegenstände (1968) 133. 146]). Wahrscheinlich benutzten die kopt. Mönchsgemeinschaften auch als erste die G., um zum Gebet zu rufen. Allerdings gibt es direkte Zeugnisse hierfür erst spät, es sei denn, daß mit den drei ‚šklkil', die in einem aus dem 8. Jh. stammenden Inventar der Kirche des hl. Theodor in Hermopolis (Ašmūnain) genannt werden, glockenähnliche Instrumente gemeint sein sollten (W. E. Crum, Catalogue of the Coptic manuscripts in the collection of the John Rylands Library [Manchester 1909] 112/4 nr. 238; H. Leclercq: Didaskaleion 1 [1912] 37f; vgl. auch W. E. Crum, Coptic dictionary [Oxford 1939] 556). Es gibt eine Reihe von Indizien, die dafür sprechen, daß die Kopten die G. zusammen mit Perkussionsinstrumenten aller Art (Klappern, Eisenstäben, Schlaghölzern, Zimbeln, ja selbst dem hl. Gerät der Isis, dem Sistrum) im christl. Kult weiterverwendet haben (H. Hickmann, Koptische Musik: Koptische Kunst, Christentum am Nil, Katalog der Ausstellung in der Villa Hügel [Essen 1963] 117). Zahlreiche G. aus frühkoptischer Zeit sind erhalten, zT. mit christlichen Symbolen geschmückt; auch eine als Kloster-G. gedeutete G. mit langer Läuteschnur (H. Hickmann, Catalogue géneral des antiquités égyptiennes du Musée du Caire [Nos 69201/852]. Instruments de musique [Le Caire 1949] nr. 69297 Taf. 28; ders./Mahrenholz 274 Abb. 13). Die Meletianer benutzten, wie Theodoret v. Kyrrhos (haer. 4, 7 [PG 83, 425]) berichtet, ein Gerät mit G. im Kult, das F. J. Dölger mit der Schüttelklingel aus einer röm. Katakombe verglichen hat (Klingeln, Tanz u. Händeklatschen im Gottesdienst der christl. Meletianer in Ägypten: ACh 4 [1934] 245/65 Taf. 14f). Schließlich dürfte es kaum ein Zufall sein, daß das mönchische Idealbild, der kopt. Asket Antonius, in der späteren abendländischen Kunst stets das kopt. Tau-Kreuz mit sich führt u. außerdem die G., die dann im MA wiederum auf das dem Heiligen schutzbefohlene Schwein übertragen wird (Morillot 260f; A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen des MA 2 [1909] 131; O. F. A. Meinardus, Monks and monasteries of the Egyptian deserts [Cairo 1961] 14f. 26/8). Das gallische Mönchtum im Westen stand in den entscheidenden Jahren seines Aufbaus unter dem Einfluß des ägypt. Mönchtums, der ihm insbesondere durch Joh. Kassian, der selbst sieben Jahre in der Sketis gelebt hatte, übermittelt wurde. Nach seinen Instituta coenobiorum wurde ein Mönch beauftragt, die anderen Mönche zu wecken (2, 17 [SC 109, 88]), indem er an ihre Zellen klopfte (4, 12 [133/6]). Auf diese Weise wurde zur Synaxis zusammengerufen. Zwanzig Jahre zuvor, in den ersten Jahren des 5. Jh., hatte Hieronymus die erste koinobitische Gesetzgebung, die Regel des Pachom, in das Lat. übersetzt u. mit ihr den Begriff des signum dare für die klösterlichen Rufzeichen (Pachom. reg. praec. 23 [Boon aO. 19, 1]). Diese werden dann allgemein in die frühmonastischen Regeln aufgenommen. Das gilt für das 5. Jh., zB. die Regula patrum secunda, von der ihr Editor annimmt, sie sei nach der Mitte des 5. Jh. in Italien entstanden (Reg. patr. II 6, 31 [hrsg. von J. Neufville: RevBén 77 (1967) 94]), u. auch für die mit ihr zusammenhängende, etwas jüngere Regula Macharii, bei der sich

der ägypt. Einfluß schon im Titel in der Zuschreibung an den Eremiten zu erkennen gibt (PsMacar. reg. 14, 1f [hrsg. von H. Styblo: WienStud 76 (1963) 153]). Das gilt ebenso für die Gruppe der Regeln des 6. Jh. aus dem südöstlichen Gallien, die wohl von dem vor der Küste der Gallia Narbonensis auf einer Insel gelegenen ‚ägyptischen‘ Kloster Lerinum beeinflußt sind, dem bedeutendsten monastischen Zentrum des Abendlandes im 5. Jh., nämlich die Nonnenregel des Caesarius v. Arelate, die Mönchsregel des Aurelian v. Arelate u. die Regula monasterii Tarnatensis. In all diesen Regeln wird demjenigen, der dato (oder tacto) signo nicht sofort zum Gebet oder Gottesdienst kommt, eine Buße auferlegt (Caes. Arel. reg. virg. 12; Aurelian. reg. mon. 30; Reg. Tarnat. 5, 1 [hrsg. von F. Villegas: RevBén 84 (1974) 21]). Auch die Regel des Benedikt erwähnt mehrfach, wohl unter südgallischem Einfluß, den Gebrauch des signum (facto signo: Bened. reg. 22, 6 [CSEL 75, 78]; ad horam divini officii mox auditus fuerit signus: ebd. 43, 1 [106]; dum ... signum pulsaverit: ebd. 48, 12 [117]). Was ist in all diesen Fällen unter signum zu verstehen? Man kann nicht ausschließen, daß die ältesten, aus dem Orient u. Ägypten übernommenen signa noch Schlagbretter waren, die sich im Abendland dann u.a. als Kargeläut erhielten (Amalar. Mett. ep. ad Hilduin. 19; eccl. off. 4, 21, 7 [StudTest 138, 344; 139, 470]; Sachs aO. [o. Sp. 164] 29/31. 57/60; L. Eisenhofer, Hdb. der kath. Liturgik 1 [1932] 391f). Andererseits bedeutet signum (ecclesiae) im Sprachgebrauch des frühen MA, namentlich in Gallien, ganz sicher die G., ebenso wie in einigen romanischen Volkssprachen (Otte 9; H. Schuchardt, Die romanischen Namen der G.: ZsRomPhilol 24 [1900] 566/9; Beispiele auch bei J. Smits van Waesberghe, Cymbala. Bells in the Middle Ages: ders., Musicological studies and documents [Rome 1951] 15_{13}). Nach Leclercq 1960f ist bereits das signum tangere des Caesarius v. Arelate als ‚die G. läuten‘ zu verstehen, sicher wohl auch das signum pulsare des Benedikt. Beides ist dann geläufiger mittellateinischer Ausdruck für das G.läuten. Jedenfalls beweist das Zeugnis des Gregor v. Tours, daß im Laufe des 6. Jh. sich die Bezeichnung signum für die G. durchsetzt (s. u. Sp. 192). Schon zu Beginn des 6. Jh. muß die G. als Signal in den Klöstern Afrikas verbreitet gewesen sein, wie sich aus einem Brief des karthagischen Diakons Ferrandus an Eugippius, den Vorsteher des Klosters Castellum Lucullanum bei Neapel, ergibt (ep. 4 [PL Suppl. 4, 38]). Dieser hatte den Ferrandus um Übersendung einer G. gebeten. Daraus folgt übrigens auch, daß die G. in Italien damals noch nicht verbreitet war. Der Brief des Ferrandus ist der älteste Beleg für die Bezeichnung der G. als campana, die sich in der ital., span. u. neugriech. Volkssprache durchgesetzt, im Mittellatein weiteste Verbreitung gefunden hat (E. v. Wölfflin, Beiträge zur lat. Lexikographie. Campana, G.: SbMünchen 1900, 3/9; ders., Campana, G.: ArchLatLexGr 11 [1900] 537/40; A. Jülicher, Das älteste Zeugnis für kirchlichen Gebrauch von G.: Monatsschr. f. Gottesd. u. Kirchl. Kunst 7 [1902] 151f. 236f). Über Gallien führt auch die enge Verbindung, die schon seit dem frühen 5. Jh. zwischen Irland u. Ägypten bestand (A. A. King, The rites of Eastern Christendom 1 [Roma 1947] 373/51). Sie geht auf Patrick zurück, den Begründer des irischen Christentums, der längere Zeit im Kloster Lerinum u. dann in der Gallia Celtica, in Autessiodurum, lebte. Offenbar gehören schon seit Patrick zum irischen Wandermönch u. Priester der Stab (bachall, vgl. den baculus Aegyptiorum, Joh. Cassian. inst. coen. 1, 8 [SC 109, 48]), das Buch u. die G. (clocc, wohl als Stammwort für die in das Mittellat. u. in viele europäische Volkssprachen übergehende cloc(c)a, vgl. ThesLL 3, 1360 s.v.; F. Kluge, Etym. Wb. der dt. Sprache [1967] 262; über irische G.: J. R. Allen, Celtic art in pagan and Christian times [London 1904] 196/206; F. Henry, Irish art in the early Christian period to 800 A. D. [Ithaca 1965] 101_3). Die irischen Klöster nannten sich ‚dísert‘ nach dem Vorbild der ägypt. Wüste; Spuren koptischer Mönche finden sich in Irland. Den kopt. Einfluß auf die frühchristl. irische Kunst hat A. K. Porter hervorgehoben (The crosses and culture of Ireland [New Haven 1935] 19/21. 85/7). So spricht einiges dafür, mit King Patricks G. von der kopt. Kloster-G. herzuleiten, wie Patrick sie wohl in Gallien kennengelernt hatte (aO. 375; anders Meinardus aO. 27). Jedoch bleibt der Gebrauch der G. bei den Iren nicht mehr auf den klösterlichen Ruf zu Gebet u. Gottesdienst beschränkt. Das hagiographische Dossier des hl. Patrick macht deutlich, daß die G. das unentbehrliche Wahrzeichen des irischen Priesters u. seiner Kirche ist. Die G. u. der Stab sind die Insignien des

von Patrick getauften u. zum Bischof geweihten Fíac (Vit. tripart. Patric. [BHL 6509]: W. Stokes, The tripartite life of Patrick = Rer. Brit. Med. Aevi Script. 89, 1 [London 1887] 188, 24/190, 17); Patrick bringt nach einer Notiz vom Ende des 7. Jh. 50 clocos u. andere liturgische Geräte über den Shannon et reliquit eos in locis novis (ebd. 300), d.h. er gründet 50 Kirchen in Connaught (ebd. 146, 15/9). Die G. übernimmt auch andere Funktionen, zB. die Vertreibung von Dämonen (Vit. IV Patric. 59; Vit. III Patric. 86 [L. Bieler, Four latin lives of St. Patrick = Script. Lat. Hibern. 8 (Dublin 1971) 101, 31f. 180, 11f]; Vit. tripart. Patric. aO. 112, 26/114, 14; vgl. C. Plummer, Vitae Sanctorum Hiberniae 1 [Oxonii 1910] CLXXVIf). So wird die G. in Irland, an der äußersten Peripherie der antiken Welt, außerhalb des von der germanischen Völkerwanderung geschüttelten römischen Reichs, erstmals ein allgemeines Zeichen der Kirche (cloc ocus salm do eclais, ‚G. u. Psalm für die Kirche': Comthot Lóegairi, ‚Bekehrung des Loegaire', im irischen ‚Buch der dunklen Kuh' [Lebor na hUidre: hrsg. von R. I. Best/O. Bergin (Dublin 1929) 294, 9786 bzw. Stokes aO. 564, 33f]). – Vgl. Schatkin 166/71.

V. Kirchenglocke u. Glockenturm. Die ältesten erhaltenen G., die als Kirchengeläut gedient haben, stammen angeblich aus dem 7. Jh. Es sind der ‚Saufang' aus der Kölner Cäcilienkirche (heute im Kölnischen Stadtmuseum; Walter 50f; P. Clemen, Die Kunstdenkmäler der Stadt Köln 1, 4 [1916] 193; W. Ellerhorst, Hdb. der G.kunde [1957] 13 Taf. 5, 13), der seinen Namen von dem bekannten Sagenmotiv erhalten hat (‚die vergrabene G. wird von Schweinen ausgewühlt', E. Erdmann, Die G.sagen = Beiträge zur rhein. u. westf. Volkskunde in Einzeldarstellungen 6 [1931] 56/61), die Gallus-G. in der Domsakristei zu St. Gallen in der Schweiz, die von den iro-schottischen Mönchen Columbanus u. Gallus aus ihrer Heimat mitgebracht worden sein soll (Walter 51f), u. die G. von St. Godeberte im nordfrz. Noyon (Leclercq 1964 Abb. 3051). Alle drei sind aus Eisenblech, mit Kupfernägeln zusammengenietet u. mit einem Überzug von Kupfer versehen, d.h. nach Art der Viehschellen hergestellt. Es handelt sich um noch relativ kleine Instrumente, von denen das größte, der ‚Saufang', eine Höhe von 42 cm, die Gallus-G. von 33 cm, die G. von Noyon sogar nur von 27,5 cm hat. Die drei scheinen eng mit den älteren, ebenfalls aus Eisenblech geschmiedeten irischen Hand-G. verwandt. Der Weg der clocca von Irland über Schottland (Adamnan. vit. Columbae 3, 31 [5 Geyer]), England u. von dort im 8. Jh. nach Deutschland ist auch sonst aus Schriftquellen nachzuweisen (Bonifat. ep. 124 [311 Würdtwein]). Auf irische Herkunft deutet schließlich, daß der Ire Forcernus, der angeblich im 5. Jh. lebte, als Schutzpatron der G.schmiede u. -gießer genannt wird (Walter 26). Den drei Eisen-G. nach Größe u. Herstellung in etwa vergleichbar wird man sich die gallischen signa vorzustellen haben, die im 6. Jh. oft von Gregor v. Tours erwähnt werden. Sie dürften aber autochthon sein. Ihre Aufgabe beschreibt die bei Gregor geradezu stereotyp vorkommende Wendung, daß etwas geschieht ‚am Sonntag, als gerade zur Frühmette geläutet ward u. das Volk aufstand u. zur Kirche kam' (cum die dominica ... ad matutinus signum commutum fuisset et populus surgens ad ecclesiam conveniret: hist. Franc. 6, 25 [2, 44, 3f Buchner] von der Kirche in Tours); ähnlich auch im Traum der beiden Knaben von Poitiers (virt. Mart. 2, 45 [MG Scr. rer. Mer. 1, 2, 175]) u. in der Erzählung von der Wunderheilung eines Taubstummen aus Angers (ebd. 3, 23 [188]). Vom G.läuten zur Matutin berichtet Gregor auch für die Kirche in Clermont, als Sidonius Apollinaris dort Bischof war (hist. Franc. 2, 23 [1, 104, 13 Buchn.]), u. für die Kirche in Reims (ebd. 3, 15 [168, 21f]). Die G. der Kirche von St. Martin in Tours wurde mit einem Seil geläutet, das von der Straße aus bedient werden konnte (virt. Mart. 1, 28 [MG Scr. rer. Mer. 1, 2, 151]; J. Hubert, L'art pré-roman [Paris 1938] 82). Die G. war also wohl in einem Dachreiter oder in ähnlich einfacher Weise angebracht. Dennoch hat die G. auch zu Beginn des 7. Jh. noch etwas Ungewohntes. Bischof Lupus ließ iJ. 615 bei der Belagerung der burgundischen Stadt Sens durch Chlothar die G. (signum ecclesiae) der Stefanskirche läuten, worauf die Feinde erschreckt flohen (Vit. Lupi Senon. 20 [ASS Sept. 1, 262]). – Vermutlich sind die G. für den Gebrauch in der Kirche schon in früher Zeit geweiht worden (Otte 16/9). Dies ergibt sich aus dem altspanischen Exorcismus ad consecrandum signum basilicae (Liber ordinum 56 [MonEcclLit 5, 159/61]) u. dem zuerst in gallo-fränki-

schen Zeugen des sog. Sacramentarium Gelasianum saec. VIII begegnenden Ordo ad signum ecclesiae benedicendum (P. de Puniet, Le sacramentaire romain de Gellone: EphemLiturg 51 [1937] 116f; Text zB.: P. Cagin, Le sacramentaire gélasien d'Angoulême [Angoulême 1919] 143'/5 nr. 2042/9) sowie aus Beschwörungsformeln verschiedener Herkunft (E. Bartsch, Die Sachbeschwörungen der röm. Liturgie [1967] 136. 327f. 300f). Die G. wird dadurch vollends zu einem sakramentalen Instrument. Sie verläßt damit den Umkreis des frühen Christentums u. beginnt eine neue Entwicklung. Diese u. der vielgestaltige Gebrauch der G. im MA sind nicht mehr Gegenstand dieses Artikels (Otte 27/56), wenn auch im Einzelfall sicher noch Anknüpfungen an antikes Traditionsgut bestehen, zB. bei der Toten-G. (Liber ordinum 41. 43 [MonEcclLit 5, 112, 18; 140, 16f]; Beda h.e. 4, 23 [PL 95, 211]; Otte 41). Man erinnere sich an die Feststellung Apollodors, daß der Klang des Erzes den Toten eigentümlich ist (s. o. Sp. 173). Wann u. wo erstmals große Kirchen-G. aus Erz gegossen wurden, ist nicht mit Sicherheit festzustellen. Auf jeden Fall kommt man damit schon in karolingische Zeit. Walafrid Strabo, Abt der Reichenau, unterscheidet als erster gegossene von geschmiedeten G.(reb. eccl. 5; Otte 68); etwa zu gleicher Zeit wird versucht, auch terminologisch zwischen großen u. kleinen G. zu unterscheiden (,nola' et ,campanella' unum est, id est ,schilla', so eine Glosse des 9./10. Jh.; E. Wölfflin, G. - Schelle: Zs. f. dt. Wortforsch. 1 [1900] 66), u. schließlich fällt in karolingische Zeit die Entstehung des hochstrebigen G.turms. – Das Aufkommen des G.turms ist ein Teilaspekt des umfassenderen architekturgeschichtlichen Themas der Verbindung von Kirchengebäude u. Turm. Der Turm gehört zwar nicht zu den Grundelementen der altchristl. Basilika (E. Langlotz/F. W. Deichmann, Art. Basilika: o. Bd. 1, 1225/59), findet sich aber dennoch schon früh in Verbindung mit ihr (R. Krautheimer, Early Christian and Byzantine architecture² [Harmondsworth 1975] 99. 103. 105. 145) sowie häufig innerhalb ihres Peribolos oder Atriums. Türme finden sich auch in Verbindung mit frühen Zentralbauten wie der Laurentiuskirche in Mailand (ebd. 82 Abb. 35f). Ch. N. Barla, Μορφὴ καὶ ἐξέλιξις τῶν βυζαντινῶν κωδωνοστασίων: Βιβλιοθήκη τῆς ἀρχαιολογικῆς ἑταιρείας 45 (1959) 5/7 stellt einen Katalog altchristlicher Kirchenanlagen mit Türmen zusammen, der jedoch der Ergänzung bedarf. Der Turm hat eine antike Sonderentwicklung als Grab (zB. Turm des Jamblichos in Palmyra, Th. Kraus, Das röm. Weltreich = Propyl. Kunstgesch. 2 [1967] Taf. 405), Wohnturm (zB. ġassanidischer Klosterturm, J. Sourdel-Thomine/B. Spuler, Die Kunst des Islam = ebd. 4 [1973] Taf. 5), vor allem aber als Wachtturm (J. H. Young, Studies in south Attica: Hesperia 25 [1956] 144/6) u. ländlicher Zufluchtsturm (L. Haselberger, Der Paläopyrgos von Naussa auf Paros: ArchAnz 1978, 345/75) hinter sich. Häufig sind quadratische Türme in Syrien, wo sie teils zu den Nebengebäuden der kirchlichen Gesamtanlage gehören (Ruwaiḫa, 4. Jh.: J. G. Davies, The origin and development of early Christian church architecture [London 1952] Taf. 3), teils als Doppeltürme in die Fassade der Basilika eingegliedert sind (Qalb Lauza, um 460: Krautheimer aO. 164f; B. Brenk, Spätantike u. frühes Christentum = Propyl. Kunstgesch. Suppl. 1 [1977] Taf. 228. 243b). Diese Türme dienen (trotz Krautheimer aO. 165) verschiedenen praktischen u. vielleicht auch gottesdienstlichen Zwecken, so der Verteidigung (Choric. Gaz. laud. Marcian. 2, 30 [35f Forster/Richtsteig], über die Turmanlage der Propyläen der Stefanskirche von *Gaza), als Treppenhaus (Qalb Lauza), nach Butlers Vermutung auch als Signalturm zur Unterbringung des nāqūs - σήμαντρον oder von Lichtern (H. C. Butler, Architecture and other arts in northern central Syria [New York 1903] 157; ders., Early churches in Syria [Princeton 1929] 211f; H. Thiersch, Pharos. Antike, Islam u. Occident [1909] 99/101). Der enge Zusammenhang von Wacht- u. Signaltürmen ist uns mehrfach begegnet (s. o. Sp. 181f). Wachttürme waren nach dem Zeugnis arabischer Schriftsteller (Yāqūt 2, 593 Wüstenfeld) auch die beiden Türme des Tempels in Damaskus, den Kaiser Theodosios Johannes dem Täufer widmete u. den der ʿUmayyadenkalif al-Walīd I zur großen Moschee umbaute, wobei er die Türme in Minarette verwandelte (Thiersch aO. 102/7). All diese Türme müssen jedenfalls als Vorläufer der G.türme betrachtet werden. Die ersten Kirchen-G. im weström. Kulturkreis wurden vermutlich auf einfache Weise an Balken, Giebeln u. Dachreitern aufgehängt (Otte 13f). Die ältesten literarischen Hinweise auf solche G.türme finden sich im fränkischen Gallien u. in Ita-

lien im 8. Jh. Nach dem Liber pontificalis (1, 454 Duchesne) setzte Papst Stephanus II (752/57) auf die Petrusbasilika in Rom einen Turm mit drei G., die das Volk u. den Klerus zum Gottesdienst riefen (fecit ... turrem ... in qua tres posuit campanas). Nach den Gesta abbatum Fontanellensium ließ Erinharius um 735, ‚wie es bei den Kirchen üblich ist', eine G. in einem Türmchen aufhängen (campanam in turricula collocandam ... facere ... praecepit: 10 [MG Script. 2, 284, 24f]). Die Miracula Dionysii [BHL 2202] nennen in der iJ. 775 vollendeten Abteikirche von Saint-Denis einen G.turm (1, 15 [348 Mabillon]). Hubert aO. 84f führt weitere G.türme aus karolingischer Zeit an. Sein Versuch, schon der Martinsbasilika in Tours einen G.turm zuzuschreiben (ebd. 81f), überzeugt nicht (s. o. Sp. 192). In Italien ist der hochstrebige, oft freistehende Campanile eine Schöpfung der lombardischen Architektur des frühen MA (A. Chastel, Die Kunst Italiens 1 [1961] 83; Beispiele quadratischer Türme um 800: der Turm von S. Maria della Cella in Viterbo [G. T. Rivoira, Le origini della architettura lombarda 1 (Roma 1901) 275/7 Abb. 360]; der campanile dei monaci, d.h. der Benediktiner, an der Basilica S. Ambrogio in Mailand [ebd. 243; H. Fillitz, Das Mittelalter 1 = Propyl. Kunstgesch. 5 (1969) Taf. 218]; der Turm von S. Satiro in Mailand [Rivoira aO. 272/5 Abb. 357]). Die früher (Leclercq 1978) noch in die Spätantike datierten runden ravennatischen Campanili werden heute hauptsächlich ans Ende des 10. Jh. gesetzt, als schon die glockenfreudigen Benediktiner die Kirchen von Ravenna übernommen hatten. Ihre Form scheint auf die runden Treppentürme der röm. Stadtmauern zurückzugehen (Rivoira aO. 51; C. Ricci, Romanische Baukunst in Italien [1925] IX/XI; G. Bovini, Die Kirchen von Ravenna [1961] 86f. 146). Sie sind wohl auch zu trennen von den etwa gleichzeitigen runden irischen G.türmen (Thiersch aO. 179f; Porter aO. 46/9). Nirgendwo scheint die Verwendung als G.turm die ursprüngliche gewesen zu sein, wenn es auch zutreffen mag, daß der Bau eines Turms neben oder an der Kirche immer schon auch für optische oder akustische Signale gedient hat. In jedem Falle wird dem Turm aber ein symbolischer Charakter zukommen: seit dem Hirten des Hermas deuten Türme auf das endzeitliche Jerusalem (E. Peterson, Frühkirche, Judentum u. Gnosis [1959] 290/3). – Vgl. Schatkin 166/70. 172

P. Calmeyer, Art. G.: ReallexAssyr 3 (1957/71) 427/31. – A. B. Cook, The gong at Dodona: JournHellStud 22 (1902) 5/28. – A. Delatte, Une clochette magique antique: BullAcadBelg 5e Sér. 40 (1954) 254/76. – E. Espérandieu, Art. Tintinnabulum: DarS 5, 341/4. – L. Gougaud, Art. Clochettes celtiques: DACL 3, 2, 1982/91. – G. Herzog-Hauser, Art. Tintinnabulum: PW 6A, 2 (1937) 1406/10. – H. Hickmann, Zur Geschichte der altägypt. G.: Musik-Kirche 21 (1951) 72/88. – H. Hickmann/Ch. Mahrenholz, Art. G.: MusikGeschGegenw 5 (1956) 267/91. – K. Hörmann, Herdengeläute u. seine Bestandteile: Hessische Blätter f. Volksk. 12 (1913) 1/99 Taf. 1/13. – O. Jahn, Die Wandgemälde des Columbariums in der Villa Pamfili: AbhMünchen 8 (1857) 273/7. – Th. Klauser, Art. Festankündigung: o. Bd. 7, 767/85. – H. Leclercq, Art. Cloche, clochette: DACL 3, 2, 1954/77. – H. Magius, De tintinnabulis liber postumus[2] (Amsterdam 1664). – Ch. Mahrenholz, Art. G.: RGG[3] 2 (1958) 1621/6. – H. Möbius, Kaukasische G. in Samos: ders., Studia Varia. Aufsätze zur Kunst u. Kultur der Antike (1967) 1/13. – L. Morillot, Étude sur l'emploi des clochettes chez les anciens et depuis le triomphe du christianisme: Bull. d'hist. et d'archéol. relig. du diocèse de Dijon 5 (1887) 117/56. 189/218. 245/83. 322/54; 6 (1888) 27/61. – H. Otte, G.kunde[2] (1884) mit Lit. – L. P. Parmentier, Recherches sur le traité d'Isis et d'Osiris de Plutarque 6. Le son de l'airain: MémAcadBelg 11 (1913) 32/61. – A. S. Pease, Notes on some uses of bells among the Greeks and Romans: HarvStudClassPhilol 15 (1904) 29/59. – K. Sachs, Geist u. Werden der Musikinstrumente (1965). – M. Schatkin, Idiophones of the ancient world. Description, terminology, geographical distribution, functions: JbAC 21 (1978) 147/72. – L. Stephani, Erklärung einiger iJ. 1864 im südlichen Rußland gefundenen Gegenstände: Compte-rendu de la Commission Impériale Archéologique pour l'année 1865 (St.-Pétersbourg 1866) 173/85. – K. Walter, G.kunde (1913). – J. Wiesner, Art. G.: LexAltWelt (1965) 1091f mit Lit.

Maria Trumpf-Lyritzaki.

Gloria.

G. ist die Bezeichnung für das altröm. Ruhmesideal, das in der röm. Geschichte eine große Rolle spielte als Quelle der Inspiration zu großen Taten. Es erfuhr eine weitere Entwicklung durch innere Veränderungen des röm. Staates, aber auch durch Einflüsse von außen, vor allem von seiten der griech. Philosophie. Auch in den späteren Jh. blieb in diesem Wort die Erinnerung lebendig an die politisch-militärische Größe Roms. Die Christen haben zunächst eine ziemlich negative, später eine nuanciertere Haltung gegenüber diesem profanen Ruhmesideal eingenommen. Zugleich begann gloria im christl. Latein ein neues Leben als Übersetzung von δόξα θεοῦ. Für das Studium der Begegnung von Antike u. Christentum ist dieser Begriff darum sehr bedeutsam.

A. Nichtchristlich. I. Griechischer Ruhmesbegriff. Bei Homer treffen wir ein Streben nach Ruhm an, in welchem der Held die dem Menschen gesetzten Grenzen in Raum u. Zeit durchbricht durch seine außergewöhnliche ἀρετή, die sich in Taten offenbart. Das Wort dafür ist κλέος (Il. 7, 451; 9, 413; Od. 19, 332f; 9, 20; 24, 196; 1, 95; vgl. Walde-Hofmann, Wb.[3] 1, 609: ‚Ruhm, berühmt‘ gehen fast alle auf eine Grundbedeutung ‚wovon man spricht‘, ‚was man hört‘ u. dgl. zurück). Der homerische Ruhmesbegriff ist heroisch u. außerethisch. Auch in späteren Zeiten behält der Ruhm bei den Griechen einen stark individualistischen u. außerethischen Charakter. Das Wort dafür ist dann δόξα: die Meinung, welche die Umgebung über jemanden hat u. die abhängt von seinen persönlichen Begabungen u. Taten, aber auch von Herkunft, sozialer Stellung u. Reichtum (Pind. Nem. 3, 40; Pyth. 1, 92; 2, 64; 9, 105). Ein deutlich umschriebenes Ruhmesideal haben die Griechen nicht gehabt, was sich auch ergibt aus der Vielzahl von Ausdrücken: κλέος, δόξα, εὔκλεια, εὐδοξία, ἔπαινος, εὐφημία, κῦδος, τιμή. Im allgemeinen gilt, daß die δόξα sich bezieht auf das, was ‚die Menschen‘ von jemandem denken, κλέος dagegen auf das, was sie von jemandem sagen; vgl. den Ausspruch des Perikles: groß ist das κλέος der Frau, über die man nicht spricht (Thucyd. 2, 45, 2), was als Paradox zu verstehen ist. Zahlreich sind die Aussprüche, die den Ruhm preisen als das höchste u. kostbarste Gut des Menschen, von Heraklit (VS 22 B 29) bis Xenophon (Hier. 7, 1/3) u. Isokrates (or. 5 [Phil.], 134; 2 [Nic.], 36). Platon beschreibt conv. 208c1/d1 das Streben nach Ruhm als ein Streben nach Unsterblichkeit; an anderer Stelle jedoch beurteilt er es weniger günstig. Bei Isokrates (or. 12 [Panath.], 260f) finden wir zum ersten Mal den Unterschied zwischen δόξα τῶν πολλῶν (der Menge) u. dem Ruhm, der im Urteil derer liegt, ‚die die Wahrheit suchen‘. Vor allem die Philosophen haben den Wert des Ruhmes angefochten u. zu seiner Entwertung beigetragen. Diese Entwicklung beginnt bei Platon u. Aristoteles. Ausgangspunkt ist die andere Bedeutung von δόξα: ‚Schein‘ (vgl. Plat. resp. 2, 365b/c). Aristoteles beschreibt den μεγαλόψυχος (Hochsinnigen) als jemanden, der gleichgültig bleibt gegenüber der Ehre, die ihm von irgendwelchen Leuten bewiesen wird (eth. Nic. 4, 7, 1124a 10f). Die Kyniker betrachten den Ruhm als ein Adiaphoron, etwas ethisch Indifferentes, wie sich u.a. in den Reden des Dion Chrysost. περὶ δόξης (or. 66/8) zeigt. Bezeichnend ist das Wort des Krates v. Theben: Mein Vaterland ist die ἀδοξία (Ehrlosigkeit; Diog. L. 6, 93). Die ältere Stoa übernimmt diesen Standpunkt der Kyniker, bewertet den Ruhm aber als ein προηγμένον (ein ‚bevorzugtes‘ Adiaphoron). Chrysippos u. Diogenes reihen es in die untere Abteilung desselben ein, als etwas, was nur erstrebenswert ist um anderer Vorteile willen. Unter dem Einfluß der Skeptischen Akademie mildert sich der stoische Standpunkt. Antipater erklärte, daß εὐδοξία (‚Ruhm unter den

Besten' u. ,Ruhm bei den Nachkommen') zwar kein ,bonum', aber doch in sich selbst erstrebenswert sei, während δόξα (,Ruhm bei der Menge') in der unteren Gruppe der προηγμένα blieb. Die anderen hellenist. philosophischen Schulen, die Akademie, die Epikureer u. die Peripatetiker, zeigen auch eine gewisse Reserve gegenüber dem Ruhm, schätzen ihn aber doch höher ein als die Stoiker. Polybios u. Panaitios kommen aus anderen Gründen zu einer günstigeren Beurteilung des Ruhmes, vor allem durch ihren unmittelbaren Kontakt mit einer starken politischen Gemeinschaft, in der das Streben nach Ruhm einen bedeutenden Platz einnahm. Für die hellenist. Philosophie vgl. Leeman, G. 25/122.

II. Römischer Ruhmesbegriff. a. Ursprüngliche Bedeutung. A. Ribezzo (Ernout-Meillet, Dict. étym.[4] s.v.; Walde-Hofmann, Wb.[3] 1, 609f) meint, daß sich gloria über gno-ria aus der Wurzel gno (vgl. ignoro) entwickelt hat. Die älteste Bedeutung sei ,Bekanntheit'. Demgegenüber schlägt Leeman (G. 125) folgende Etymologie vor: Aus der Wurzel ĝel mit der Bedeutung ,glänzen', vgl. γελᾶν, γελεῖν, γλῆνος, γέλως u. im Deutschen ,glänzen, glimmen, glühen'. G. sei entstanden aus der Stufe glo- mit der Determinante -s- u. dem Suffix -ia. Die Grundbedeutung wäre dann ,Glanz, Schimmer', wie claritas u. claritudo. Vielleicht war es anfänglich, wie so viele lat. Wörter, ein Ausdruck aus der Bauernsprache, nämlich für das üppige Gedeihen der Pflanzen, auch für die Hörner der Tiere (divini gloria ruris, Verg. georg. 1, 168; armentis ... gloria frontis, Tac. Germ. 5, 2). Auffallend ist in diesem Zusammenhang die Bedeutung ,prahlen', die schon früh anzutreffen ist: im Verb gloriari, im Miles gloriosus des Plautus u. in dem Ausdruck gloriae meretricum desselben Autors (truc. 889). Auch ein Vergleich mit verwandten Ausdrücken kann die Bedeutung von gloria schärfer abgrenzen (Leeman, G. 126f). ,Fama' deutet an, daß jemand im Gerede ist, u. wird meist in ungünstigem Sinn gebraucht (Claud. Don. Aen. 7, 225; Enn. scaen. 7/9 Vahlen). ,Dignitas' weist auf die soziale Stellung einer Person hin, die sich auf Persönlichkeit u. Herkunft gründet, zu einem bestimmten Verhalten verpflichtet u. ein Recht gibt auf ,honor'. Dieses letzte Wort deutet sowohl die ,dignitas' an als auch Anerkennung derselben in einem magistratus, Amt. ,Honor' gehört zum vir honestus oder probus u. kennt nur leichte Abstufungen. G. dagegen gehört zum vir magnus u. kennt sehr große Unterschiede (Cic. Planc. 60).

b. Das alte Rom. Hier finden wir kein Epos, auch keinen Heldenruhm. G. ist eng verbunden mit virtus; es ist mehr ein ethischer als ein heroischer Begriff. Die kürzeste u. bekannteste Definition findet sich bei Cic. inv. 2, 166: gloria est frequens de aliquo fama cum laude (ausführlicher Cic. Phil. 1, 29; 5, 49). Der Ruhm stützt sich also auf das Urteil anderer: der Mitbürger, der Volksgemeinschaft. Zugleich hat diese Gemeinschaft die Pflicht, dem bedeutenden Mann, der sich durch Taten ausgezeichnet hat, einen herausragenden Platz einzuräumen, ihn durch insignia zu ehren u. die Erinnerung an ihn lebendig zu halten. So garantiert die Gemeinschaft, die ihre Pflicht ihm gegenüber erfüllt, dem bedeutenden Mann auch die Unsterblichkeit (Cic. dom. 86). Träger des Ruhmes ist in erster Linie die Einzelpersönlichkeit, aber auch die Gruppe, zu der er gehört, zB. das Heer (Nep. Eum. 8, 2), der Stand (Liv. 10, 14, 11; Tac. hist. 1, 84), die gens, Familie (Cic. Flacc. 25) u. der Staat (Cic. Manil. 6; Sest. 141; Planc. 60; Tusc. 1, 89). Vor allem die Bindung an die gens ist bedeutsam. Die G. nominis oder die G. maiorum (Rech 29/36) ist ein Teil des Erbgutes, das weitergegeben wird u. stets durch neue Leistungen vergrößert werden muß (CIL 1^2, 6/15; 6, 1284/93; Cic. Verr. 5, 79; Cluent. 196; Sest. 130; Phil. 1, 13; 13, 15. 27; Cael. 33). Den Ruhm der Väter zu übertreffen, ist ein hohes Ideal, das in vielen Texten beschworen wird (Liv. 1, 22, 2; Cic. off. 1, 116; Sall. Iug. 4, 6; Sen. Rhet. contr. 10, 2, 16). Um es zu erreichen, sind Taten nötig, vor allem auf politisch-militärischem Gebiet, Taten, die auf die Belange der Gemeinschaft zielen, die besonderes Aufsehen erregen u. mit großen Gefahren verbunden sind, denen man nicht ausweicht. Und nicht nur einmal, sondern immer wieder sind Leistungen auf dem Niveau des Ruhmes gefordert, das man sich erworben hat. Vor allem das Interesse des Staates u. seine Gesetze geben die Norm ab für das Streben nach Ruhm, das über diese Grenzen hinaus sinnlos wird (Cic. Sest. 37; Liv. 28, 41; Plin. paneg. 20, 5). Dasselbe wird ausgedrückt durch das Sprichwort ,gloria umbra virtutis' (Otto, Sprichw. 155, 1; vgl. Sall. Cat. 11, 2), von Cicero anders formuliert ,gloria amplissimum virtutis praemium' (Mil. 97). Virtus wird nicht höher bewertet als gloria,

aber ist wohl eine Voraussetzung für sie; wobei virtus hier nicht aufgefaßt werden darf als eine moralische Qualifikation in modernem Sinn, sondern als die Fähigkeit, für den Staat oder die Gemeinschaft etwas Bedeutendes zu leisten, u. die Bereitschaft, sich für sie einzusetzen (Knoche, Ruhmesgedanke 115).

c. Letztes Jh. der röm. Republik. Während dieses Jh. treten im röm. Ruhmesbegriff verschiedene Veränderungen auf, die alle im vorangehenden Jh. vorbereitet waren (ebd. 117). Die Grenzen der stadtrömischen Gesellschaft wurden durchbrochen, der Ruhm blieb nicht länger beschränkt auf die gens oder die Stadt Rom, sondern verbreitete sich über die ganze Welt. Die traditionellen Bindungen wurden stets loser. Zugleich machte sich der Einfluß philosophischer Ideen von außen geltend, die höhere Einschätzung der virtus u. besonders die stoische Unterscheidung zwischen vera u. falsa gloria. Nicht das Urteil der Gemeinschaft wurde als maßgebend anerkannt, sondern nur das Urteil der boni. Ein Ansatz zu dieser Entwicklung, durch die man nun auch sprechen konnte von falsa gloria, lag bereits in der Bedeutung von gloriari u. gloriosus. Gerade zu dieser Zeit erhält Marius den Beinamen ‚gloriosus‘ (vgl. Plautus [s. o. Sp. 199]). Cicero spricht in seinen Reden noch vom Ruhm in traditionellem Sinn als dem höchsten Wert für den Staatsmann, wenn er auch dabei Gedanken der mittleren Stoa benutzt (Leeman, G. 138/67). In seinen philosophischen Werken jedoch herrschen die hellenist. Ideen vor. Darin spricht er manchmal positiv, manchmal negativ über den Ruhm (Boyancé 147/60; K. Büchner, Somnium Scipionis [1976] 37/42). Vera gloria ist Ruhm bei den Besten, den boni. Sallust betrachtet die persönliche Ruhmsucht zusammen mit der Sucht nach Wohlleben als die Ursachen des allmählichen Verfalls Roms (Iug. 41, 2; Cat. 12; vgl. Knoche, Ruhmesgedanke 116f). Die vera gloria, in der persönliche Tat u. Staatsinteresse vereinigt sind, bleibt für ihn das höchste Ideal des wahrhaft großen Menschen. Aber dieses ist nur verwirklicht gewesen zwischen dem 1. u. 2. Punischen Krieg.

d. Augusteische Periode. Livius zeigt, wie in der Geschichte Roms die G. das große Ideal der Soldaten u. der Staatsmänner gewesen ist (s. o. Sp. 200). Ihr Hauptcharakteristikum ist die moderatio, wobei der Nachdruck sicher nicht zu stark auf das persönliche Element gelegt werden darf (Liv. 26, 26, 9; 3, 68, 6). Die Scipionen sind für Livius Beispiele zu großen Ruhmes, der Neid wachruft u. unrömische Züge aufweist. Den Einfluß der Restaurationspolitik des Augustus, der sich im Ruhmesbegriff des Livius abzeichnet, nehmen wir auch bei Vergil wahr. An die Stelle der moderatio setzt er die pietas. Der Ruhm ist für Vergil eine Vereinigung von amor patriae u. laudum cupido (Aen. 6, 823). Er gebraucht das Wort gloria vor allem im Zusammenhang mit dem trojanischen Volk oder Dardania (ebd. 2, 326; 6, 65. 756f. 767). Wenn es sich auf Einzelpersonen bezieht, verwendet er oft fama (κλέος) (zB. ebd. 1, 287. 379; 10, 468; 11, 124). Hier begegnen wir im röm. Ruhmesbegriff einem neuen, dem epischen Element, dem heroischen Ruhm. ‚Fama super aethera notus‘ (ebd. 1, 379) verweist auf καί μευ κλέος οὐρανὸν ἵκει (Od. 9, 20 u. ö.; Vermeulen, Development 32/5). G. verliert immer mehr seinen röm. Charakter. Vergil wendet es auf Athleten an (Aen. 5, 392/4). In den Georgica spricht er sogar von divini gloria ruris (1, 168), gloria palmae (3, 102) u. generandi gloria mellis (4, 205). Der Ruhmesbegriff erfährt eine beträchtliche Erweiterung. Die neuen Gruppen, die auf Ruhm Anspruch erheben, sind vor allem die Dichter, die Geschichtsschreiber u. die Philosophen. Bei Horaz findet man deutliche Beispiele für literarischen Ruhm (carm. 3, 30, 5/7. 13f), der schon spurenhaft bei Pomponius (frg. 191 Ribbeck, Com.³), Cicero (Arch. 23) u. Plautus (capt. 682/4) zu erkennen ist. Ovid (met. 1, 465) u. Plinius (paneg. 8, 2) schreiben den Ruhm den Göttern zu.

e. Kaiserzeit. Im 1. Jh. nC. dringen die stoischen Gedanken immer weiter vor. Besonders Seneca ist ihr Repräsentant. Er verteidigt die Behauptung, daß die claritas ein bonum ist, u. definiert diese als bonorum virorum secunda opinio (ep. 102, 8). Die Achtung, die jemand bei anderen genießt, ist ihm Maßstab für Ehre u. Ruhm; das allgemeine Wohl läßt er dabei außer acht. Nicht das Urteil des Volkes gibt die Norm ab, sondern das der boni, ebenso wie bei Cicero, für den freilich die boni die führenden Männer der praktischen Politik waren, während Seneca darunter stets mehr die sapientes, die Philosophen, versteht (Leeman, Seneca 57/79). Auch weist Seneca oft darauf hin, daß man nicht den anderen gefallen darf, sondern dem eigenen *Gewissen. Bei Seneca fällt auf, daß

er diesen Ruhm in positivem Sinn nicht mit gloria bezeichnet, sondern mit claritas. Er bevorzugt claritas als Wiedergabe von εὐδοξία, während gloria als die normale Übersetzung von δόξα gebraucht wird, das oft in negativem Sinn vorkommt: Ruhm bei der Menge (ep. 102, 17; Boyancé 154f). An anderen Stellen kritisiert Seneca die Ruhmsucht (ep. 44; 113, 30/2). Andere Autoren dieser Periode haben ebenfalls den Ruhmesbegriff weiter entwertet. Der ältere Plinius spricht vom Ruhm des Livius als Geschichtsschreiber (n. h. praef. 16), ebenso Plinius d. J. (ep. 2, 3, 8). Valerius Max. spricht über den Ruhm der indischen Asketen, der ‚Gymnosophisten' (3, 3, 6). Im 2. Jh. wird zum ersten Mal G. auch Frauen zugeschrieben. Apuleius v. Madauros spricht von der G. muliebris (Knoche, Ruhmesgedanke 103). Der alte röm. Ruhmesbegriff lebt in der Literatur fort als etwas, was endgültig der Vergangenheit angehört; er wird romantisiert u. idealisiert, wofür Senecas Brief über seinen Besuch der Villa Scipios (ep. 86) ein Beispiel ist.

f. Personifikationen. Wahrscheinlich gab es einen Kult der G. Augusti (CIL 8, 6449). Von daher ist auch der Gebrauch von G. als weiblicher Vorname zu verstehen (3, 3087. 15096). Ferner weisen Äußerungen verschiedener Autoren darauf hin, daß G. als selbständiges Wesen gedacht wurde (Knoche, Ruhmesgedanke 117_{87}).

III. Altes Testament. Im AT steht im Zentrum nicht der Ruhm des Menschen, sondern die Ehre, Größe u. Herrlichkeit Gottes, kᵉvôd Jahwæh (Stein). Kāvôd wird auch auf Menschen angewendet, vor allem auf Führer u. Könige, u. bedeutet dann Ansehen, Ruhm, Ehre, Würde u. Erhabenheit. Meist aber wird es auf Gott bezogen. Diese Vorstellung von Gottes Herrlichkeit ist verbunden mit den Licht- u. Machterscheinungen der atl. Theophanien, wie sie beschrieben werden im Pentateuch, in den Psalmen u. bei den Propheten. In der LXX wird kāvôd in profanem Sinn meist übersetzt mit τιμή, der Ausdruck kᵉvôd Jahwæh dagegen stets mit δόξα θεοῦ. Hierzu muß angemerkt werden, daß δόξα in der LXX nirgends die Bedeutung ‚Meinung' hat, außer vielleicht einmal (G. Kittel 246). Dadurch wird die Gleichsetzung von δόξα u. kāvôd noch verstärkt. Über die Erklärung dieser Erscheinung ist man sich nicht einig. Einige sind der Ansicht, daß die beiden Wörter sich begegnen in der Bedeutung ‚Licht' (A. Deissmann, Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus: NJbb 11 [1903] 165; Reitzenstein, Myst. Rel. 289; Schneider 10/2; Steinheimer 12f). Diese Auffassung haben G. Kittel (238. 246/8) u. H. Kittel (62) widerlegt; sie sehen die gemeinsame Basis in Ehre u. Ruhm. Mohrmann (Études) hält diese Basis für breiter u. fügt noch die Bedeutung ‚königlicher Glanz' hinzu (s. auch Harrison; Vermeulen, Development 12f; Meershoek 89/94). Neben δόξα kommt in der LXX auch δοξάζειν vor in der Bedeutung ‚Gottes Herrlichkeit anerkennen', eine Bedeutung, die man im profanen Griechisch nicht antrifft. Dort findet man wohl ‚meinen, vermuten' u. ‚preisen, verherrlichen' (Thucyd. 3, 45, 6; Dionys. Com. 2, 24 [2, 536 Edmonds]; Polyb. 6, 53, 10), aber niemals ‚Gott verherrlichen'. Aus den griech. Schriften des AT u. den jüd. Apokryphen ergibt sich, daß der Gebrauch von δόξα im Sinne von Gottes Größe sich nicht auf die LXX beschränkt hat, sondern der normale Ausdruck für diesen Begriff geworden ist. Außerdem wird ihm oft eine eschatologische Nuance beigegeben (Bar. 4, 24. 37; 5, 1. 9). Unter dem Einfluß von Jesaja u. Hesekiel bekommt es die Nebenbedeutung von ‚Licht' u. ‚Glanz'. Es wird der gewöhnliche Ausdruck für den Glanz des messianischen Königreiches. Besonders in 4 Esr. u. Hen. ist dieser messianisch-eschatologische Gedanke vorherrschend (G. Kittel 250). In den letzten Jh. vC. waren diese messianischen Erwartungen sehr lebendig. Man schaute aus nach der Ankunft von Gottes Herrlichkeit. Bald werde er kommen u. die Welt richten, sein Glanz werde herabsteigen auf Jerusalem u. das Heilige Land, während sein Licht sich verbreitet über die ganze Erde. Gerade in diesem Entwicklungsstadium wurden die Schriftsteller des NT beeinflußt durch die atl. Auffassung von δόξα. – Neben δόξα u. δοξάζειν trifft man in der LXX noch auf eine andere Wortgruppe, die in den lat. Übersetzungen mit gloria u. gloriari wiedergegeben wird: καυχάομαι, καύχημα, καύχησις, in der Bedeutung ‚sich brüsten mit etwas, prahlen' (Ps. 51, 3; 73, 4; 93, 3). Das wird getadelt, nicht nur als nebensächlicher Fehler, sondern auch als Grundhaltung des törichten, gottlosen Menschen. Vor Gott muß jedes menschliche Rühmen verstummen. Die Frommen rühmen sich der helfenden Taten Gottes (Ps. 5, 12; 31, 11; 88, 18; Dtn. 33, 29; 1 Chron. 16, 27; 29, 11; Jer. 17, 14). So erhält καυχᾶσθαι auch eine

kultische Bedeutung (R. Bultmann: ThWbNT 3 [1938] 646f).

B. Christlich. I. Biblisch. a. Neues Testament. Nur an einigen Stellen hat Doxa hier die profane Bedeutung von ‚Ehre, Ruhm, Größe oder Glanz', niemals aber bedeutet es ‚Meinung' (G. Kittel 250. 257). Das NT schließt sich eng dem atl. Gebrauch an. Doxa bezeichnet zunächst die strahlende Erscheinung Gottes u. wird dann auch gebraucht für die Attribute, in denen Gott sich dem Menschen offenbart: die Macht u. der strahlende Glanz. In diesem Sinne wird das Wort dem Vater beigelegt (Mc. 8, 38; Act. 7, 55), dessen Königreich ein Reich von überwältigender Macht ist (Mc. 9, 1), u. dem auferstandenen Christus, κύριος τῆς δόξης (1 Cor. 2, 8; Jac. 2, 1). Er wird am Ende der Zeiten wiederkommen u. seine Macht u. Majestät voll offenbaren (Mc. 13, 26). Er wird als Richter sitzen auf dem Thron der Doxa u. Israel das Urteil sprechen. Auch der Mensch wird dann der kommenden Doxa teilhaft werden (1 Petr. 5, 1/4) u. den Kranz der Doxa aus der Hand Gottes empfangen. Alle diese Bedeutungen finden sich ebenso bei Paulus, bei dem der Begriff sehr bedeutsam ist. Nach Paulus ruft Christus alle Menschen zu seiner eigenen Herrlichkeit u. diese Berufung schließt einen Übergang zu einem neuen Zustand schon in diesem Leben ein. Seine Worte deuten manchmal an, daß Gott dem Menschen schon auf Erden Doxa gibt (Rom. 8, 30). Viele Kirchenväter verstehen auch 2 Cor. 3, 18 in diesem Sinn: Wir gehen von Doxa zu Doxa, d.h. von dieser irdischen Doxa zur himmlischen. Aber heute wird diese Interpretation meist verworfen: Für Paulus ist Doxa zunächst ein eschatologischer Begriff, der Gegenstand der christl. Hoffnung (Rom. 8, 19; Col. 1, 27). Auch für Johannes ist der Begriff sehr wichtig, schreibt er doch sein Evangelium, wie er selbst sagt, um zu beweisen, daß Christus als Einziggeborener des Vaters die Doxa besitzt (1, 14). Der erste Beweis, den er dafür anführt, ist das Wunder bei der Hochzeit von Kana. Hier zeigte Christus seine Doxa zum ersten Mal (2, 11). Johannes sieht das ganze Leben Christi als eine dauernde Offenbarung seiner Doxa. In seiner Abschiedsrede faßt Christus sein Leben so zusammen: ‚Der Menschensohn wurde verherrlicht (ἐδοξάσθη) u. Gott wurde verherrlicht in ihm'. D.h. der Vater befähigte Christus, den Menschen die Doxa Gottes zu offenbaren, wodurch er Zeugnis ablegte auch von seiner eigenen Doxa, denn die Herrlichkeit von Vater u. Sohn ist eine. Das Verb δοξάζειν bedeutet hier: Zeugnis ablegen von der Doxa Gottes, die Doxa anerkennen (Joh. 13, 31). Tod u. Auferstehung Christi waren der größte Beweis seiner göttlichen Herrlichkeit u. bedeuteten zugleich den Anfang der himmlischen Doxa. Sterben ist bei Johannes darum fast identisch mit δοξάζεσθαι, verherrlicht werden (7, 39; 12, 23f); Christi Tod war kein Skandalon, sondern Doxa (13, 32). Hier tritt auch die Bedeutung ‚Ehre' ziemlich stark hervor. Nach seiner Auferstehung wird Christus die Doxa, die wunderbare Macht Gottes, offenbaren, besonders in der Hilfe, die er den Aposteln gewährt. Und auch ihrerseits legen die Apostel Zeugnis ab von der Doxa Gottes, indem sie Wunder wirken, u. ebenso die Christen durch ihre christl. Lebenshaltung (14, 12; 17, 22). Das Verb δοξάζειν bekommt dadurch bei Johannes eine besondere Bedeutung: durch Wort u. Tat die Doxa Gottes bezeugen. Doxa muß hier dann verstanden werden als Göttlichkeit oder göttliche Größe u. Macht. Vielleicht darf man hier einigen Einfluß der profanen Bedeutung ‚Ruhm' feststellen (H. Kittel 261). – Mit δόξαι sind manchmal Engel gemeint (Jud. 8; 2 Petr. 2, 10; E. Peterson, Frühkirche, Judentum u. Gnosis [1959] 114. 125). – Sowohl im AT wie im NT haben *Doxologien einen besonderen Stellenwert (*Akklamation). Sie bedeuten stets eine Anerkennung der Macht u. Heiligkeit Gottes (Rom. 16, 27; Lc. 19, 38; Apc. 1, 6; 4, 11; 19, 1; 5, 12f). – Bei Paulus treffen wir außerdem auf die Gruppe καυχάομαι, καύχησις, καύχημα. Damit deutet er die Grundhaltung des Menschen an, besonders die des Juden, die sich voll Selbstvertrauen gegenüber Gott brüstet wegen der Erfüllung des Gesetzes. Es ist ein ‚Sein Vertrauen setzen auf das Fleisch' (Phil. 3, 3f). Paulus verwirft diese Haltung: ‚Wo bleibt nun das Sichrühmen? Es ist ausgeschlossen' (Rom. 3, 27). Jedes Selbstvertrauen ist ausgeschlossen im ‚Sichrühmen in Gott', das durch Christus geschieht (ebd. 5, 11). Mit diesem Wort stehen nicht die Stellen in Widerspruch, an denen καύχησις den Selbstruhm des Paulus als Apostel meint; denn dieser gründet sich nur auf das, was Gott durch Paulus gewirkt hat (ebd. 15, 17/9; 1 Cor. 15, 10). Eine weitere Wortgruppe, die man auch bei Paulus antrifft, wird gebildet von ἐπιφάνεια u. ἐπιφαίνεσθαι. In der LXX fehlen diese Wörter fast gänzlich. Die Über-

setzer sahen darin wohl keine richtige Wiedergabe von kāvôd u. dem Erscheinen Jahwes; sie bevorzugten δόξα u. ὀφθῆναι (Vermeulen, Développement 10/5). In 2 Macc. kommt diese Terminologie wohl vor, u. zwar in hellenistisch-religiöser Bedeutung. Bei Philon nimmt ἐπιφαίνεσθαι einen festen Platz ein. Später, bei Origenes, findet man ἐπιφάνεια an Stellen, wo man δόξα erwarten würde (Vermeulen, Développement 19). Bei Paulus bedeuten diese Wörter die Ankunft Christi auf Erden bei seiner Geburt u. am Ende der Zeiten (E. Pax, Epiphaneia [1955] 174/9).

b. Lateinische Bibelübersetzungen. In der LXX gibt es eine starke Gleichförmigkeit in der Wiedergabe von kāvôd. Nur selten kommt τιμή vor. Etwa hundertmal wird δόξα gebraucht als Übersetzung (25 verschiedener) anderer hebr. Wörter, die jedoch alle mehr oder weniger den gleichen Bedeutungsinhalt haben wie kāvôd (G. Kittel 245, 35). Daraus zieht man den Schluß, daß schon vor Entstehen der LXX δόξα die in der jüd. Gemeinschaft eingebürgerte Übersetzung von kāvôd war. Eine solche Lage war bei Entstehung der lat. Bibelübersetzung nicht gegeben. Hier stellt man vielmehr eine auffallende Mannigfaltigkeit fest.

1. Vetus Latina. In ihr findet man als Übersetzung des betreffenden Begriffs gloria, claritas, maiestas, u. weniger häufig honor, honorificentia, magnificentia. Dieser Unterschied ist Ergebnis der freien Initiative der Übersetzer, die Mühe hatten, ein gutes Äquivalent zu finden (W. Matzkow, De vocabulis quibusdam Italae et Vulgatae christianis quaestiones lexicographicae [1933] 54). G. war die wörtlichste u. gebräuchlichste Übersetzung von δόξα u. wurde als solche von allen Übersetzern des profanen Griechisch gebraucht (Leeman, G. 129; ders., Seneca 66). Diese Verbindung zwischen δόξα u. gloria wurde in der Schrift dadurch noch verstärkt, daß es weder im AT noch im NT in der Bedeutung ‚Meinung' vorkommt. Claritas war als Übersetzung von δόξα weniger gebräuchlich, aber umfaßte zugleich das Element von ‚Ehre, Ruhm' u. von ‚Licht'. Maiestas, das von profanen Autoren niemals als Wiedergabe von δόξα gebraucht wurde, deutete vor allem das Element der Macht u. Erhabenheit Gottes an. Im profanen Latein wurde es oft im Zusammenhang mit dem Kaiser u. den heidn. Göttern verwendet (H. Wagenvoort, Roman dynamism [Oxford 1947] 120; G. Dumézil, Maiestas et gravitas: RevPhilol 26 [1952] 7/28). Vielleicht wurde die Übersetzung maiestas angeregt durch das Verb μεγαλύνειν, das in der Schrift sehr oft vorkommt, u. das gewiß magnificare nach sich gezogen hat (Vermeulen, Development 22). Die Übersetzung honor entspricht dem griech. τιμή, fand aber keine Verbreitung. G., die wörtlichste Übersetzung von δόξα, setzte sich durch, wenn das auch zunächst noch nicht ganz augenscheinlich war. In den afrikanischen Übersetzungen (zB. cod. h u. k) wird δόξα meistens durch claritas wiedergegeben, selten durch gloria u. nur zweimal durch maiestas. In den europäischen Übersetzungen überwiegt deutlich gloria, während daneben auch maiestas verschiedene Male vorkommt (H. v. Soden, Das lat. NT in Afrika zZt. Cyprians [1919] 239). Im Cod. Palatinus, einer afrikanischen Übersetzung mit deutlich europäischem Einfluß, halten gloria u. claritas das Gleichgewicht u. werden ziemlich willkürlich durcheinander gebraucht. Der Einfluß u. die Bedeutung Italiens u. Roms erwiesen sich auf die Dauer größer als Einfluß u. Bedeutung Afrikas. So bürgerte sich gloria als die Übersetzung von δόξα ein. Parallel damit verläuft die Konkurrenz zwischen glorificare, clarificare, magnificare u. honorificare, wovon nur magnificare ein vorchristl. Wort war, das jedoch nur selten gebraucht u. nie auf die Götter angewendet wurde. Dieser neue Gebrauch von gloria hat Steinheimer (16) zu der Vermutung veranlaßt, daß gloria bereits in der klassischen Periode die Bedeutung ‚Licht' oder ‚Glanz' hatte. Die Bibelübersetzer hätten dieses Wort gewählt, um den Aspekt des Lichts zu betonen. Doch gibt es dafür keine Zeugnisse.

2. Vulgata. In ihr sieht man deutlich gloria u. glorificare überwiegen; sie werden sicher einige hundertmal gebraucht, in allen möglichen Bedeutungen von δόξα u. δοξάζειν. Während in der LXX δόξα 445mal vorkommt (G. Kittel 245, 32), zählt man in der Vulgata 32mal maiestas, 24mal claritas (Meershoek 96/8). Im AT kommt claritas 6mal vor, bei Mt. u. Mc. nie, bei Lc. einmal, etwas öfter bei Paulus u. ziemlich oft bei Joh. Clarificare begegnet im AT nirgendwo, ebensowenig bei Mt., Mc. u. Lc., bei Paulus einige Male, bei Joh. wieder öfter, wie das auch in den europäischen Codices der Vetus Latina der Fall ist (Matzkow aO. 50; Meershoek 109). Was die Psalmen betrifft, so kommt es weder im

Psalterium Romanum noch in den Psalmi iuxta Hebraeos vor (Weber ind. verb. s. v.; Henri de Sainte-Marie, S. Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos [Città del Vaticano 1954] ind. verb. s. v.). Daß man aus diesen Gegebenheiten keine voreiligen Schlüsse ziehen darf bezüglich einer Vorliebe des Hieronymus für bestimmte Ausdrücke, hat Meershoek (94/113) gezeigt, der ausführlich den Gebrauch von gloria, claritas u. maiestas in der Vulgata bespricht. Dabei zeigt er, daß besonders die europäischen Bibelübersetzungen, die Hieronymus zum Vorbild nahm, eine große Rolle gespielt haben. Er ließ sich vom allgemeinen Sprachgebrauch leiten, richtete sich manchmal jedoch nach dem, was er als gutes Latein betrachtete, oder auch nach dem ursprünglichen hebr. Text.

II. Die Periode zwischen dem NT u. Konstantin. a. Gloria u. das Streben, den Menschen zu gefallen. 1. Allgemein. Die Einstellung der Christen gegenüber dem Ruhm u. die Meinung der christl. Schriftsteller über die Bedeutung des Ruhmes für den Menschen u. die menschliche Gesellschaft sind in den ersten Jh. sowohl im Osten wie im Westen allgemein sehr negativ. Die röm. Vergangenheit bringt im Westen jedoch bestimmte Schwierigkeiten mit sich (Ch. Guignebert, Tertullien. Études sur ses sentiments à l'égard de l'empire [Paris 1901] 181; R. Klein, Tertullian u. das röm. Reich [1968] 77f. 84f. 97). Die Obrigkeit wird oft als Instrument des Teufels betrachtet (C. Cochrane, Christianity and classical culture [Oxford 1940] 227). Leistungen der *Gladiatoren, Putz der Frauen, schöne Literatur, Bemühungen der Philosophen zu brillieren oder Eindruck zu machen, werden abgelehnt als sinnlose u. verderbliche Eitelkeit (G. Ellspermann, The attitude of the early christian writers towards pagan literature and learning [Washington 1949] 43/54). Von den Stoikern übernimmt man den Unterschied zwischen vera u. falsa gloria, aber mit anderem Inhalt u. anderen Worten; man stellt die G. caelestis der G. saecularis gegenüber. Die letztere wird meist mit luxuria, divitiae, corona, spectacula verbunden (Tert. cult. fem. 1, 2, 1; 2, 9, 5; adv. Marc. 4, 34, 17; an. 52, 3 [CCL 1, 344. 363. 639; 2, 859]). Das Wort gloria wird oft gekennzeichnet durch abwertende Beiwörter wie humana, turpis, vana (Tert. nat. 2, 7, 5; cor. 13, 7; pall. 4, 6 [CCL 1, 51; 2, 1062. 744]). G. im profanen Sinn gehört zu einer Lebensweise, welche die Christen verurteilen u. meiden. In dieser Zeit beachten sie politisch-militärische Größe kaum. Von den röm. Göttern ist nicht viel mehr als der Name übriggeblieben. Rom wird bedroht durch die Angriffe der Barbaren. In Ad Donat. 5/12 beschreibt Cyprian, wie er die Welt überblickt u. überall Verdorbenheit u. Unruhe wahrnimmt, von den Theatern bis zu den Gerichtshöfen. Der Ruhm des alten Rom dagegen blieb auch für die Christen ein halbwegs unantastbarer Mythos. Selbst Tertullian erwähnt lobend den Ruhm der Lucretia, des Mucius, des Regulus u. die G. Laconica (mart. 4, 6; apol. 50, 5/9 [CCL 1, 6f. 170]), wenn es dabei auch mehr um eine Parallele zu den Märtyrern geht.

2. Einfluß der Philosophie. Philosophen werden von Tertullian verurteilt als Menschen, die versklavt sind an Ruhmsucht u. Beredsamkeit, die sich nicht um die Wahrheit kümmern, wenn sie selbst nur glänzen können durch Scharfsinn u. Wortreichtum (an. 1, 2; 2, 2; apol. 46, 7 [CCL 2, 782. 783; 1, 161]). Sein Angriff ist vor allem gegen die Wanderphilosophen gerichtet, die bekannt waren wegen ihres exzentrischen Betragens. Doch ist der Vorwurf allgemeiner gehalten, denn selbst Sokrates wird von ihm ein gloriae animal genannt, u. den berühmten Dialog, worin Sokrates seinen Glauben an die Unsterblichkeit des Menschen bezeugt, betrachtet er als ein Bravourstück, um den ungerechten Richtern zu trotzen (an. 1, 2 [CCL 2, 782]). Die christl. Apologeten erwähnen diese Ruhmsucht der Philosophen sehr oft. J. H. Waszink, Q. S. F. Tertulliani De anima (Amsterdam 1947) 87 nennt folgende Stellen: Tert. an. 2, 2; apol. 46, 18: (philosophus) famae negotiator; 47, 3: homines gloriae ... et eloquentiae solius libidinosi; 46, 7; nat. 2, 2, 5; praescr. 14, 11f; Iustin. apol. 1, 57; Tat. or. 2. 12 (2, 18f; 13, 12f Schwartz); Theophil. Ant. Autol. 3, 3. 14; Method. resurr. 2, 30, 1. Gnostische u. nichtorthodoxe christl. Schriftsteller werden oft mehr oder weniger in eine Reihe mit den Philosophen gestellt, weil sie den Sinn der Schrift verdrehen, allerlei philosophische Theorien damit verflechten u. das Volk irreführen. Ihr einziges Motiv ist nach Tertullian Eitelkeit (nat. 2, 2, 5). Die Philosophie wird jedoch nicht nur negativ beurteilt. Bereits Tertullian weist auf bestimmte Parallelen hin zwischen Philosophie u. christl. Lehre, besonders in seinen apologetischen Werken (test. an. 4, 9f [CCL 1, 180]). Eine

Wertschätzung mit Einschränkungen zeigt auch Laktanz (H. W. A. van Rooijen-Dijkman, De beata vita, Diss. Leiden [1967] 14/6. 20/41). Tertullian ist stark beeinflußt durch die Stoa (M. Spanneut, Le stoïcisme des pères de l'église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie [Paris 1957] 240. 253f. 256f; J. Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristl. Sittenlehre zur Ethik der Stoa [1933] 430). Er kannte auch in gewissem Maße die Hermetik u. den Platonismus (A. Wlosok, Laktanz u. die philosophische Gnosis = AbhHeidelberg 1960 nr. 2, 227; Waszink aO. 221). Auch bei Cyprian findet sich stoischer Einfluß (Spanneut aO. 256f; H. Koch, Cyprianische Untersuchungen [1926] 289/310). Bei Laktanz lassen sich Einflüsse des Platonismus feststellen, auf ethischem Gebiet besonders aber auch solche der Stoa (v. Rooijen-Dijkman aO. 18; Wlosok aO. 222/8). Die Prinzipien der allgemeinen Moral werden durch diese Autoren meistens den Klassikern der Stoa, namentlich Zeno u. Chrysipp, entlehnt (Spanneut aO. 266), aber für praktische Ratschläge stützen sie sich mehr auf zeitgenössische Autoren. Sie gebrauchen dieselben Grundgedanken, dieselben Argumente, oft auch dieselbe Terminologie (ebd.; Stelzenberger aO. 453/9).

3. Anschluß an den profanen Wortgebrauch. Auf die christl. Parallele zur stoischen Unterscheidung zwischen vera u. falsa gloria wurde bereits hingewiesen. Im 1. u. 2. Jh. nC. wird von profanen Autoren Ruhm zugeschrieben Frauen, Schriftstellern, Philosophen u. Gladiatoren, den Klassen, die man auch bei den christl. Autoren findet. Bewunderung gegenüber dem Ruhm des alten Rom kommt in der ganzen lat. Literatur vor, wenn sie auch bei den christl. Schriftstellern oft mit Kritik gemischt ist u. oft angeregt wird durch das Lob der Märtyrer. Auch daß gloria oft in abgeleiteten Bedeutungen gebraucht wird, zB. für Ruhm, Schmuck, Pracht, Ehrgeiz oder Prunksucht, fand sich schon bei Vergil (georg. 4, 205) u. Statius (Theb. 8, 707).

b. Gloria u. das Streben, Gott zu gefallen. 1. Gloria martyrum. Die Christen stellten dem profanen Ruhm, den sie im Prinzip ablehnten, weil das Urteil der Menschen für sie wenig Wert hat, den Ruhm in den Augen Gottes gegenüber. Andauernd wird betont, daß allein das Urteil Gottes ewig u. unveränderlich ist. Nur der Ruhm, den der Mensch bei Gott erwirbt, hat für einen Christen Bedeutung. Das gilt zu allererst für die Märtyrer. Dadurch, daß sie alles verlieren, erwerben sie Ruhm bei Gott. Sie werden verglichen mit Gladiatoren, die in der Arena kämpfen. Gott ist der Kampfrichter, der die Sieger bekränzt (Tert. mart. 1, 2; 3, 4 [CCL 1, 3. 6]; scorp. 6, 4 [2, 1079]). Wenn Lucretia, Mucius u. Regulus bereit waren, soviel zu erdulden für ein wenig irdischen Ruhm, dann müssen die Christen sicher das Leiden gering achten im Vergleich mit der himmlischen G. Dieser Gebrauch von gloria hängt eng zusammen mit den Gedanken über das Martyrium. Der Akzent wird weniger auf das Zeugnis gelegt als auf die Nachfolge des Leidens Christi (Ignat. Rom. 4, 1; 7, 2; 8, 3; 6, 3; Trall. 4, 1), die Berühmtheit des Märtyrers (Mart. Polyc. 19), seinen Vorrang u. seine Krönung (Herm. sim. 8, 3, 6/8; vis. 3, 19). Im Westen wird diese Entwicklung verstärkt durch rigoristische Tendenzen u. Einflüsse aus der röm. Tradition; im Osten wird sie abgeschwächt, weil man der Innerlichkeit mehr Aufmerksamkeit schenkt. Klemens v. Alex. u. Origenes sehen im Martyrium mehr das reinigende u. versöhnende Opfer (H. v. Campenhausen, Die Idee des Martyriums [1936] 94f; N. Brox, Zeuge u. Märtyrer [1961] 175/92; Vermeulen, Development 55/64 mit Lit.). Der Martertod wurde betrachtet als Sieg, den man über den Feind errang, den Teufel, der sich in den Verfolgern inkarnierte (Tert. scorp. 12, 9 [CCL 2, 1093]). Auf diesem Wege übertrugen die Christen das alte Ruhmesideal in die christl. Gedankenwelt, wobei sie das Wort gloria zwar beibehielten, aber mit einem ganz anderen Inhalt. Diesen neuen Begriff kann man kaum biblisch nennen. Er enthält zwar einige biblische Elemente, liegt jedoch näher beim röm. Ruhmesbegriff als bei der biblischen Vorstellung von kāvôd. Er besitzt einige typisch röm. Züge: dieser christl. Ruhm ist eng verbunden mit dem Siegesgedanken, wird erworben durch echte Tugend, ist ein Charakteristikum des vir magnus, der sich durch auffallende Leistungen ausgezeichnet hat. Die Vorstellung von der G. martyrum ist auch eng verbunden mit dem militia-Gedanken. Um näher zu beleuchten, welche Stelle G. innerhalb der militia christiana einnahm, findet man eine Überfülle an Material in den Schriften Cyprians u. in den Märtyrerakten. Dort werden die Märtyrer beschrieben als Soldaten in einem geistlichen Kampf (Cypr. ep. 39, 3; 58, 3 [CSEL 3, 2, 583. 658]). Die Taufe ist ihr Soldateneid (Demetr. 26; laps. 7 [3, 1, 370.

241]). Die Kirche ist das Heerlager (ep. 10, 1 [3, 2, 490]). Christus ist der Feldherr oder Imperator (ep. 6, 1; 10, 3 [3, 2, 480. 492]). Auch die Bewaffnung wird zu einer ausgearbeiteten Bildsprache benutzt. Als nach der Verfolgung unter Decius viele Christen aus dem Gefängnis entlassen wurden, beschrieb Cyprian ihre Heimkehr als triumphalen Einzug ruhmreicher Truppen in Rom (laps. 2 [3, 1, 237]). Die Siegeszeichen werden zur Kirche gebracht, von wo die Märtyrer zum Kampf ausgezogen waren (ep. 54, 1 [3, 2, 621]). Die Wunden der Märtyrer werden ihre insignia, ihre Orden u. Ehrenzeichen genannt (Pass. Cypr. 15 [3, 3 CIX]). Geht es um einen einzelnen Märtyrer, werden die Bilder vornehmlich der Welt der Athleten u. Gladiatoren entlehnt, die ebenfalls um den Kranz u. die Siegespalme kämpfen. Cyprian gebraucht auch Ausdrücke wie dignitas, wodurch ein Vergleich mit der Stellung eines hohen Reichsbeamten suggeriert wird (ep. 37, 2; 54, 2 [3, 2, 577. 622]). Der Ruhm des Märtyrers strahlte über auf die Gemeinde, zu der er gehörte. Kehrte er lebend aus dem Gefängnis zurück, nahm er einen besonderen Platz inmitten der anderen Christen ein (B. Kötting, Die Stellung des Konfessors in der Alten Kirche: JbAC 19 [1976] 7/23). Daß ihm der Titel Dominus verliehen wurde, weist bereits auf eine ehrenvolle Stellung hin (E. L. Hummel, The concept of martyrdom according to St. Cyprian of Carthage [Washington 1946] 155; H. Janssen, Kultur u. Sprache [Nijmegen 1938] 198). Eine besondere Macht wurde dem Gebet des Märtyrers zugeschrieben, sogar schon vor seinem Tod, besonders wenn er sich zugunsten von ‚Gefallenen‘ verwandte. In Karthago u. anderen Orten führte dies zu Mißbräuchen, indem den Abgefallenen libelli pacis ohne jeden Unterschied ausgehändigt wurden. Die eigentliche Belohnung des Märtyrers für sein Leiden u. seinen Sieg auf Erden wird bestehen in ewiger Seligkeit u. einer gegenüber anderen bevorzugten Stellung mit unvergänglicher Ehre u. Herrlichkeit im Himmel, gleich nach seinem Tod (Cypr. unit. eccl. 14; ep. 15, 17. 20; 58, 3). Himmlische Herrlichkeit bezeichnet für den Christen nicht nur Ansehen u. Ruhm, sondern auch Unsterblichkeit, Verherrlichung des Leibes u. Anschauung Gottes. Doch nimmt der Ruhm dabei einen besonderen Platz ein: es ist der Ruhm in den Augen Gottes, der Engel u. der anderen Heiligen. Erst dort ist wahrer Ruhm zu finden, weil jede Täuschung ausgeschlossen ist. In Analogie zu den amici Imperatoris werden die Märtyrer amici Dei genannt (Cypr. ep. 58, 10 [CSEL 3, 2, 665]).

2. Gloria virtutis. Wurde der höchste Ruhm für die Märtyrer reserviert, so strebten doch auf einem tieferen Niveau alle Christen nach Ruhm bei Gott. Sie zogen zwar in einem langsameren Tempo auf diesem Weg, aber sie hatten doch auch oft heftige Gefechte zu bestehen, so daß die Metaphern aus dem Bereich des Militärs u. des Wettkampfs ebenfalls auf die Übung der Tugend im allgemeinen anwendbar waren (Cypr. hab. virg. 21 [3, 1, 202]). Doch gibt es bestimmte Gruppen von Gläubigen, die sich auf die eine oder andere Weise auszeichnen, wie die der Jungfrauen u. Asketen, die ihre Leidenschaften durch strenge Selbstbeherrschung besiegt haben. Dadurch verdienen sie die Gunst Gottes u. werden gleichzeitig wegen ihrer außerordentlichen Leistungen bewundernswürdig in den Augen ihrer Mitchristen; sie nehmen in gewissem Sinne den Zustand der Seligen im Himmel vorweg: gloria virginitatis (Cypr. mort. 26 [3, 1, 313]).

3. Gloriosissimus. Gloriosus u. gloriosissimus sind feste Epitheta der Märtyrer. Ihre Sonderstellung in der christl. Gemeinde brachte verschiedene Privilegien mit sich. So trugen sie den Titel Dominus. Auch die beiden oben genannten Epitheta bekamen immer mehr den Charakter eines Titels, was auch für inlustris, beatus u. beatissimus gilt. Im J. 250, zu einer Zeit also, da er wegen der Verfolgungen außerhalb Karthagos weilte u. so die G. exilii besaß, wird Cyprian von Novatianus als ‚beatissime et gloriosissime papa‘ angesprochen (Cypr. ep. 30, 8 [3, 2, 556]). Dieselbe Erklärung muß man für Papst Silvester annehmen, der iJ. 314 von der Synode v. Arles ebenso tituliert wurde (CCL 148, 4). Auch später noch ist dies ebenso in Geltung, als nämlich Athanasius in einem Brief vJ. 355 diesen Titel als Märtyrer der Rechtgläubigkeit erhielt (Potam. ep. ad Athan.: PL 8, 1416C). Im profanen Latein war gloriosissimus ein gebräuchlicher Titel für den hohen Adel, der sehr häufig vorkommt (Th. Klauser, Der Ursprung der bischöflichen Insignien u. Ehrenrechte = Bonner Akad. Reden 1 [1949] 13 bzw. ders., Ges. Arbeiten [1974] 199; Vermeulen, Development 104/8; vgl. jetzt E. Jerg, Vir venerabilis = WienBeitrTheol 26 [1970] bes. 39/45. 119/22).

c. Gloria hominis in streng biblischem Sinn. G. wird auch oft gebraucht als Bezeichnung für das künftige Leben des Menschen. Es enthält dann gewiß biblische Elemente, vor allem, wenn es in einem biblischen Zusammenhang steht. Aber auch in solchen Fällen wird die Bedeutung Ruhm u. Ehre fast immer mitgedacht. Die normale Bezeichnung für das Jenseits war zu damaliger Zeit refrigerium (B. Botte-Ch. Mohrmann, L'ordinaire de la messe [Paris 1953] 123/32). G. wird in dieser Bedeutung vorzugsweise reserviert für Märtyrer u. Jungfrauen, zB. bei Tertullian. Bei Cyprian kommt G. in streng biblischem Sinn alles in allem nicht vor.

d. Gloria Dei. Wenn die G. Dei zur Sprache kommt, fällt auf, daß sie oft in Verbindung gebracht wird mit der G. martyrum. Auch hier tritt die Bedeutung Ehre u. Ruhm wieder in Erscheinung. Es ist letztlich die G. Dei, um die es im Kampf der Märtyrer u. im Leben aller Christen geht (Tert. fug. 1, 5 [CCL 2, 1136]). Alle Siege, die dabei errungen werden, gehen auf seinen Namen. Man stellt also eine deutliche Parallele zwischen der Deutung der G. hominum u. der G. Dei fest. Dabei darf man nicht vergessen, daß auch in der Schrift G. Dei sehr oft mit ‚Ehre Gottes' übersetzt werden muß. Gewiß ist auch von Anfang an G. Dei im Sinne von Gottes strahlender Herrlichkeit, in typisch biblischem Sinn, gebraucht, besonders im Anschluß an die Theophanien in der Schrift (Tert. adv. Marc. 4, 22, 2f. 15; scorp. 12, 1 [CCL 1, 601. 604; 2, 1092]). Die Zahl der Beispiele bleibt jedoch beschränkt. Es ist merkwürdig, daß diese Bedeutung bei Cyprian, für den der christl. Ruhmesbegriff so lebendig war, überhaupt nicht vorkommt.

III. Die Periode nach Konstantin. a. Gloria u. das Streben, den Menschen zu gefallen. 1. Allgemein. Die Haltung der Christen dem Ruhm gegenüber wird nun positiver. Durch eine umfassende Teilnahme am gesellschaftlichen Leben begegnen sie häufiger der Bedeutung des Ruhmes in der Gesellschaft. Ambrosius verwirft zwar die unbeherrschte Ruhmsucht, kommt aber auf die alte Vorstellung von Ruhm zurück, die Selbstbeherrschung u. Unterordnung unter die Interessen des Staates einschließt. Diesen Ruhm legt er dem Kaiser u. den Helden des AT, den Patriarchen u. Königen, bei (Abr. 2, 8, 47 [CSEL 32, 1, 600]; off. 1, 35, 177). Neben den bona animae u. den bona corporis unterscheidet er eine dritte Gruppe, bona quae accidunt, wozu er außer Macht, Reichtum, Vaterland u. Freunden auch den Ruhm rechnet (Abr. 2, 6, 33 [32, 1, 590]). G. ist nicht ein absolutes bonum, sondern ein bonum nur insofern, als es dazu dient, absolute Werte zu schützen (Noe 2, 3 [32, 1, 447]). Profaner Ruhm hat folglich nur einen relativen Wert, den man allerdings nicht unterschätzen darf (in Lc. 6, 8 [32, 4, 234]). Auch Augustinus stellt mehrfach Erwägungen an über die hominum laus quod est vana gloria (in Ps. 118 serm. 29, 1 [CCL 40, 1764]). Das Wesen des weltlichen Ruhmes sieht er in der Meinung, die andere über jemanden haben (civ. D. 5, 12; in Joh. 100, 1 [47, 143; 36, 588]). Die Meinung anderer hält er für ziemlich belanglos, weil es allein ankommt auf das tatsächliche Verhalten des Menschen u. den inneren Wert seiner Taten (civ. D. 5, 12 [47, 145]). Aber er erkennt doch den Wert des Ruhms für das Leben u. die Gesellschaft an. Es gibt einen wahren Ruhm, wenn er auch weltlich ist. Er gründet sich auf das Urteil der boni oder bene iudicantes oder der pauci iusti atque sapientes (civ. D. 5, 19 [47, 154/6]; c. Faust. 22, 56f [CSEL 25, 1, 652f]). Aber auch die G. popularis kann wertvoll sein, wenn schon nicht für den Gelobten, so doch für die, welche einen großen u. weisen Mann loben (in Joh. 100, 1 [CCL 36, 588]; ep. 231, 4 [CSEL 57, 506]). Es ist auch nützlich, den Ruhm weiser Männer zu verbreiten, die sich für ein kontemplatives Leben zurückgezogen haben.

2. Einfluß der Philosophie. Hadot, Courcelle u. andere haben deutlich dargelegt, daß bei den christl. Schriftstellern nach 313 der Einfluß des Mittel- u. Neuplatonismus sehr bedeutsam ist, vor allem für den grundlegenden Teil ihrer Theologie. Was jedoch die Ethik betrifft, dringt selbst bei den am meisten platonisierenden Autoren der Einfluß der Stoa durch (Spanneut aO. [s. o. Sp. 211] 266). Das ist bei Ambrosius deutlich erkennbar u. gilt auch in gewissem Maße für Augustinus. Entsprechend findet man auch in dieser Periode bei den christl. Schriftstellern oft den Vorwurf der Ruhmsucht der Philosophen. Ambrosius richtet den Vorwurf übertriebenen Ehrgeizes auch an die Adresse von Platon (in Ps. 118 expos. 16, 11, 1 [CSEL 62, 357]; incarn. 4, 31; paenit. 2, 5, 32 [PL 16, 826. 505]), meist jedoch spricht er über die sapientes saeculi oder die dialectici, u. seine Kritik gilt vor allem ihrer Rhetorik u. ihrem

leeren Wortschwall. Denselben Vorwurf findet man bei Augustinus (L. J. Elferink, Het oordeel van den kerkvader Augustinus over de Romeinsche oudheid [Pretoria 1942] 34), der auch auf das exzentrische Benehmen bestimmter Philosophen hinweist (civ. D. 8, 1; 18, 24 [CCL 47, 216; 48, 616). Der Ruhm eines skeptischen Philosophen wächst, wie er sagt, proportional zu seiner Skepsis (c. acad. 3, 7, 16/8, 17 [CSEL 63, 58f]). Äußerungen solcher Art spiegeln die allgemeine Geringschätzung wider, die die Christen, in Ost u. West, den Philosophen gegenüber empfanden (Cochrane aO. [s. o. Sp. 209] 489). Diese Antipathie war wahrscheinlich mit ein Grund für Regierungsmaßnahmen wie das Edikt von 369, worin bestimmt wurde, daß umherwandernde Sophisten u. Leute, die ohne jede Legitimation das Gebaren u. die Kleidung von Philosophen angenommen hatten, aufgegriffen u. an ihren Herkunftsort zurückgebracht werden mußten (Cochrane aO. 309). Augustinus hegt gewiß eine große Bewunderung für Platon u. dessen Anhänger u. erkennt ihren großen Ruhm an, öfter aber identifiziert er Philosophie mit intellektuellem Eigendünkel, der ein Hindernis für den Glauben sei (civ. D. 8, 4. 6; 1, 36; 18, 2 [CCL 47, 219/23. 34; 48, 594]). Auch nichtorthodoxen christl. Schriftstellern wird der Vorwurf gemacht, sie vertrauten allein auf ihre eigene Einsicht, seien aus auf neue Ideen u. versuchten so, Popularität zu gewinnen. Ein Beispiel dafür sind die Pelagianer mit ihrer Lehre vom freien Willen (util. cred. 1, 1; c. Pelag. 4, 12, 34 [CSEL 25, 1, 1; 60, 570]).

3. Einflüsse der Tradition. Als typischer Römer u. Sohn eines Offiziers konnte Ambrosius nicht anders von soldatischem Ruhm sprechen als von einer Tugend, deren bedeutendstes Merkmal die Todesverachtung war (off. 3, 3, 23). Er lobt den, der sich den Interessen der Gemeinschaft geweiht, die Zuneigung des Volkes erworben u. den Ruhm seiner Stadt vergrößert hat (Cain et Ab. 2, 3, 12 [CSEL 32, 1, 389]). Dieselben Gedanken findet man bei Leo d. Gr. u. Augustinus (Vermeulen, G. 43/53). Augustinus spricht darüber in einem Brief an Darius, worin er zugleich zeigt, daß er Friedensbemühungen den Vorzug gibt vor militärischen Aktionen. Der Ruhm, der durch Arbeit für den Frieden erworben wird, ist größer (ep. 229, 2 [CSEL 57, 497f]). Die Bewunderung für das alte Rom bleibt auch in dieser Periode lebendig. Wenn Augustinus auch Kritik übt an Gestalten wie Iunius Brutus u. Regulus, u. wenn er auch nicht jede glorreiche Tat der röm. Geschichte anerkennt, hegt er doch aufrichtige Bewunderung für den Aufbau des röm. Imperiums u. die große Literatur Roms. Cato u. viele andere werden von ihm gelobt als Vorbilder wirklich ruhmreicher Männer, die Ehre erlangten durch Taten von wahrer Tugend (civ. D. 3, 10/8; 5, 12f).

4. Der Kaiser. Ihm kommt in erster Linie Ruhm zu. Seine Titel sind principum gloriosissime u. gloria tua, neben anderen wie clementia tua. Sein Mut u. sein strategisches Geschick garantieren den Frieden u. die Sicherheit des röm. Reiches (Ambros. Iac. 2, 6, 29 [CSEL 32, 2, 49]). In der Rede auf den Tod des Kaisers Theodosius verherrlicht Ambrosius dessen Person u. ruhmreiche Taten. Dabei erwähnt er besonders die Milderung der Steuergesetzgebung, die lex indulgentiae (obit. Theod. 5). Auch spricht er dort von den Siegen, die sein Glaube errungen hat. Bei diesem letzteren geht es nicht nur um profanen, sondern eher um christl. Ruhm. Als Vorbild eines christl. Fürsten wird oft König David dargestellt.

b. Gloria als der Ruhm, Gott zu gefallen. 1. Gloria martyrum. Im 4. u. 5. Jh. blüht der Märtyrerkult stark auf. Der Gedanke, daß der Märtyrer seine Gebeine hinterläßt wie eine Trophäe, trägt Früchte (Ambros. ep. 22, 4 [PL 16, 1020f]). Die Märtyrergräber ziehen Pilger aus allen Teilen der Welt an. Prudentius erzählt im Peristephanon nicht nur die Leiden der Märtyrer, sondern auch die Wunder, die an ihren Gräbern geschehen sind. Der Ruhm der Märtyrer wird mitbestimmt durch die Massen, die ihr Grab besuchen. Etwa um 400 kommt ein neuer Aspekt auf: das Motiv der Überwindung des Heidentums. Die Märtyrer haben ihren Ruhm nicht nur erworben durch einen Triumph über den amor vitae u. den timor mortis (Aug. serm. Frangipane 6, 1), sondern auch durch den Sieg ihres Zeugnisses über die Geister der Heiden (Aug. serm. Denis 24, 9; c. Faust. 22, 76 [CSEL 25, 1, 676]). Ihr Ruhm findet seinen Ausdruck in der Ausbreitung der Kirche (Aug. serm. 40, 1 [PL 38, 454]). Sie werden zugelassen zur Freundschaft mit Gott (Aug. conf. 8, 6, 15). Sie werden willkommen geheißen als Triumphatoren. Sie werden zusammen mit Christus herrschen u. beim letzten Gericht Mitrichter sein (Aug. ep. 157, 4, 36

[CSEL 44, 483]; Hummel aO. [s. o. Sp. 213] 161). Auch bei Novatian, Hieronymus u. Leo d. Gr. findet man diese Gedanken (Vermeulen, Development 53/91).

2. Gloria virtutis. Ambrosius nennt die G. virginitatis (ep. 63, 10 [PL 16, 1192]; spir. 3, 6, 42 [CSEL 79, 166f]). Daneben werden erwähnt die G. praedicationis u. die G. episcopatus derer, die sich um die Kirche verdient machen (Ambros. sacr. 1, 2, 7; Aug. en. in Ps. 44, 22; c. Iul. 3, 17, 32). Sicher muß auch hier der Kaiser genannt werden, den Ambrosius anspricht als principum gloriosissime (ep. 1, 10 [PL 16, 879]). Sein Ruhm ist nicht rein profaner Art, sondern hat deutlich einen christl. Charakter. (Vor allem Ambrosius bemüht sich sehr, den kaiserlichen Funktionen u. Titeln einen christl. Inhalt zu geben; F. H. Dudden, The life and times of St. Ambrose 2 [Oxford 1935] 539/41.) Unter den Städten ist es besonders Rom, das ewigen u. universalen Ruhm erworben hat, einen Ruhm, der nicht militärischer Größe verdankt wird, sondern der Predigt der Apostel Petrus u. Paulus (Leo M. serm. 82, 1 [PL 54, 422]).

c. Gloria hominis in streng biblischem Sinn. In der Epoche nach 313 tritt diese Bedeutung immer mehr in den Vordergrund. Manchmal betrifft es die G. hominis in diesem Leben, die vor allem darin besteht, daß unser Sein u. Handeln eine Widerspiegelung der paterna substantia u. der divina operatio bilden, daß der Mensch also teilnimmt an der G. Dei (Ambros. hexaem. 6, 7, 42 [CSEL 32, 1, 234]). Meistens aber betrifft es die G. futura. Damit meinen die christl. Autoren nicht einfach das Jenseits, sondern speziell den Zustand, der auf den Tag des Gerichtes u. der Auferstehung des Fleisches folgt. Dann werden die Gerechten eingehen in die G. regni caelestis (P. Couvée, Vita beata en vita aeterna, Diss. Utrecht [Baarn 1947]). Die Gedanken des Ruhmes u. des Sieges bleiben immer mehr oder weniger verbunden mit dieser endgültigen Vollendung der G. des Menschen. Aber im 4. Jh. treten andere Einflüsse hervor, die vielleicht mehr Bedeutung erlangen. Die tiefere theologische Durchdringung der Schrift u. zugleich der Neuplatonismus sind die Ursache, daß in den Vorstellungen von der ewigen Seligkeit die visio beatifica u. die Verklärung der Seligen in der Herrlichkeit Gottes einen wesentlichen Platz einnehmen (Plotin. enn. 1, 6, 7); Cumont hat bereits hingewiesen auf den Einfluß des plotinischen Intellektualismus in dieser Hinsicht (Lux perpetua [Paris 1949] 433). P. Courcelle hat diesen Einfluß detaillierter bei Ambrosius nachgewiesen (Recherches sur les Confessions de Saint Augustin [Paris 1950] 107/12 [dazu W. Theiler: Gnomon 25 (1953) 113/22]; P. Courcelle, Plotin et Saint Ambroise: RevPhilol 24 [1950] 29/56; P. Henry, Plotin et l'occident [Louvain 1934]; W. Theiler, Porphyrios u. Augustin [1933]). Für Augustinus gilt das wahrscheinlich weniger als für Ambrosius. Die altchristl. Auffassung vom Jenseits umfaßt neben den wesentlichen Elementen aus der Bibel mit ihnen verwoben arkadische Motive wie zB. quies u. refrigerium, stoische Züge wie vita beata u. tranquillitas animi, u. eine Anzahl von Faktoren, die mit gloria bezeichnet werden können. Dazu gehören die Gedanken von Ruhm u. Sieg, aber auch Lichtmotive u. schließlich die visio beatifica, die zugleich eine Verklärung der Seligen beinhaltet u. die darum eng verbunden ist mit der bereits genannten Lichtmystik. Da sowohl in den biblischen wie in den profanen Vorstellungen vom Jenseits Lichtmotive eine große Rolle spielen, ist es oft schwer, die Einflüsse zu unterscheiden.

d. Gloria Dei. 1. Gloria Dei – gloria martyrum. Den Gedanken, daß der Sieg u. der Ruhm des Märtyrers zugleich der Ruhm Gottes ist, findet man auch bei Augustinus (en. in Ps. 40, 1 [CCL 38, 447f]). Dasselbe gilt für den vollkommenen Sieg des Christentums über das Heidentum u. die Verbreitung der Kirche über das ganze röm. Reich.

2. Gloria Dei in streng biblischem Sinn. Diese Bedeutung ist bei Hilarius v. Poitiers schon ziemlich normal (in Ps. 56, 6; 62, 3 [CSEL 22, 172. 219]; Meershoek 113). Bei den übrigen Autoren des 4. u. 5. Jh. findet man dafür zahlreiche Beispiele (Vermeulen, Development 134/220).

3. Natura divina. Das Wesen Gottes ist im 4. Jh. nicht nur Gegenstand der Anbetung u. erhabener Spekulation, sondern auch heftiger theologischer Auseinandersetzung. Die Diskussionen betrafen die Lehre von der Trinität u. die Christologie. Dabei wurden natürlich viele Schriftstellen als Argumente verwendet, unter ihnen auch zahlreiche, in denen Ausdrücke wie gloria, claritas oder maiestas Dei vorkommen, zB. splendor paternae gloriae. In diesen Erörterungen bekommt gloria praktisch den Inhalt divinitas, Göttlichkeit oder göttliche Natur (Ambros. incarn. 10, 110

[CSEL 79, 277]; parad. 1, 6 [32, 1, 267]; in Ps. 47, 18 [64, 358]). In theologischen Schriften kommt diese Bedeutung schon früher vor, etwa bei Hilarius v. Poitiers (trin. 9, 38. 42 [PL 10, 310. 315]). Dabei gehen das typisch biblische Kolorit dieses Wortes, das visuelle Element u. der epiphanische Charakter zum großen Teil verloren. Meershoek hat darauf hingewiesen, daß diese Bedeutung auch bei δόξα vorkommt (zB. Sever. Gabal. in Eph. 1, 17 [K. Staab, Pauluskommentare aus der griech. Kirche (1933) 306]).

4. Claritas. Im 4. Jh. wird im Gottesbegriff das Lichtmotiv stark betont. Dies läßt sich zum Teil erklären durch ein tieferes Eindringen in die biblische Gedankenwelt, doch sind noch mehr Faktoren wirksam. Die neuplatonische Lichtmystik wurde oben (Sp. 220) bereits genannt, wenn man auch ihren Einfluß nicht überschätzen darf (Courcelle, Recherches aO. 114; ders., Plotin aO. 38). Im allgemeinen ist das 4. Jh. gekennzeichnet durch eine große Empfänglichkeit für Lichtsymbolik, sowohl bei Heiden wie bei Christen. Das ergibt sich aus der Blüte des Sonnenkultes u. der Haltung, die die Christen ihm gegenüber einnahmen, indem sie Christus als die wahre Sonne dem heidn. Sonnengott entgegensetzten (F. J. Dölger, Sol salutis[3] [1972]; ders., Die Sonne der Gerechtigkeit u. der Schwarze[2] [1971]). In dieser Zeit hat das Weihnachtsfest seinen Platz erworben zwischen den anderen christl. Festtagen. Ferner kann man hier noch den Einfluß griechischer christlicher Schriftsteller nennen, vor allem des Origenes, aber auch die Hermetik u. den Manichäismus (Aug. in Joh. 34, 2 [CCL 36, 311]). In diesem Jh. ist Christus nicht mehr primär der Imperator, der die Märtyrer krönt, sondern vor allem das ewige Licht, sowohl weil er von Ewigkeit her die G. divina besitzt, als auch weil er sein Licht in die Finsternis scheinen ließ, die Blindheit des Menschen heilte u. ihn zum Teilhaber an seiner eigenen Herrlichkeit machte. Er ist der Sol iustitiae, der Licht, Leben u. Weisheit schenkt. Hierzu sei noch angemerkt, daß die christl. Autoren dem Wort claritas den Vorzug geben, während die heidn. Schriftsteller für das Licht der Gottheit das Wort lux bevorzugen. G. hat eine breitere Bedeutung als nur Licht, wenn es diese auch einschließt.

IV. Die altchristl. Kunst. In der altchristl. Kunst wird die Teilnahme an der G. Dei oder G. Christi, besonders bei den Märtyrern, durch den Kranz ausgedrückt (Vermeulen, Development 91/6; K. Baus, Der Kranz in Antike u. Christentum [1940] 143/230: Der Siegeskranz; zur Darbringung des Kranzes vgl. *Aurum coronarium), später auch durch den Nimbus (A. Krücke, Der Nimbus u. verwandte Attribute in der frühchristl. Kunst [1905]; K. Keyßner, Art. Nimbus: PW 17, 1 [1936] 623f; H. Leclercq, Art. Nimbe: DACL 12, 1272/312).

V. Liturgische Texte. Viele Aspekte des altchristl. G.begriffes sind bis heute erhalten geblieben in den Texten der röm. Liturgie (ausführlich behandelt bei Steinheimer, der freilich den Veränderungen des Begriffs im Lauf der Jh. wenig Aufmerksamkeit schenkt; knapper: Vermeulen, G.). Die Gottesvorstellung der röm. Liturgie wird stark beherrscht vom Begriff der G. Dei u. allen damit verbundenen Bibeltexten des AT u. NT. Doch sind auch Ruhmes- u. Siegesmotive eingedrungen (vgl. die Antiphon ‚O rex gloriae' [R. J. Hesbert, Corpus antiphonalium officii 3 (Roma 1968) 376 nr. 4079]). Die Weihnachtsliturgie bietet Beispiele der Lichtsymbolik, die sich mit der Christusvorstellung verbunden hat. ZB. enthält die Praefatio I de nativitate Domini (= Sacr. Hadr. nr. 51 [103 Deshusses]; vgl. G. Francesconi, Per una lettura teologico-liturgica dei prefazi di Avvento-Natale-Epifania del Messale Romano: RivLiturg 59 [1972] 637/9) eine Erinnerung an die Wintersonnenwende: nova lux claritatis infulsit. Der Bedeutung von gloria als natura divina begegnet man zB. in der Präfation des Dreifaltigkeitsfestes (= Sacr. Gelas. Vet. nr. 680 [105 Mohlberg] = Sacr. Hadr. Suppl. nr. 1621 [534 Deshusses]; vgl. J. A. Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet[2] [1962] IX*): quod enim de tua gloria revelante te credimus, hoc de filio tuo, hoc de spiritu sancto sine discretione (bzw. differentia discretionis) sentimus. Ebenfalls findet man in den liturgischen Texten die biblischen u. altchristl. Aspekte des Begriffes G., soweit er sich auf den Menschen bezieht (für die biblischen Motive s. Steinheimer 38/44). Zahlreiche Texte, die die G. martyrum u. die militia Christi betreffen, sind in den Gottesdienstformularen für Messe u. Stundengebet an den Märtyrerfesten u. -gedenktagen enthalten. Die G. virginitatis erscheint in der Praefatio I de beata Maria virgine (= Sacr. Hadr. Suppl. nr. 1652 [544 D.]; vgl. B. Capelle, Travaux liturgiques 3 [Louvain 1967]

305/15) u. im Commune virginum (Messe ‚Deus meus', alia oratio), wobei in der Collecta ‚Deus, qui inter cetera potentiae tuae miracula' (Sacr. Hadr. nr. 128. 674 [125. 266 D.]; zur späteren Verwendung der aus dem jetzigen Missale Romanum ausgeschiedenen Oration vgl. P. Bruylants, Les oraisons du Missel Romain 2 [Louvain 1952] 102f nr. 376) auch die Verwunderung darüber zum Ausdruck kommt, daß es eine virtus auf Seiten der Frau gibt. – Eine Besonderheit nicht so sehr des liturgischen als vielmehr des kirchlichen Lateins ist, daß gloria an einigen Stellen nach Analogie von (ὀρθὴ) δόξα in der Bedeutung fides gebraucht wird (Isid. orig. 7, 14, 5 [vir rectae gloriae]; vgl. U. Knoche, Art. Gloria: ThesLL 6, 2 [1934] 2086, 59/72). – Für die byzantinische u. die orientalischen Liturgien fehlen noch vergleichbar umfassende Untersuchungen. Zu Gebrauch u. Bedeutung von δόξα u. δοξάζειν in den griech. Hochgebeten s. R. J. Ledogar, Acknowledgement. Praiseverbs in the early greek anaphora (Roma 1968) 14/28. 43/59. 161f. – Als gesonderte Kategorien müssen die *Akklamationen u. *Doxologien genannt werden, in denen gloria das tragende Wort ist. Zur Akklamation mit δόξα u. G. s. Th. Klauser: o. Bd. 1, 228. Lc. 2, 14 wird, zT. mehrfach wiederholt u. erweitert, beliebter Eröffnungsruf gottesdienstlicher Feier (J. Mateos, Quelques problèmes de l'orthros byzantin: ProcheOrChr 11 [1961] 24f; ders., Le ‚G. in excelsis' au début des offices maronites: OrSyr 12 [1967] 117/21). Die auf dem lukanischen Vers aufbauende ‚große Doxologie' (G. in excelsis) gehört zu den ältesten u. weit verbreiteten Hymnen der christl. Liturgie (Steinheimer 53/9; J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia[5] 1 [Wien 1962] 446/61; B. Botte, L'hymnographie en orient et occident: Bull. du Comité des Études 5 [1961] 6/10; J. Mateos, Les matines chaldéennes, maronites et syriennes: OrChristPer 26 [1960] 59/65; ders., Problèmes aO. 32/4; H. Leeb, Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem [Wien 1970] 185/7; H. Quecke, Untersuchungen zum koptischen Stundengebet [Louvain 1970] 274/99. Neuentdeckte Textzeugen: PBerol. 17449 [4./5. Jh.] u. 364 [5./6. Jh.] [K. Treu: ArchPapForsch 21 (1971) 75/8; 24/5 (1976) 114/7]; griech.-koptischer Kodex [5. Jh.] der Scheide-Library, Princeton [B. M. Metzger: NovTest Suppl. 44 (1976) 301/12]). Der Begriff G. (bzw. seine Synonyma in den anderen Sprachen) hat in diesen Akklamationen u. Doxologien fast immer eine zweifache Bedeutung: die Herrlichkeit u. Majestät Gottes, die der Mensch anerkennt, u. daneben die Ehre u. das Lob, die Gott zukommen. Oft haben die Doxologien indikativischen, gelegentlich aber auch unverkennbar konjunktivischen Charakter (Jungmann, Stellung aO. 165f; A. Stuiber, Art. Doxologie: o. Bd. 4, 125). Besondere Bedeutung erlangte die schon früh gebets- u. gesangsabschließend verwandte ‚kleine Doxologie' (G. patri), weil im Verlauf u. Gefolge der arianischen Streitigkeiten ihre verschiedenen überkommenen bzw. neu entstehenden Ausformungen den Charakter rivalisierender trinitarischer Bekenntnisformeln annahmen (s. Jungmann, Stellung aO. 153/68; Stuiber aO. 221/5). So gewinnt gloria hier die theologische Bedeutung von natura divina. Entsprechend wird der dem Abendland eigentümliche (jedoch mit gleichwertigen Entsprechungen im Osten) Nachsatz ‚sicut erat in principio' als Bekenntnis der Ewigkeit des Sohnes gegen die Arianer gedeutet (Conc. Vasense a. 529 cn. 5 [CCL 148A, 80]; Jungmann, Missarum Sollemnia aO. 1, 423). – E. Kasch, Das liturgische Vokabular der frühen lat. Mönchsregeln (1974) 110f; M. P. Ellebracht, Remarks on the vocabulary of the ancient orations in the Missale Romanum (Nijmegen 1963) 32/5.

Flavius Blondus, Roma triumphans (Basel 1531). – B. Botte, La gloire du Christ dans l'évangile de s. Jean: QuestLitPar 12 (1927) 65/76. – P. Boyancé, Étude sur le songe de Scipion (Limoges 1936) 147/71. – L. H. Brokkington, The greek translator of Isaiah and his interest in δόξα: VetTest 1 (1951) 23/32. – M. Durry, De Gloria: RevÉtLat 29 (1951) 82/4. – A. von Gall, Die Herrlichkeit Gottes (1900). – M. Greindl, Κλέος, κῦδος, εὖχος, τιμή, φάτις, δόξα. Eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung des epischen u. lyrischen Sprachgebrauches, Diss. München (1938). – E. F. Harrison, The use of doxa in greek literature with special reference to the New Testament: Microfilm Abstracts 11, 4 (Ann Arbor 1951) 1027. – G. Kittel, Art. δοκέω, δόξα, δοξάζω, συνδοξάζω, ἔνδοξος, ἐνδοξάζω, παράδοξος: ThWbNT 2 (1935) 235/40. 245/58. – H. Kittel, Die Herrlichkeit Gottes (1934). – U. Knoche, Der röm. Ruhmesgedanke: Philol 89 (1934) 102/24 = Vom Selbstverständnis der Römer (1962) 13/30 bzw.: H. Oppermann (Hrsg.), Röm. Wertbegriffe = WdF 34 [1967] 420/45; Magnitudo animi = Philol Suppl. 27, 3 (1935) = Vom Selbstverständ-

nis der Römer aO. 31/98. – A. D. Leeman, Gloria. Cicero's waardering van de roem en haar achtergrond in de hellenistische wijsbegeerte en de romeinse samenleving (Rotterdam 1949); Seneca and Posidonius. A philosophical commentary on Sen. ep. 102, 3/19: Mnemos 4. Ser. 5 (1952) 57/79. – G. Q. A. Meershoek, Le latin biblique d'après saint Jérôme. Aspects linguistiques de la rencontre entre la Bible et le monde classique (Nijmegen 1966) 86/113. – Ch. Mohrmann, Études sur le latin des chrétiens 1[2] (Roma 1961) 277/86; Note sur doxa: Sprachgeschichte u. Wortbedeutung, Festschr. A. Debrunner (Bern 1954) 321/8. – E. Owen, Doxa and cognate words: JournTheolStud 33 (1932) 132/9. – G. v. Rad, Art. δόξα C. kāvôd im AT: ThWbNT 2 (1935) 240/5. – H. Rech, Mos maiorum. Wesen u. Wirkung der Tradition in Rom, Diss. Marburg (1936) 29/40. – H. Rheinfelder, Gloria: Festgabe K. Vossler (1932) 46/55. – H. Schlier, Doxa bei Paulus als heilsgeschichtlicher Begriff: AnalBibl 17 (1963) 31/43. – J. Schneider, Doxa (1932). – B. Stein, Der Begriff Kebod Jahweh u. seine Bedeutung für die atl. Gotteserkenntnis (1939). – M. Steinheimer, Die δόξα τοῦ Θεοῦ in der röm. Liturgie (1951). – G. Steinkopf, Untersuchungen zur Geschichte des Ruhmes bei den Griechen, Diss. Halle (1937). – L. Turrado, Doxa en el Evangelio de S. Juan según S. Cirilo de Alejandría, Diss. Roma (1939). – W. Venske, Plato u. der Ruhm (1938). – A. J. Vermeulen, The semantic development of Gloria in early Christian latin (Nijmegen 1956); Gloria I. Gloria en verwante begrippen in de texten der Romeinse Liturgie: NedKathStemmen 53 (1957) 321/7; Le développement sémasiologique d'ἐπιφάνεια et la fête de l'Épiphanie: Graecitas et latinitas christianorum primaeva Suppl. 1 (Nijmegen 1964) 9/44. – R. Weber, Le psautier romain et les autres anciens psautiers latins (Città del Vaticano 1953).

A. J. Vermeulen (Übers. Alois Kehl).

Glossolalie.

A. Terminologie u. Phänomen. I. Terminologie. G. bezeichnet das in 1 Cor. 12/4 γλῶσσαι (ebd. 13, 8; 14, 22) u. γένη γλωσσῶν (ebd. 12, 10. 28) genannte Charisma. Seine Ausübung wird als λαλεῖν γλώσσῃ (ebd. 14, 2. 4. 13. 27; 14, 14: προσεύχεσθαι γλώσσῃ) bzw. ἐν γλώσσῃ (ebd. 14, 19) oder γλώσσαις (ebd. 13, 1; 14, 5f. 18. 23. 39; vgl. Act. 10, 46; 19, 6) charakterisiert. Im Zusammenhang mit diesem festen Sprachgebrauch stehen ferner λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις (Act. 2, 4) u. λαλεῖν γλώσσαις καιναῖς (Mc. 16, 17). Der einzelne glossolalische Beitrag zum Gottesdienst heißt γλῶσσα (1 Cor. 14, 26). Im Deutschen werden zur Bezeichnung des Charismas außer ‚G.' oder ‚Glossenreden' (Behm 721) die Ausdrücke ‚Zungenreden' (mißverständlich; in älterer exegetischer Literatur u. Bibelübersetzungen; zur Deutungsgeschichte von γλῶσσα s. Mosiman 21/37; Lombard, De la G. 158/65) u. ‚Sprachengabe' verwendet (zur sprachlichen Ableitung von λαλεῖν γλώσσῃ usw. s. u. Sp. 230f. 236). In der neueren Literatur hat sich der nach dem ntl. Sprachgebrauch gebildete Terminus ‚G.' zur Kennzeichnung ekstatischen u. unverständlichen Redens in christlichen Gruppen der Neuzeit, vor allem in der Pfingstbewegung (Mosiman 64/86. 124/30; O. Pfister, Die psychologische Enträtselung der religiösen G. u. der automatischen Kryptographie: Jb. f. psychoanal. u. psychopathol. Forschung 3 [1912] 427/66. 730/94; W. J. Hollenweger, Funktionen der ekstatischen Frömmigkeit der Pfingstbewegung: Th. Spoerri [Hrsg.], Beiträge zur Ekstase = Bibliotheca Psychiatrica

et Neurologica 134 [Basel 1968] 53/72; L. M. Vivier, The glossolalic and his personality: ebd. 153/75; F. D. Goodman, Speaking in tongues. A cross cultural study of glossolalia [Chicago-London 1972]) u. eines breiten, unterschiedlich definierten (ebd. XV) Feldes unverständlichen Redens bei seelischen Ausnahmezuständen (O. Pfister aO. 782; Th. Spoerri, Ekstatische Rede u. G.: Spoerri aO. 137/52) eingebürgert.

II. Phänomen. Das Phänomen der urchristl. G. muß zunächst von den Angaben in 1 Cor. 12/4 aus erfaßt u. beschrieben werden. Andere paulinische Anspielungen auf die G. (1 Thess. 5, 19; Rom. 8, 26f) werden erst vor dem Hintergrund von 1 Cor. 12/4 voll verständlich. Spätere Erwähnungen in Act. u. Mc. 16, 17 blicken bereits auf die urchristl. G. zurück (zu Orig. c. Cels. 7, 8f s. u. Sp. 231. 243).

a. Glossolalie als unverständliches ekstatisches Reden. Paulus betont in 1 Cor. 14, 1/25 vor allem die Unverständlichkeit des glossolalischen Redens: niemand hört, d.h. versteht, den Glossolalen (ebd. 14, 2); er erbaut sich selbst, d.h. er redet nur für sich selbst (ebd. 14, 4 vgl. 14, 6); seine Äußerungen führen nicht zur verständlichen Mitteilung, weil sie in fremden Lautsignalen ergehen (das ist der Sinn der Vergleiche in ebd. 14, 7/11); der mit dem Phänomen nicht vertraute ἰδιώτης oder ἄπιστος wird durch das Einreden der Glossolalen auf ihn nicht bekehrt, sondern eher abgestoßen u. zu dem Urteil gebracht: ὅτι μαίνεσθε (ebd. 14, 23). Dieses Urteil impliziert den im Vergleich zur Ekstase der urchristl. Propheten hochekstatischen Charakter der G. (vgl. F. Pfister, Art. Ekstase: o. Bd. 4, 947/9). Sie ist ein Reden ἐν πνεύματι (1 Cor. 14, 16 vgl. ebd. 14,2. 14f), der νοῦς ist nicht daran beteiligt (ebd. 14, 14; vgl. 15. 19; F. Pfister: o. Bd. 4, 952f. 957; Philo rer. div. her. 265; spec. leg. 1, 65; 4, 49).

b. Γένη γλωσσῶν. In den Katalogen 1 Cor. 12, 10. 28 wird durch γένη γλωσσῶν die Vielfalt der glossolalischen Äußerungen angedeutet. Dennoch handelt es sich um eine strukturierte Vielfalt. Die hyperbolische Äußerung 1 Cor. 13, 1: ,Wenn ich in den Sprachen der Menschen u. der Engel rede' macht es im Zusammenhang mit jüdischen Parallelen (u. Sp. 233f) u. mit dem Brauch des ,Übersetzens' (u. Sp. 228) deutlich, daß die G. als Sprechen in unterschiedlichen, vor allem himmlischen Sprachen verstanden wurde. Unterschiedliche Inhalte u. ,Gattungen' der G. werden in 1 Cor. 14, 1/25 deutlich. Sie korrespondiert in ebd. 14, 2 der prophetischen Kenntnis u. Verkündigung der Geheimnisse (Dautzenberg 234/8). 1 Cor. 14, 14/7 beschreibt glossolalisches Beten; der Unterschied zum verständlichen Gebet in der Gemeinde wird daran verdeutlicht, daß die übrigen Gemeindemitglieder, die in diesem Falle ,den Platz des ἰδιώτης (Nichterfahrenen) einnehmen', nicht das Amen zur εὐχαριστία des Glossolalen sprechen können (ebd. 14, 16).

c. Übersetzung der Glossolalie. Grundsätzlich gilt die G. in 1 Cor. 12/4 als übersetzbar. In den Charismenkatalogen folgt auf ihre Erwähnung die Nennung der ἑρμηνεία γλωσσῶν (ebd. 12, 10. 30), in der Gottesdienstordnung steht die ἑρμηνεία neben der γλῶσσα (ebd. 14, 26 vgl. 5, 27); ohne διερμηνευτής soll es auch keine G. im Gottesdienst geben (ebd. 14, 28). Die korinthischen Glossolalen sollen sich um das Charisma der Übersetzung bemühen, darum beten (ebd. 14, 13). Das Charisma der Übersetzung kann also vom Glossolalen selbst ausgeübt werden oder von einem anderen besonders begabten Gemeindeglied (ebd. 12, 10: ἄλλῳ; 12, 30: μὴ πάντες). Voraussetzung ist die Übersetzbarkeit u. inhaltliche Bestimmtheit der jeweiligen glossolalischen Äußerung. Doch nicht jede glossolalische Äußerung ist übersetzbar. Praktisch unverstanden bleibende G. hat es mangels eines Übersetzers in der korinthischen Gemeinde gegeben. Daneben hat die Gabe eine den Glossolalen individuell betreffende Wirkung: er kann sich auch in der Gemeindeversammlung selbst erbauen, ohne Rücksicht auf die anwesende Gemeinde (ebd. 14, 4). Paulus spricht für sich mehr glossolalisch als alle Korinther, aber in der Gemeinde will er lieber fünf verständliche Worte als tausend in Sprachen reden (ebd. 14, 18f).

d. Glossolalie u. Prophetie. Paulus arbeitet in 1 Cor. 12/4 den Unterschied zwischen G. u. Prophetie kräftig heraus in der Absicht, die G. in den korinthischen Gemeindeversammlungen zugunsten der Prophetie zurückzudrängen (ebd. 14, 5. 23/5. 39). Beide Charismen sind dennoch in mehr als einer Hinsicht miteinander verwandt (G. Friedrich, Art. προφήτης: ThWbNT 6 [1959] 853f). Das erhellt nicht nur aus ihrer benachbarten Position im Katalog 1 Cor. 12, 10 (vgl. 1 Thess. 5, 19; die Trennung in 1 Cor. 12, 27f. 29f ist polemisch), aus ihrer betonten Wertung als pneumatische Gaben (ebd. 14, 1), sondern

ebenso aus ihrem (wenn auch unterschiedlich intensiven) ekstatischen Charakter (vgl. ebd. 14, 2c. 14/6 mit 14, 30/2), aus ihrer Hinordnung auf die göttlichen Geheimnisse (vgl. ebd. 14, 2 mit 13, 2) u. aus den den beiden Charismen zugeordneten ebenfalls charismatischen Verfahren der ἑρμηνεία (‚Übersetzung') u. διάκρισις (‚Auslegung' [Dautzenberg 146f. 229]). Der eigentliche Ort der prophetischen Verkündigung ist die Gemeindeversammlung; die prophetische Erfahrung kann bereits vorausliegen (1 Cor. 14, 26) oder erst in der Versammlung aufbrechen (ebd. 14, 30). Ähnlich verhält es sich mit der G.: in Korinth scheint sie auch ohne ‚Übersetzung' in den Versammlungen zu dominieren, während Paulus ihr daneben einen Platz im Leben des einzelnen zuzuweisen bemüht ist (ebd. 14, 28 vgl. 18f). Paulus hält einen durch ein entsprechendes ‚Streben' bewirkten Übergang von der G. zur Prophetie für möglich (ebd. 14, 1. 12; vgl. 14, 5). Er selber vermag ἐν γλώσσῃ (ebd. 14, 18f) u. ἐν προφητείᾳ zu sprechen (ebd. 14, 6). Auch die Act. (2, 4. 17; 19, 6) halten die Erinnerung an die nahe Verwandtschaft beider Gaben fest.

B. Religionsgeschichtlicher Ort. I. Heidnische Analogien. a. Ekstatisches Reden. Die Übereinstimmung der Schilderung des ekstatischen Verhaltens der Glossolalen mit hellenistischen Auffassungen von Ekstase u. Inspiration ist schon festgestellt worden (o. Sp. 227; vgl. Behm 722; H. Kleinknecht, Art. πνεῦμα: ThWbNT 6 [1959] 343f; H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther [1969] 276). Paulus ist sich der griech. Verständnismöglichkeit glossolalischen Redens, welche zugleich ein Mißverständnis des Charismas bedeuten würde, bewußt, wenn er im Beispiel von 1 Cor. 14, 23 dem hinzutretenden Außenstehenden das Urteil: ὅτι μαίνεσθε in den Mund legt. Das Urteil sagt ja nicht nur, daß die Glossolalen ‚von Sinnen' zu sein scheinen, es impliziert eine Anspielung auf die heidn. Ekstasen, u. zwar mit einem Wort, dessen Gebrauch sowohl in der griech. Bibel wie in den ntl. Schriften bei der Erwähnung der Prophetie u. anderer ekstatischer Phänomene sorgsam vermieden wird (Ausnahme: Jer. 36, 26; vgl. Fascher 107. 148). Für den Griechen ist dagegen die Verbindung von Ekstase u. μαίνεσθαι (F. Pfister, Art. Ekstase: o. Bd. 4, 946f. 949. 956), von μαίνεσθαι u. μάντις (Fascher 7. 17. 166/8; E. R. Dodds, Die Griechen u. das Irrationale [1970] 43) selbstverständlich. In der Sache ist wohl weniger eine Anspielung auf den dionysischen (Nilsson, Rel. 1³, 161. 569; Dodds aO. 41f; Kleinknecht aO.; vgl. Aristoph. ran. 357: γλώττης βακχεῖα) als auf den prophetischen Wahnsinn (F. Pfister aO. 947f; Nilsson, Rel. 1³, 172f; H. Bacht, Wahres u. falsches Prophetentum: Biblica 32 [1951] 240/51) beabsichtigt, von dem zB. das Wort Heraklits über die Sibylle spricht: ‚Die Sybille, die mit rasendem (μαινομένῳ) Munde Ungelachtes u. Ungeschminktes u. Ungesalbtes redet, reicht mit ihrer Stimme durch tausend Jahre; denn der Gott treibt sie' (Plut. Pyth. orac. 6, 397A; Heraclit.: VS 22 B 92). Eine Karikatur solchen Verhaltens findet sich in Lukians Alexandros 12: μεμνημέναι προσποιούμενος u. 13: ‚Wie ein Gottbegeisteter stieß er unverständliche Schreie aus (φωνάς τινας ἀσήμους), wie sie wohl bei Hebräern oder Phönikiern vorkommen, u. erschreckte so die Menschen, welche nicht wußten, was er eigentlich sagen wollte' (vgl. Fascher 203; H. D. Betz, Lukian v. Samosata u. das NT = TU 76 [1961] 141). Eine strukturelle Verwandtschaft zwischen der G. u. der ekstatischen Mantik zeigt sich auch darin, daß wie dem Glossolalen der ‚Übersetzer' zugeordnet ist, so nach Platon (Tim. 71e/72b) die Manifestationen der μαντικὴ ἔνθεος καὶ ἀληθής nicht vom μανείς selber gedeutet werden, wenigstens nicht, solange er im Zustand der μανία ist, sondern von einem σώφρων προφήτης μαντευομένων (ebd. 72b: ‚denn diese sind Deuter der in Rätseln ergehenden Rede u. Schau, u. sie sollten nicht Seher [μάντεις], sondern mit vollem Recht Propheten der Weissagenden [μαντευομένων] genannt werden'; vgl. dazu Fascher 19f; Kleinknecht aO. 346f). Freilich das ‚Übersetzen' der G. ist wie das Auslegen der Prophetie in 1 Cor. 12/4 nicht Sache des σώφρων, sondern ebenfalls eine eingegebene Geistesgabe u. kann auch durch den Glossolalen selbst geschehen, wenn er die Gabe erhält (1 Cor. 14, 13).

b. Γένη γλωσσῶν. Gab es auch formale oder inhaltliche Analogien oder Präformationen zum urchristl. Verständnis der G. als eines Redens in Sprachen (vgl. o. Sp. 227)? Aus der an γλῶσσα in der Bedeutung ‚nach Sprache oder Art fremder oder erklärungsbedürftiger Ausdruck' (zB. Plut. Pyth. orac. 24, 406F) anschließenden Diskussion im 19. Jh. (Überblick bei J. Weiß, Der erste Korintherbrief⁹ [1910] 336f; eine unmittelbare terminologische Anknüpfung an γλῶσσα als Bezeich-

nung eines entlegenen, fremden, archaistischen u. deshalb erklärungsbedürftigen Wortes [vgl. Aristot. rhet. 3, 10, 1410b 12; poet. 21, 1457b 4; weitere Belege s. Behm 720] ist wegen der Bindung dieses Sprachgebrauchs an die literarisch-philologische Sprache unwahrscheinlich) hat sich der Hinweis auf die Reihen magischer Namen u. Buchstaben, die sogenannten voces mysticae (W. Speyer-I. Opelt, Art. Barbar: JbAC 10 [1967] 265f) in den Zauberpapyri als auf eine entfernte Analogie zur G. erhalten (Diskussion mit Beispielen: Behm 722f; Weiß aO. 338f; H. Lietzmann, An die Korinther I. II[5] = HdbNT 9 [1969] 69). Das Argument gewinnt an Gewicht durch die Verbindung mit der gleichfalls aus den Zauberpapyri u. aus hermetischen Schriften zu stützenden Vorstellung, daß solche Wörter aus überirdischen Sprachen stammen, wie sie Götter u. Geister im Himmel sprechen (die Götter verwenden eigene Namen: Il. 1, 403; 14, 291; zum vielsprachigen Gesang der delischen Mädchen nach Hymn. Hom. Ap. 156/64 vgl. U. v. Wilamowitz, Die Ilias u. Homer [1916] 450/5; H. J. Tschiedel, Ein Pfingstwunder im Apollonhymnus: ZsRelGeistGesch 27 [1975] 22/39). Der über die Ogdoas Aufgestiegene hört die himmlischen Kräfte φωνῇ τινι ἡδείᾳ (cod. BCM [Nock]; dagegen cod. D. [Reitzenstein]: ἰδίᾳ) ὑμνουσῶν τὸν θεόν (Corp. Herm. 1, 26 [1, 16 Nock-F.]; vgl. Apc. Sophon. 13,2f; s. u. Sp. 235). In Verbindung mit ekstatischem Reden erscheint diese Vorstellung in der fälschlich Platon zugeschriebenen Auffassung bei Clem. Alex. strom. 1, 143, 1: ,Platon weist auch den Göttern eine eigene Sprache (διάλεκτον) zu. Er stützt dieses Urteil vor allem auf die Träume u. die Orakelsprüche, aber auch auf die Besessenen, welche ja nicht ihre eigene Stimme (φωνήν) oder Sprache (διάλεκτον) verlauten lassen, sondern jene der in sie eingedrungenen Dämonen'. Ohne einen Hinweis auf Götter- oder Dämonensprache begegnet ein der G. ähnliches Verlaufsschema bei den von Kelsos geschilderten Propheten in Phönikien u. Palästina (Orig. c. Cels. 7, 8f). Vermutlich versetzen sie sich in Ekstase (κινοῦνται ὡς θεσπίζοντες), richten dann ihre mit ἐγώ εἰμι eingeleitete Verkündigung aus, welche schließlich in unverständliche Worte übergeht (,Dann lassen sie Unverständliches, Wahnsinniges u. in jeder Weise Unklares folgen, dessen Bedeutung kein mit Verstand Begabter finden kann, denn es ist dunkel u. nichts wert. Aber dem Unverständigen oder Betrüger [γόητι] geben sie die Gelegenheit, sich das Gesagte so anzueignen u. auszulegen, wie es ihm beliebt'). Da kaum abzuschätzen ist, aus wievielen Einzelzügen dieses Prophetenbild zusammengetragen wurde, wie weit bewußt oder unbewußt christliche Elemente übernommen worden sind (A. Oepke, Art. ἔκστασις: ThWbNT 2 [1935] 456; W. Schneemelcher, Apokalyptische Prophetie der frühen Kirche: Hennecke-Schneem. 2, 485) bleibt es umstritten, ob Kelsos ein der G. verwandtes Phänomen schildert (Lietzmann aO. 68f; Weiß aO. 339; Behm 722; Mosiman 45; Weinel 76) oder ob der Text eher eine Zerrform ekstatischen Redens (vgl. auch Lucian. Alex. o. Sp. 230) karikieren will (Fascher 206f).

II. Analogien im Judentum. a. Ekstatische Komponente in der israelitischen Prophetie u. in verwandten Erscheinungen des Judentums. Das ekstatische Moment tritt in der Frühzeit der israelitischen Prophetie besonders stark hervor (1 Sam. 10, 19; Num. 11, 25/7; vgl. Num. 24, 3/9. 15/9; 1 Reg. 18, 22/9; R. Rendtorff, Art. προφήτης: ThWbNT 6 [1959] 797/9; J. Lindblom, Prophecy in ancient Israel [Oxford 1962] 47/65), bleibt aber auch für die spätere Prophetie erhalten (Sach. 13, 2/6; F. Baumgärtel, Art. πνεῦμα: ThWbNT 6 [1959] 360; Oepke aO. 451f; Lindblom aO. 107f. 122/37). Unverständliches, ekstatisches Reden mag zum Erscheinungsbild ekstatischer Propheten gehört haben, ist in unseren Quellen aber nicht belegt (G. Fohrer, Geschichte der israelitischen Religion [1969] 235). Das Judentum kennt bis ins 2. Jh. nC. charismatische u. ekstatische Gestalten (Yešua' ben Ḥananyah [Jos. b. Iud. 6, 300/9]; R. Meyer, Art. προφήτης: ThWbNT 6 [1959] 825) u. Bewegungen (zelotische Heilspropheten: Jos. b. Iud. 6, 286; Meyer aO. 820: ,die großen Aufstände unter Vespasian u. Hadrian sind ohne eine gewaltige charismatische Komponente nicht zu begreifen'; M. Hengel, Die Zeloten[2] = Arbeiten z. Gesch. d. antiken Judentums u. d. Urchristentums 1 [Leiden 1976] 250f). Die apokalyptische Literatur (Dan. 3, 31/4, 34; 9, 1/3. 20/7; 4 Esr. 5, 21f; 14, 25. 40; Dautzenberg 91/3), Josephus (ant. Iud. 4, 119; b. Iud. 3, 353f; Meyer aO. 825; Dautzenberg 99f) u. Philon (rer. div. her. 249. 259. 265f; spec. leg. 1, 65; vit. cont. 12. 26; W. Bieder, Art. πνεῦμα: ThWbNT 6 [1959] 372f; Meyer aO. 822f) beschäftigen sich ausführlich mit

der prophetischen Ekstase u. verwandten Erscheinungen (Oepke aO. 453). Eigentlich glossolalische Phänomene begegnen in den atl. Schriften nicht (anders Mosiman 37f unter Berufung auf 2 Reg. 9, 11; Jes. 28, 10f; 8, 19; Jer. 23, 30f).

b. Γένη γλωσσῶν. Der Bericht über die drei Töchter Hiobs u. ihre Hymnen (Test. Job 47/52 [Pseudepigr. Vet. Test. 2, 55/8 Brock]) stellt die nächste religionsgeschichtliche Analogie zur urchristl. G. dar (W. Bousset: GöttGelAnz 163 [1906] 772f). Der sterbende Hiob hinterläßt seinen drei Töchtern Gürtel (Test. Job 47, 11: Amulette [φυλακτήρια]), welche ihnen irdisches Wohlergehen u. Eingang in den größeren Äon, das Leben im Himmel sichern u. sie vor dem Feind u. seinen Versuchungen schützen sollen. Er spricht die Erwartung aus, daß die Töchter, wenn sie die Gürtel bei seinem Tode anlegen, die Einholung seiner Seele durch die Engel sehen werden. Beim Anlegen des Gürtels erhalten die Töchter ein ‚anderes Herz' (Test. Job 48, 2; 49, 1; 50, 2; Charakterisierung der Ekstase in Anlehnung an 1 Sam. 10, 6. 9; vgl. dazu Lindblom aO. 57; ebenso u. in Verbindung mit dem Anlegen eines Gürtels PsPhilo ant. bibl. 20, 2f: accipe vestimenta sapientiae eius et indue te, zona scientiae ipsius, et praecinge lumbos tuos, et immutaberis et eris in virum alium . . . Et factum est, cum vestiret se ea incensa est mens eius, et spiritus eius commotus est, et dixit populo), ihre Gedanken wenden sich vom Irdischen ab, sie beginnen in Engelssprachen zu singen (Test. Job 48, 3: ἀπεφθέγξατο δὲ τῇ ἀγγελικῇ διαλέκτῳ), u. zwar jede Schwester in der Sprache einer anderen Engelklasse (ebd. 49, 2: ἡ διάλεκτος τῶν ἀρχῶν; 50, 1: ἡ διάλεκτος τῶν ἐν ὕψει; 50, 2: τῶν Χερουβίμ). Die zweite Tochter besingt das Schöpfungswerk Gottes (ebd. 49, 2), die dritte die Herrlichkeit Gottes in seinen Kräften (ebd. 50, 2). Die Übersetzung (σημείωσις) ihrer Hymnen oder Gebete ist in eigenen Büchern von Nereus, ihrem Onkel, aufgezeichnet worden (ebd. 51, 3). Er hatte gehört, wie die Töchter Hiobs in der Anwesenheit des Hl. Geistes einander die μεγαλεῖα, d.h. doch wohl die großen Geheimnisse, welche sie besungen hatten, deuteten (ebd. 51, 3: ὑποσημειοῦσθαι ist ein dem διερμηνεύειν von 1 Cor. 14 äquivalenter Ausdruck; Dautzenberg 236f). Nur der Gesang der ersten Tochter scheint ohne Inhalt gewesen u. also auch ohne Übersetzung geblieben zu sein. Dieser Umstand kann aber auch darauf zurückgehen, daß im Traditionsbereich des Test. Job ähnlich wie bei den Therapeuten Philons u. in der rabbinischen Überlieferung vor allem die Kosmogonie u. die Kosmologie (Philo vit. cont. 26: τὰ κάλλη τῶν θείων ἀρετῶν καὶ δυνάμεων φαντασιοῦσθαι), die maʿaśeh berešît u. die maʿaśeh mærkāvāh, Gegenstand der pneumatischen Meditation u. pneumatischer Erfahrungen waren (I. Heinemann, Die Sektenfrömmigkeit der Therapeuten: Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judentums 78 [1934] 114/7; J. Maier, Geschichte der jüd. Religion [1972] 196f. 200/5; Dautzenberg 110f; zur religionsgeschichtlichen Einordnung des Test. Job s. M. Philonenko, Le Testament de Hiob et les thérapeutes: Semitica 8 [1957] 41/53; ders., Art. Hiobs Testament: BiblHistHdwb 2 [1964] 726f). Beim Tode Hiobs sehen die Töchter den göttlichen Thronwagen, wie er den Hiob einholt (vgl. Test. Job 33, 9; Ass. Moysis 33; Apc. Abr. 18f; Philonenko, Thérap. aO. 49), u. singen wieder in der jeder einzelnen zugeteilten Engelssprache (Test. Job 52, 6/9). Die Darstellung des Test. Job zeigt, abgesehen von der andersartigen Terminologie, große Ähnlichkeiten mit der urchristl. G., was Gattung, Inhalt u. Verständnis des ekstatischen Redens als eines Redens in Engelssprachen u. was die Übersetzung angeht. Das Test. Job ist eine jüd.-hellenist. Schrift; einige Kontakte mit hellenistisch-jüdischer u. palästinisch-jüdischer Überlieferung sind bereits notiert worden. Von zentraler Bedeutung ist die Berührung mit der gerade auch im palästinischen Judentum geübten Engelspekulation u. ihren Themen: Gemeinschaft des Ekstatikers u. Beters mit den Engeln (Dan. 7/12; Hen. aeth.; 4 Esr. 10/13; 1QH frg. 2, 6; frg. 10, 6; 1QM 10, 11; H. W. Kuhn, Enderwartung u. gegenwärtiges Heil = Stud. z. Umwelt d. NT 4 [1966] 66/73; Dautzenberg 120. 210f), Anteil an ihrem Wissen (1QH 3, 22f; 11, 13f; 18, 23; Dautzenberg 71f), die den Engeln eigene Sprache (J. Michl, Engel II [jüdisch]: o. Bd. 5, 69; 1QH 6, 13; Dautzenberg, 70; bBaba Batra 134a: Rabbi Yoḥanan ben Zakkai versteht das Reden der Dienstengel, Strack-Billerbeck 3, 449). In der fast nur koptisch erhaltenen Sophonias-Apokalypse (G. Steindorff, Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse u. Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse = TU 17, 3a [1899]; Rießler 168/77. 1274f), die auf eine jüd. Vorlage zurückgeht (christliche Interpretamente sind kaum auszumachen [Bousset -

Greßmann, Rel. 46; R. Meyer, Art. Zephanja-Apokalypse: RGG^3 6 (1962) 1900f]) begegnet das Motiv des Betens in Engelssprachen beim Rundgang des Sehers durch die jenseitigen Orte (also bei einer Himmelsreise). Er besteigt ein Schiff (dazu: Schürer 3, 369), um die Stätten der Seligen zu besichtigen, hüllt sich in ein Engelskleid u. sieht, ‚wie alle jene Engel beteten. Und da begann auch ich, mit ihnen allzumal zu beten, u. ich verstand auch ihre Sprache, worin sie mit mir redeten' (Apc. Sophon. 13, 2f; vgl. Hen. slav. 17; 19 Rez. A). Der Text teilt die oben genannten Themen der jüd. Engelspekulation u. kennt ein Beten in Engelssprachen im Zusammenhang einer ekstatischen Vision.

III. Ortsbestimmung der urchristl. Glossolalie. a. Judenchristlicher Ursprung. Die ekstatischen Erscheinungen im Griechentum u. im Hellenismus stellen zwar Anknüpfungsmöglichkeiten für die G. u. für ihre Einwurzelung in hellenistischen Gemeinden dar (S. Eitrem, Orakel u. Mysterien am Ausgang der Antike = Albae Vigiliae NF 5 [Zürich 1947] 42f), die Entstehung der G. als eines Sprechens in Engelssprachen erklärt sich jedoch besser von den oben dargestellten jüd. Voraussetzungen her (W. Bousset: GöttGelAnz 163 [1906] 757f; Eitrem aO.; Ableitung aus der synkretistischen Frömmigkeit: W. Bauer, Der Wortgottesdienst der ältesten Christen = Sammlung gemeinverständl. Vortr. 148 [1930] 33/5; Weiß aO. 339; Conzelmann aO. [o. Sp. 229] 276; unentschieden: W. Bousset, Der erste Brief an die Korinther = Schriften NT 2^3 [1917] 137f; Behm 723). Nach den Aussagen der Paulusbriefe können wir glossolalische Phänomene außer in Korinth auch in Thessalonike u. in der nicht von Paulus missionierten Gemeinde von Rom (u. Sp. 239) annehmen. Sie ist ebenso verbreitet wie die urchristl. Prophetie. Wie diese hat die G. ihren Ursprung im palästinischen Urchristentum (Behm 723; Dautzenberg 299). Der allerdings späte Bericht in Act. 2, 4 (u. Sp. 240f) weist auf Jerusalem als den Ursprungsort der G. u. wird damit im Recht sein (Behm 724; Oepke aO. 455; E. Schweizer, Neotestamentica [Zürich 1963] 335$_9$). Die Annahme eines judenchristl. Ursprungs wird gestützt durch die noch traditionsgeschichtlich erhebbare judenchristl. Deutung der G. als eines eschatologischen Zeichens für Israel (u. Sp. 237).

b. Abgrenzung gegen ekstatische Erscheinungen im Heidentum. Die paulinische Kritik an der Dominanz glossolalischen Redens in den korinthischen Gemeindeversammlungen findet ihren schärfsten Ausdruck in dem wahrscheinlichen Urteil eines Außenstehenden: ὅτι μαίνεσθε (1 Cor. 14, 23; o. Sp. 227. 229). Darin ist ein Vergleich mit ekstatischen Erscheinungen im Heidentum eingeschlossen, ebenso der Wille zur Abgrenzung von solchen Erscheinungen u. das Bewußtsein von der eigenen eschatologischen Qualität der G., u. zwar nicht nur bei Paulus, sondern auch bei den Korinthern. Hätten sie selber die μανία als solche geschätzt u. angestrebt, würde die paulinische Argumentation ins Leere treffen. Es ist also falsch, von 1 Cor. 14, 23 her auf den orgiastischen Charakter der korinthischen G. zu schließen (Oepke aO. 455) oder zu unmittelbare Beziehungen zu ekstatischen Erscheinungen im Heidentum herzustellen. Paulus u. die Gemeinde besaßen ein eigenes Verständnis u. eine eigene Deutung (u. Sp. 237f) des Phänomens u. waren sich der Differenzierung zum Heidentum bewußt. 1 Cor. 14, 23 signalisiert übertreibend die Gefahr einer Verwischung dieser Differenz (G. Delling, Der Gottesdienst im NT [1952] 46).

c. Glossolalie als dem Urchristentum eigene Gestalt ekstatischen Redens. Der eigene Charakter der urchristl. G. zeichnet sich in der Ausbildung einer eigenen Terminologie (o. Sp. 226) ab, welche zwar an sprachliche Vorgaben (‚γλῶσσα', ‚Sprache'; Belege bei Behm 719f; ‚διερμηνεύειν', ‚übersetzen, auslegen' vgl. dazu Dautzenberg Reg.) anknüpft, aber diese im technischen Gebrauch hinter sich läßt (Behm 725). Dem Urchristentum eigen ist auch das verbreitete Auftreten dieses Charismas, seine Stellung im Gottesdienst der Gemeinde (1 Cor. 14, 27f. 39; Dautzenberg 284f) u. seine Bedeutung für das Leben des einzelnen (1 Cor. 14, 4. 18). Das Vorhandensein eines spezifisch urchristl. Verständnisses dieses Charismas, die Abfolge von einzelnen Deutungen, welche eine intensive Auseinandersetzung mit der als neu u. eschatologisch erfahrenen Gabe bezeugen, u. die Konzentration der Nachrichten über glossolalische Erscheinungen auf den Zeitraum von 30 bis 60 nC. (u. Sp. 240/2) bestätigen, daß das allgemeine religionsgeschichtliche Phänomen ekstatischen Redens (dazu: L. C. May, A survey of glossolalia and related phenomena in non-Christian religions: American Anthropologist 58 [1956] 75/96) in der G. eine eigene mit den geschichtlichen Bedingungen des

frühen Urchristentums (Dominanz jüdischer Traditionen, Geisterfahrung, eschatologisches Bewußtsein) zusammenhängende Prägung erhalten hat.

C. Deutung der Glossolalie im Urchristentum. I. Vorpaulinisches Judenchristentum. Aus dem Zusammenhang 1 Cor. 12/4 lassen sich zwei einander nicht ausschließende, aber auch nicht aufeinander abgestimmte judenchristliche Deutungen der G. erheben. Die eine versteht die G. als Sprechen in den Sprachen der Menschen u. vor allem der Engel (1 Cor. 13, 1; Betz 26f; o. Sp. 227. 234), als eine den Christen eschatologisch geschenkte Möglichkeit, Gott mit den Engeln zu preisen, die himmlischen Geheimnisse zu erfahren u. nachzusprechen (1 Cor. 14, 2; zu einem möglichen Zusammenhang mit den ἄρρητα ῥήματα von 2 Cor. 12, 4 u. dem Motiv der Himmelsreise vgl. Betz 26). Die andere u. gegenüber der erstgenannten wohl sekundäre Deutung kommt in dem Zitat aus Jes. 28, 11f in 1 Cor. 14, 21 zum Vorschein (Dautzenberg 243/5). Die zahlreichen Änderungen des Zitats gegenüber dem hebräischen Text u. der Septuaginta, seine inhaltliche Straffung (Umsetzung in die erste Person, Anrede des λαὸς οὗτος mit ἐν ἑτερογλώσσοις, die futurische Ansage der Verstockung), die hinzugefügten Ein- u. Ausführungsformeln sowie seine offensichtliche Unangemessenheit im jetzigen Kontext machen es wahrscheinlich, daß dieses Zitat in der Auseinandersetzung der Urkirche mit dem Judentum geformt wurde (E. E. Ellis, Paul's use of the OT [Edinburgh 1957] 98/113; B. Lindars, NT apologetic [London 1961] 164. 175; L. Cerfaux, Le symbolisme attaché au miracle des langues: Recueil L. Cerfaux 2 [Gembloux 1954] 183f; Betz 26; R. A. Harrisville, Speaking in tongues: CathBiblQuart 38 [1976] 35/48, bes. 42/5). Es hat durch diese Änderung eine Ausrichtung auf die G. erhalten u. wertet diese als eschatologische Erfüllung der Verheißung, als wunderbare letzte Anrede Gottes an sein Volk Israel, das sich aber auch diesem Reden Gottes gegenüber, diesem ‚Zeichen' (14, 22: σημεῖον) gegenüber verschließt. Eine Nähe des so verstandenen Zitats zu der hinter Act. 2, 4 stehenden Tradition (u. Sp. 241) ist unverkennbar.

II. Paulus u. seine Gemeinden. a. Übereinstimmung in der grundsätzlichen Deutung. Die ziemlich schroffe Gegenüberstellung von G. u. Prophetie in 1 Cor. 12/4 läßt dennoch eine fundamentale Übereinstimmung zwischen Paulus u. den Korinthern in der grundsätzlichen Deutung der G. erkennen. Die judenchristl. Deutung der G. als eines Zeichens für Israel ist nicht mehr bestimmend. Dominierend ist ihr Verständnis als eines Redens u. Betens in Engelssprachen u. ihre Hinwendung zu den μυστήρια. Dazu kommt ihre betonte Wertung als eines πνευματικόν, als einer der Gemeinde eschatologisch gewährten Gabe u. Manifestation des Geistes (12, 1; 14, 1. 12; vgl. 1 Thess. 5, 19).

b. Unterschiedliche Bewertung. 1. 1 Cor 12/4. In der korinthischen Gemeinde scheint man die G. als die eschatologische Geistesgabe schlechthin angesehen u. ihr eine entsprechende Stellung in den Gemeindeversammlungen eingeräumt zu haben unter Zurückdrängung der stärker von palästinisch-judenchristlichen Voraussetzungen u. apokalyptischen Traditionen abhängigen Prophetie. Dieser Bevorzugung der G. korrespondierten im Selbstverständnis der korinthischen Gemeinde die Selbsteinschätzung als πνευματικοί (1 Cor. 3, 1) u. τέλειοι (ebd. 2, 6; vgl. 13, 8), die Hochschätzung von σοφία (ebd. 1, 18/31; 2, 6) u. γνῶσις (ebd. 8, 1b/3; vgl. 13, 1. 8/10; dazu o. Sp. 234: Kosmologie u. Kosmogonie, Theosophie als Themen des Betens in Engelssprachen nach Test. Job), das Leben in der Vorwegnahme der eschatologischen Gottesgemeinschaft (ebd. 4, 7/10; vgl. 13, 8/10; Delling aO. 42). Das bedeutet, die korinthische Gemeinde bewertet die G. im Zusammenhang ihres auch sonst von der hellenist.-jüd. Weisheitsspekulation geprägten Verständnisses des Christentums (dazu: B. A. Pearson, The pneumatikos-psychikos terminology in 1 Cor. [Missoula, Montana 1973] 82). Paulus wendet sich in 1 Cor. 12/4 gegen eine solche einseitige Hochschätzung der G.: sie ist nicht die einzige, sondern eine unter vielen Geistesgaben (ebd. 12, 4/11). Für Gemeindeversammlungen ist sie nur geeignet, wenn sie übersetzt wird, d. h. wenn durch sie das oberste Ziel der Versammlung, die Erbauung, der Nutzen der Teilnehmer erreicht wird (ebd. 14, 6. 12. 26c; Dautzenberg 276/8), sonst gehört sie mehr in den Bereich des persönlichen Frömmigkeitslebens (1 Cor. 14, 18. 28). Neben u. statt der G. soll vor allem die Prophetie zu Wort kommen (ebd. 14, 2/5. 24f. 29/31). Das Erscheinungsbild der Versammlungen darf nicht von ekstatischen Ausbrüchen beherrscht werden u. damit den Eindruck von heidnischer μανία

erwecken (ebd. 14, 23), die Versammlungen unterstehen wie schon der Gottesdienst der Synagoge dem Prinzip der schönen Ordnung (ebd. 14, 33. 40; Dautzenberg 278/84). Die Bevorzugung der apokalyptisch geprägten Prophetie bedeutet zugleich ein inhaltliches Korrektiv gegenüber der in der G. implizierten eschatologischen Vorwegnahme. Ist G. im urchristl. Verständnis als Teilhabe am himmlischen Gottesdienst Vorwegnahme oder Beginn des Vollkommenen u. Unvergänglichen, so betont Paulus die Vergänglichkeit u. Unvollkommenheit der Gabe (1 Cor. 13, 8/12; Dautzenberg 160f). Noch umfassender ist seine Kritik, wenn er den pneumatischen Gaben schlechthin die ἀγάπη als Höchstwert gegenüberstellt (1 Cor. 13, 1/3; vgl. 8, 1/3), wenn er die korinthische Hochschätzung der Weisheit mit dem λόγος τοῦ σταυροῦ (ebd. 1, 18), das korinthische Vollendungsbewußtsein (Gemeinschaft mit den Engeln) mit seiner von den Leiden dieses Äons gezeichneten Existenz konfrontiert (ebd. 4, 9b: ‚denn wir sind ein Schauspiel geworden für die Welt, für Engel u. Menschen‘).

2. Rom. 8, 26f. Rom. 8, 18/27 handelt in einer dreifachen Steigerung vom ‚Sein im Geiste als Stand in der Hoffnung‘ (E. Käsemann, An die Römer[2] = HdbNT 8a [1974] 219). Im Stöhnen der Schöpfung (8, 22), im Stöhnen der schon mit der Erstlingsgabe des Geistes beschenkten Christen (8, 23) u. des Geistes selber (8, 26) manifestieren sich die ‚Leiden dieser Weltzeit‘ u. die Hoffnung auf die noch ausstehende ‚Herrlichkeit‘ (8, 18; zu Rom. 8, 26f vgl. Käsemann aO. 229/32; H. R. Balz, Heilsvertrauen u. Welterfahrung [1971] 69/92). Mit den στεναγμοὶ ἀλάλητοι des Geistes hebt Paulus auf die glossolalischen Erscheinungen im Urchristentum ab: sie sind Wirkungen des πνεῦμα (8, 26. 27; vgl. 1 Cor. 14, 1. 12. 14) u. zwar in den Christen selber (Rom. 8, 27: ‚So weiß der, der die Herzen erforscht, was das Anliegen des Geistes ist‘); sie haben die Funktion des προσεύχεσθαι (Rom. 8, 26; vgl. 1 Cor. 14, 14), sind aber unverständlich (ἀλάλητοι; vgl. 1 Cor. 14, 2. 7/11). Wurde G. gemeinhin als Teilhabe am himmlischen Gottesdienst, als eschatologischer Jubel verstanden (H. Greeven, Gebet u. Eschatologie im NT = Ntl. Forschung 3, 1 [1931] 153: στεναγμός als ein dem Wesen der urchristl. G. völlig inadäquater Ausdruck), so kehrt Paulus in Fortführung seiner Kritik an der korinthischen Bewertung der G. in 1 Cor. 13, 8/12 die Intention glossolalischen Redens um u. interpretiert sie als eine gerade den Bedingungen des Lebens in dieser Weltzeit angepaßte vorläufige eschatologische Gabe, als Identifikation des Geistes (Rom. 8, 26: συναντιλαμβάνεσθαι, ὑπερεντυγχάνειν) mit den unter den Leiden dieser Weltzeit stöhnenden Christen u. ihrer Schwäche (8, 26: ἀσθένεια), welche freilich der göttlichen Erhörung gewiß sein darf (8, 27) u. darum zugleich ein Unterpfand der noch ausstehenden Einsetzung in die Sohnschaft (8, 19. 23. 29) ist.

3. 1 Thess. 5, 19. Der kurze Aufruf: τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε wird sich auf die G. beziehen (man beachte die Parallelisierung mit der Prophetie 5, 20 wie in 1 Cor. 12, 10; 14). Die G. wird hier nicht nach ihrer Erscheinung, sondern nach ihrem Urheber genannt (vgl. Rom. 8, 26; 1 Cor. 14, 12). Der Hintergrund des Aufrufs bleibt dunkel. Handelt es sich um eine allgemeine Empfehlung des glossolalischen Redens (analog zu 1 Cor. 14, 39), oder sucht Paulus Reserven gegenüber ekstatischen Geistwirkungen zuvorzukommen?

4. Col. 3, 16; Eph. 5, 18f. In den Deuteropaulinen finden sich ebensowenig direkte Hinweise auf glossolalische Erscheinungen in den Gemeinden wie auf das aktuelle Wirken urchristlicher Propheten. Die Aufforderung Col. 3, 16: ‚In geistgegebenen (πνευματικαῖς) Psalmen, Hymnen u. Liedern singt, da ihr in Gnaden seid, von Herzen Gott‘ (vgl. Eph. 5, 19) könnte auf glossolalisches Beten anspielen (vgl. 1 Cor. 14, 15/9) oder zumindest einen Nachklang solchen Betens darstellen. Eph. 5, 18 verstärkt diesen Eindruck durch den Vergleich zwischen Trunkenheit u. Erfülltsein vom Hl. Geiste (vgl. Act. 2, 13. 15; zur Tradition des Vergleichs zwischen Trunkenheit u. ekstatischen Erscheinungen s. F. Pfister, Art. Ekstase: o. Bd. 4, 947. 967).

III. Verständnis der Glossolalie in den Spätschriften. a. Apostelgeschichte. Die Act. kennen G. nur als Zeichen des Geistempfangs in der ersten christl. Generation u. erwähnen sie auch da nicht im Zusammenhang des urchristl. Gemeindelebens, sondern nur als Anfangswunder (Act. 2, 4; 10, 46; 19, 6). Der Verfasser der Act. hat von der ursprünglichen G. kaum mehr eine eigene Vorstellung (H. Conzelmann, Die Apostelgeschichte[2] = HdbNT 7 [1972] 32), arbeitet vielmehr mit traditionellem Material, welches er schriftstellerisch variiert. Die Formulierungen λαλούντων γλώσσαις καὶ μεγαλυνόντων τὸν θεόν

(Act. 10, 46) u. ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ ἐπροφήτευον (ebd. 19, 6) knüpfen an traditionelle Vorstellungen von G. an (zu μεγαλύνειν [ebd. 10, 46] vgl. Test. Job 51, 4: μεγαλεῖα [o. Sp. 233], zum Nebeneinander von G. u. Prophetie vgl. 1 Cor. 12, 10; 14 [o. Sp. 228f]), sind aber im Kontext der Act. zugleich als Anspielungen auf den Pfingstbericht zu verstehen (zu Act. 10, 46 vgl. ebd. 2, 11: ἀκούομεν λαλούντων αὐτῶν ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ; zu ebd. 19, 6 vgl. ebd. 2, 17f: die G. am Pfingstfest wird durch das die Petrusrede einleitende Zitat aus Joel 2, 28/32 betont mit Prophetie gleichgesetzt). Der Pfingstbericht versteht die G. im Sinne eines Sprachwunders: καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις (Act. 2, 4). Die Ausmalung dieser Notiz ebd. 2, 5/13 mit Hilfe einer Völkerliste ist sicher legendarisch. Anlaß zu dieser legendarischen Ausmalung hat das judenchristl. Verständnis der G. als eines Zeichens für Israel (die vielsprachigen Adressaten der G. im Pfingstbericht sind Juden!) in Verbindung mit dem Zitat Jes. 28, 11f = 1 Cor. 14, 21: ἐν ἑτερογλώσσοις . . . λαλήσω τῷ λαῷ τούτῳ (Betz 25/6. 29/32; o. Sp. 237) gegeben. Der Pfingstbericht ist als judenchristlicher Midrasch zur Überlieferung von dem Aufbrechen glossolalischer Erscheinungen in der Jerusalemer Urgemeinde u. speziell zu Jes. 28, 11 in seiner urchristl. Adaption zu interpretieren (andere Erklärungen: Behm 724f; J. Kremer, Pfingstbericht u. Pfingstgeschehen [1973] 118/26. 261/4; E. Haenchen, Die Apostelgeschichte[15] [1968] 135/9; Betz 33/5). Die primäre judenchristl. Deutung der G. als eines Redens in Engelssprachen ist auf dem Wege zum Pfingstbericht zurückgetreten oder verlorengegangen.

b. Kanonischer Mc.-Schluß. Die G. steht Mc. 16, 17 an zweiter Stelle in einem Katalog von ‚Zeichen, die den gläubig Gewordenen folgen werden‘: γλώσσαις λαλήσουσιν καιναῖς cod. AC²KWXΘΠ u. min.). Die Ausdrucksweise ist ungewöhnlich; καιναῖς dürfte vergröbernd (vgl. auch die ungewöhnliche u. drastische Wendung: σημεῖα ... παρακολουθήσει) für ἑτέραις (vgl. Act. 2, 4) stehen u. damit die G. als Reden in fremden, vorher nicht gekannten, also ‚neuen‘ Sprachen bezeichnen (cod. CLΔΨ lassen ‚καιναῖς‘ aus, wahrscheinlich aufgrund eines Homoioteleuton mit dem in den gleichen Hss. folgenden καὶ ἐν ταῖς; vgl. B. Metzger, A textual commentary on the Greek NT [London - New York 1971]) u. damit die in Act. 2, 4/13 erkennbare Tradition fortführen. Der Zusammenhang zwischen Geistempfang u. G. wird nicht beachtet, ebensowenig der eschatologische Zeichencharakter u. die Ausrichtung auf Israel; das Interesse liegt wie bei den übrigen aufgezählten Erscheinungen ganz auf dem Mirakulösen, welches in der Sicht des Mc.-Schlusses die erste christl. Generation auszeichnete. Auf dem traditionsgeschichtlichen Weg bis zu ihrer letzten Bezeugung in Mc. 16, 17 hat die G. ihr ursprüngliches Proprium nahezu verloren. Ekstatisches Reden, welches im Urchristentum weiter vorgekommen sein mag (Weinel 75f. 79/101; Mosiman 43/5. 48/50; Lombard, De la G. 99/106), wird nicht mehr als G. bezeichnet oder bewertet.

D. Nachwirkungen u. Auslegungsgeschichte. I. Nachwirkungen. Die älteren religionsgeschichtlich u. religionspsychologisch orientierten Arbeiten zur G. (Lombard, De la G. 99/106; Mosiman 43/50) versuchten, den Nachweis zu erbringen, daß die G. bis zum Montanismus bekannt war u. geübt wurde u. erst im Gefolge der Auseinandersetzung mit dem Montanismus erlosch. Der ntl. Befund spricht eher gegen die Annahme einer derartigen Kontinuität. Eine kritische Prüfung der in Frage kommenden Texte führt ebenfalls zu einem eher negativen Ergebnis (vgl. S. D. Currie, Speaking in tongues. Early evidence outside the NT bearing on ‚glossais lalein‘: Interpretation 19 [1965] 274/94).

a. Frühchristliche Erwähnungen des Charismas der Glossolalie. Der deutlichste Hinweis auf glossolalische Erscheinungen findet sich bei Irenäus (haer. 5, 6, 1). Er bezieht sich auf die ‚Vollkommenen‘ von 1 Cor. 2, 6 u. erklärt: ‚. . . indem er die vollkommen nennt, die den Geist empfangen haben u. durch den Geist wie er selber in allen Sprachen reden. Hören wir doch von vielen Brüdern in der Kirche, welche prophetische Charismen besitzen u. durch den Geist in mannigfachen Sprachen reden, das Verborgene der Menschen zu ihrem Vorteil ans Licht bringen u. die Geheimnisse Gottes erklären‘. Die weitere Darlegung zeigt indes, daß das aktuelle Interesse des Irenäus dahin geht, die ‚Vollkommenen‘ als solche zu beschreiben, die den Geist Gottes haben, den göttlichen Glauben bewahren u. die Gerechtigkeit gegen den Nächsten beachten. Seine Erwähnung der G. ist vage u. ‚steht im Verdacht, im Blick auf die Angaben des Apostels Paulus gebildet zu sein‘ (Fascher 221; vgl.

1 Cor. 2, 6f. 13; 14, 2. 23/5; zur Tendenz vgl. Iren. haer. 5, 8, 2), zumal er ebd. 3, 12, 15 in einer Paraphrase von Act. 10, 46 die G. durch die Prophetie ersetzt (vgl. auch Iren. haer. 3, 11, 9; 2, 32, 4). Tertullian (adv. Marc. 5, 8, 8) gibt 1 Cor. 12, 10 wieder; adv. Marc. 5, 8, 10 entspricht 1 Cor. 14, 21. Im Anschluß daran fordert er von Markion den Aufweis ähnlicher Geistesgaben als Erweis der Wirksamkeit seines Gottes: exhibeat itaque Marcion dei sui dona, aliquos prophetas ... aliquam orationem, dumtaxat spiritalem, in ecstasi, id est in amentia, si qua linguae interpretatio accessit (adv. Marc. 5, 8, 12). Seine Beschreibung des glossolalischen Betens ist korrekt u. entspricht 1 Cor. 14, 12/7, gibt jedoch keinen Hinweis auf eine aktuelle Erfahrung der G. Tert. an. 9, 4 kennt wesentliche Traditionselemente der G. (o. Sp. 233/5): Ekstase, Beziehung auf die göttlichen Geheimnisse u. die Gemeinschaft mit den Engeln (dazu auch Tert. virg. vel. 17, 4), ordnet diese jedoch der verständlichen Rede der Visionäre zu. Ähnlich negativ ist der Befund im Charismenkatalog bei Justin (dial. 39, 1; vgl. ebd. 87, 6/88, 1). Origenes schließlich kann in der Schilderung, welche Kelsos von den Propheten in Syrien u. Phönikien gibt (c. Cels. 7, 8; o. Sp. 231), keine Anspielung auf die G. erkennen, sondern deutet diese Schilderung als mißverständliche Persiflage des rätselhaften Charakters prophetischer Offenbarungen (c. Cels. 7, 10). Außerdem bestreitet er, daß es zZt. des Kelsos im Christentum überhaupt den atl. Propheten vergleichbare Erscheinungen gegeben habe (ebd. 7, 11).

b. Frühchristliche Zeugnisse für ekstatisches Reden. Die frühchristl. Zeugnisse für ekstatisches Reden von Christen (Überblick u. Diskussion s. Weinel 72/101) vermeiden nicht nur die für die urchristl. G. spezifische Terminologie (o. Sp. 226), sie lassen auch das Phänomen der G. nicht erkennbar werden u. werden nicht deutlicher, wenn man sie zur urchristl. G. in Beziehung setzt. Sie sind ausreichend interpretiert, wenn sie in den Zusammenhang des frühchristl. Pneumatikertums gestellt werden (vgl. Did. 11; Ignat. Philad. 7; Asc. Jes. 5, 14; 6, 10f). Dies gilt auch für die Überlieferungen vom ekstatischen Reden der montanistischen Propheten u. verwandter späterer Bewegungen (K. Aland, Bemerkungen zum Montanismus u. zur frühchristl. Eschatologie: ders., Kirchengeschichtliche Entwürfe [1960] 105/48; W. Bauer, Rechtgläubigkeit u. Ketzerei im ältesten Christentum² = Beitr.Hist.Theol. 10 [1964] 179/84). In eine gewisse Nähe zur G. würde das Auftreten des Montanus nach der Schilderung des Anonymus bei Eusebius (h. e. 5, 16, 7; ,er soll plötzlich in Verzückung u. Ekstase geraten sein, so daß er anfing, Laute auszustoßen u. seltsame Dinge zu reden [λαλεῖν καὶ ξενοφωνεῖν]') rücken, wenn man ξενοφωνεῖν nicht allgemein vom fremdartigen Inhalt oder Klang der in der Ekstase ausgesprochenen Worte (so Act. Philipp. 124 [AAA 53, 4]), sondern vom Gebrauch einer fremden Sprache (vgl. ξενοφωνία) zu verstehen hätte (so Lombard, De la G. 104f). Die unmittelbare Fortsetzung hebt jedoch auf den Gegensatz ab, in welchen sich Montanus mit seiner Weise der Prophetie zur kirchlichen Überlieferung stellt. Auch die Bemerkung über das Reden (ἐκφρόνως καὶ ἀλλοτριοτρόπως ὁμοίως τῷ προειρημένῳ: Euseb. h. e. 5, 16, 9) der beiden Anhängerinnen des Montanus hebt allgemein auf das ekstatische Gepräge u. den im Sinne des Anonymus anstößigen Charakter der montanistischen Prophetie ab, jedoch nicht auf G. im eigentlichen Sinne (heidnische Analogien zu seiner Polemik sind etwa Lucian. Alex. 13 [o. Sp. 230]; Orig. c. Cels. 7, 8f [o. Sp. 231]).

II. Auslegungsgeschichte. Die zu 1 Cor. 12/4 erhaltenen Auslegungen der Kirchenväter zeigen deutlich, daß sie ihre Aussagen zur G. nur aus ntl. Texten u. aus der Auslegungstradition, nicht aus einer aktuellen Kenntnis glossolalischer Erscheinungen entwickeln. Das Gefälle der Auslegungsgeschichte tendiert zu einer Erklärung des Phänomens der G. im Lichte von Act. 2, 4/11. Das Charisma der G. gilt als den Aposteln um der Mission willen verliehen u. ist ein Reden in den Sprachen der Missionsvölker (Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 29 [PG 61, 239]; ebd. 35 [296. 300]; Sever. Gabal. in 1 Cor. 13, 1: K. Staab, Pauluskommentare aus der griech. Kirche = Ntl. Abh. 15 [1933] 265; Orig. in Rom. comm. 1, 13 [PG 14, 860 A/B]). Nur in der Auslegung des Origenes ist diese Tendenz noch nicht erkennbar. Er versteht die γλῶσσαι ἀγγέλων von 1 Cor. 13, 1 als die dem Menschen verheißene Sprache der Vollendung (C. Jenkins, Origen on 1 Cor.: JournTheolStud 10 [1908/9] 33). Wenn die irdischen Sprachen aufhören, wird der Vollendete sich einzig durch den νοῦς verständigen können (Orig. in 1 Cor. [Jenkins aO. 35]). Der Glossolale wird, wenn auch nicht von den Menschen, so doch

von den Engelmächten in der Luft gehört u. verstanden (Orig. ebd. [Jenkins aO. 37]). In der Auslegung des Joh. Chrys. (in 1 Cor. hom. 32 [PG 61, 268]) werden die γλῶσσαι ἀγγέλων als solche zum Problem. Paulus wolle mit diesem Ausdruck den Engeln keine Körperlichkeit zuschreiben, sondern auf die ihnen eigene Form der Kommunikation hinweisen. Da Joh. Chrys. 1 Cor. 13, 1 ausschließlich hyperbolisch versteht u. seine gesamte Auslegung an Act. 2, 4/11 orientiert ist, erörtert er die Teilhabe der Menschen an den γλῶσσαι ἀγγέλων überhaupt nicht mehr. Für Severian von Gabala sind die γλῶσσαι ἀγγέλων schließlich identisch mit den Sprachen der Völker, über welche die Engel Gottes nach Dtn. 32, 8 gesetzt sind (Staab aO. 265). Die paulinische Argumentation in 1 Cor. 14, 1/25 ließ sich aber auch auf analoge gottesdienstliche Probleme beziehen. Origenes zieht aus der Ablehnung unübersetzt bleibender G. den Schluß, daß bestimmte schwierige Schrifttexte nur dann im Gottesdienst vorgelesen werden sollten, wenn jemand da sei, der sie auch erklären könne: ‚Deshalb muß man sagen: die unklaren Abschnitte der Schrift, wie jene über die Opfer im Buche Leviticus u. jene über das Zelt im Buche Exodus soll man nicht vorlesen, wenn nicht jemand ihren Sinn in der Auslegung deutlich macht' (Orig. in 1 Cor. comm. [Jenkins aO. 36]). Ähnlich nimmt der Ambrosiaster von der Gesamttendenz des Abschnitts her zum Problem der Liturgiesprache Stellung, welches sich im röm. Christentum ergeben hatte: im Gottesdienst haben Fremdsprachen eigentlich keinen Platz (Ambrosiast. in 1 Cor. 14 [CSEL 81,2, 149/64]; Th. Klauser, Der Übergang der röm. Kirche von der griech. zur lat. Liturgiesprache: Miscellanea G. Mercati 1 = StudTest 121 [1948] 467/82 bzw. ders., Gesammelte Arbeiten [1974] 184/94; vgl. A. Stuiber, Art. Ambrosiaster: JbAC 13 [1970] 121).

S. Aalen, Art. Zungenreden: BiblHistHdwb 3 (1966) 2249f (Lit.). – J. Behm, Art. γλῶσσα: ThWbNT 1 (1933) 719/26 (Lit.). – O. Betz, Zungenreden u. süßer Wein: S. Wagner (Hrsg.), Bibel u. Qumran, Festschr. H. Bardtke (1968) 20/36. – G. Dautzenberg, Urchristliche Prophetie = Beitr. Wiss. AT u. NT 104 (1975). – N. I. J. Engelsen, Glossolalia and other forms of inspired speech according to 1 Cor. 12/4: Dissertation Abstracts 32,1A (1971) 526. – E. Fascher, ΠΡΟΦΗΤΗΣ (1927). – J. Gewiess, Art. G.: LThK² 4 (1960) 972f (Lit.). – B. C. Johanson, Tongues, a sign for unbelievers?: NTStudies 25 (1978/79) 180/203. – W. Keilbach, Art. Zungenreden: RGG³ 6 (1962) 1941f (Lit.). – H. Leclercq, Art. G.: DACL 6, 1 (1924) 1322/7. – E. Lombard, De la G. chez les premiers chrétiens et des phénomènes similaires (Lausanne 1910); Essai d'une classification des phénomènes de G.: Archives de Psychologie 7 (1908) 1/51. – E. Mosiman, Das Zungenreden geschichtlich u. psychologisch untersucht (1911). – H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes u. der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus (1899) 72/101.

Gerhard Dautzenberg.

Glück (Glückseligkeit).

A. Terminologie. I. Griechisch. a. Vor- u. außerphilosophisch. Das Wort εὐδαιμονία (Adj. εὐδαίμων), der terminus technicus der philosophischen Überlegungen über G., stammt ursprünglich aus der religiösen Sphäre u. ist erst nach Homer entstanden. Aus εὖ u. δαίμων zusammengesetzt, bezeichnet es wörtlich einen Zustand des Menschen, in dem ihm die Gottheit (Daimon) wohlgesinnt ist. G. verdankt man den Göttern, es kann sich äußern in langem Leben, *Gesundheit, Macht, Ehre, äußerem Wohlstand, Erfolg usw. In vorphilosophischer Sprache wird εὐδαιμονία teilweise synonym mit zwei anderen Wörtern gebraucht, ὄλβος (schon bei Homer; Adj. ὄλβιος), ‚Reichtum', das den äußeren Wohlstand bezeichnet, auch gerade als Folge gött-

licher Gunst, u. εὐτυχία (erst im 5. Jh. vC. zu belegen; Adj. εὐτυχής), ‚das gute Gelingen'. Ein viertes Wort, mehr den Göttern vorbehalten, ist μάκαρ (schon bei Homer) oder μακάριος (seit Pindar; Subst. μακαριότης), ‚selig' oder ‚glückselig'. Μάκαρ bezeichnet in der epischen Sprache sehr präzis die aus drei auszeichnenden Faktoren zusammengesetzte Qualität der Götter: überlegene Stärke (ihrer Macht wegen können sie in der archaisch-klassischen Kultsprache, zB. bei Pindar, durchaus auch ὄλβιοι heißen), Unsterblichkeit u. Alterslosigkeit sowie Nichtbetroffensein von den Konsequenzen des eigenen Tuns. Umgangssprachlich kann seit dem späten 5. Jh. vC. auch menschliches G. durch μάκαρ, μακάριος bezeichnet werden, aber der ‚theologische' Klang dieser Wortgruppe bleibt trotz vielfältiger, zuweilen ironischer Katachrese in der attischen Konversationssprache durchaus erhalten. Von all diesen Ausdrücken ist εὐδαιμονία der unbestimmteste, verweist er doch auf einen allgemein guten u. erfreulichen Zustand von Menschen u. gelegentlich auch Sachen, der dem Wohlwollen u. der Hilfe eines bestimmten Gottes oder unbestimmter göttlicher Mächte zugeschrieben wird u. sich nicht, wie im Fall von ὄλβος, unbedingt auch durch äußeren Reichtum oder, wie im Fall von εὐτυχία, durch eine Kette gelungener Handlungen immerzu beweisen muß. Diese Offenheit der Bedeutung erlaubt einer reflektierteren Religiosität, neue Bedeutungsnuancen hinzuzufügen: als wahren Inhalt des G. bezeichnet man ein Leben im *Gehorsam gegenüber den göttlichen Gesetzen oder das mystische Gotteserlebnis der Orphiker u. vieles mehr. All diesen Bedeutungsnuancen liegt letztlich auch die Frage zugrunde, von welchen Faktoren das Schicksal des Menschen eigentlich abhängt. Hier fällt bei dem Wort εὐδαίμων der ausdrückliche Hinweis auf einen δαίμων als Urheber menschlichen G. auf (*Geister [Dämonen]). Damit können aber verschiedene Bedeutungen verbunden sein: 1) In ältester Zeit, zB. bei den Epikern, ist δαίμων Bezeichnung jeder Gottheit, sofern sie zum Menschen in Beziehung tritt. 2) In jüngerer Zeit, zB. bei attischen Schriftstellern, treten personhafte Gottesgestalten in den Hintergrund, u. δαίμων wird allgemeiner u. unbestimmter als Geschick, als gottgesandtes Schicksal, aufgefaßt. 3) Spätestens seit Platon ist δαίμων oder δαιμόνιον in den allgemeinen Sprachgebrauch eingegangen u. bezeichnet ein gottähnliches Zwischenwesen oder einen Schutzgeist, der zuweilen als Begleiter einer bestimmten Person auftritt. 4) Schließlich ist der zuerst bei Heraklit auftauchende Gedanke zu nennen, der göttliche Lenker des einzelnen Menschenlebens sei in der Person selbst zu suchen. Damit ist die Grenze vom vorphilosophischen zum philosophischen Sprachgebrauch überschritten (s. u. Sp. 249). – Eine alle Bedeutungsnuancen von G. umfassende Definition läßt sich kaum formulieren. Will man, von verblichenen, übertragenen Bedeutungen abgesehen, das Begriffsfeld dennoch kurz umreißen, so läßt sich sagen: G. ist ein Lebensideal, das das menschliche Leben dem der Götter so weit wie möglich nahebringt, ohne sich der ὕβρις schuldig zu machen.

b. Philosophisch. G. ist ein Zentralbegriff der antiken griech. Philosophie, vor allem der *Ethik, deren Hauptlinie in Anlehnung an εὐδαιμονία einerseits als ‚eudaimonistisch' u. in Ausrichtung auf ein τέλος andererseits als ‚teleologisch' bezeichnet wird. Im philosophischen Sprachgebrauch wird die religiöse Dimension des Begriffs oft verdrängt. Bei allen Philosophen ist die Tendenz charakteristisch, das Erlangen von G. von intellektuellen u. moralischen Fähigkeiten u. Bemühungen des Menschen abhängig zu machen (Vorstellung von der *Autarkie des Menschen). Sofern man δαίμων noch in seiner ursprünglichen Bedeutung auffaßt, versteht man darunter nicht mehr ein vom Menschen getrenntes göttliches Wesen oder Geschick (s. o. Sp. 247). Dagegen spielt die Bedeutung von δαίμων als göttlichem Schutzgeist bei den Philosophen noch eine gewisse Rolle. Doch erfährt der Gedanke eine Verinnerlichung in Richtung auf seine vierte Bedeutung (s. o. Sp. 248). So kann Demokrit auf die Seele als Sitz des Daimons hinweisen (ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος), um dann daraus zu schließen, die Seele sei auch Sitz des G. (VS 68 B 119). Eine spezielle Variante der dritten Bedeutung ist, obwohl nicht ausdrücklich mit dem Begriff G. verknüpft, das von Platon beschriebene δαιμόνιον des Sokrates, das sich nur warnend äußerte u. so als Eingebung oder *Gewissen auftritt (zB. apol. 31c/d). Der allgemeine Standpunkt der Philosophen kommt jedoch nur in der vierten Bedeutung zum Ausdruck: Daimon versteht man hier als einen zur Natur des Menschen gehörenden göttlichen Bestandteil, als die höchste seiner natürlichen Fähigkeiten, die ihren Sitz in der Vernunft hat.

Demzufolge ist G. der Zustand, in dem das göttliche Element im Menschen nicht verkrüppelt oder erstickt ist, sondern sich aktiv in seiner ganzen Kraft u. Fülle entfaltet, wobei alle übrigen Lebensäußerungen entweder ausgelöscht oder seiner Leitung untergeordnet werden. Dieser Zustand wird immer als von der Tugend, ἀρετή, u. zwar vor allem von der höchsten Tugend, σοφία, abhängig oder mit ihr identisch aufgefaßt. Solch philosophischer Sprachgebrauch kann als von Heraklit begründet gelten, der entgegen allen Formen des Schicksalsglaubens in der Volksreligion behauptete, der Mensch selber gestalte durch seine Lebensweise sein Schicksal: ἦθος ἀνθρώπωι δαίμων (VS 22 B 119). Der metaphysische Grund dieses Satzes ist die These, daß Daimon die göttliche Allnatur sei, die sich auch im individuellen Daimon des Menschen verwirkliche, wenn dieser sein Leben ‚gut' gestalte. Platon bezeichnet die menschliche Vernunft ausdrücklich als Daimon (Tim. 90a) u. bringt das Wort wahrscheinlich in direkten Zusammenhang mit G.; mit Sicherheit weiß man jedenfalls, daß sein Schüler Xenokrates diese Ableitung vornahm; so teilt zB. Aristoteles (top. 2, 6, 112a 24/b 26) mit, daß G., das im allgemeinen Sprachgebrauch οὗ ἂν ὁ δαίμων σπουδαῖος (dessen Gottheit oder Geschick effektiv wirksam ist) bedeutet, von Xenokrates im übertragenen Sinn gebraucht wurde: τὴν ψυχὴν ἔχων σπουδαίαν (dessen Seele sittlich aktiv ist). Von Platon an betrachten so gut wie alle Philosophen es als ein Axiom, daß alle Menschen nach G. streben, u. von diesem allgemein anerkannten Ausgangspunkt aus versuchen sie dann zu zeigen, worin das wahre G. besteht. In dieser grundlegenden Bedeutung ist ‚G.' die treffendste deutsche Übersetzung, da ‚G.seligkeit' bereits eine Deutung des Begriffs in geistiger Richtung zum Inhalt hat. Beide deutschen Wörter haben jedoch einen einseitig emotionalen Sinn u. decken sich nicht ganz mit dem Begriff εὐδαιμονία, der vor allem Lebensfülle beinhaltet u. häufig einen ausgesprochen aktiven Sinn hat, da er mit dem philosophischen Ideal des sittlich Aktiven, σπουδαῖος, verknüpft ist.

c. Abgrenzungen. Da die Philosophen das G. vorwiegend oder ausschließlich von innerseelischen Faktoren abhängig machen, kann es nicht, wie im vorphilosophischen Sprachgebrauch, weiter mit Wohlstand, ὄλβος, oder Erfolg, εὐτυχία, gleichgesetzt werden. Bestünde G. in den Vergnügungen des Leibes, dann müßte man Ochsen glücklich nennen, wenn sie Erbsen zum Fressen finden, sagt Heraklit (VS 22 B 4). G. in äußeren Gütern u. leiblichen Genüssen zu suchen, bedeutet, immer dem Walten eines Geschickes ausgesetzt zu bleiben. Wie die Philosophen die Deutung von Daimon als Geschick, als göttliches Verhängnis abweisen (2. Bedeutung s. o. Sp. 247), so verhöhnen sie die τύχη, ‚Geschick', ‚Gelingen', die hinter εὐτυχία steckt; den letzteren Begriff definiert Aristoteles (rhet. 1, 5, 1361b 39): ὧν ἡ τύχη ἀγαθῶν αἰτία. Τύχη wurde von den Griechen zwar als Gottheit verehrt, aber ihr Kult während der ganzen Antike von den Philosophen bekämpft. Schon Demokrit deutet Tyche als ein Idol (εἴδωλον), das sich der Mensch als Vorwand u. Ausflucht seiner Ratlosigkeit gemacht hat u. das durch Weisheit u. Besonnenheit überwunden werden kann (VS 68 B 119). – Im großen u. ganzen besteht im philosophischen Sprachgebrauch auch der herkömmliche Unterschied zwischen εὐδαιμονία u. μακαριότης. Noch Aristoteles behält μακαριότης den Göttern vor (eth. Nic. 10, 8, 1178b 15/25), während sich die Menschen mit εὐδαιμονία begnügen müssen. Diese Hauptregel des Sprachgebrauchs verbietet jedoch nicht, daß in philosophischen Texten μακάριος zuweilen auch für die Idealgestalt der Philosophie, den Weisen, gebraucht wird; in diesem Falle kommt das Wort der Bedeutung von εὐδαίμων nahe, ohne jedoch als philosophischer Fachausdruck festgelegt zu sein. Erst bei philosophisch geschulten christlichen Schriftstellern übernehmen die Worte μακάριος, μακαριότης etwas von dem Sinn, der in der nichtchristl. Philosophie mit εὐδαίμων, εὐδαιμονία verbunden war, was damit zusammenhängt, daß nur die ersterwähnte Wortgruppe in der LXX u. im NT vorkommt (s. u. Sp. 258f).

II. Lateinisch. a. Vor- u. außerphilosophisch. Den Ausgangspunkt bilden hier die Adjektive beatus, fortunatus (Subst. fortuna) u. felix (Subst. felicitas), die alle mehr oder weniger der religiösen Sphäre entstammen. Beatus, möglicherweise mit bonus verknüpft (vgl. Ulp.: Dig. 50, 16, 49: bona=quae beant), ist eigentlich part. perf. pass. des Verbs beo, das zB. bei Horaz einen ganz aktiven Sinn hat (vgl. carm. 4, 8, 29: caelo Musa beat). Beatus meint also ursprünglich viel mehr ‚(von außen her) beglückt' als ‚(von innen her) glücklich'. Dasselbe gilt für fortunatus. Die-

ses Adjektiv, das bei Vergil u.a. häufig aA. des Hexameters steht, bedeutet primär ,vom G. (fortuna) begünstigt' u. ist mit dem Fortuna-Kultus verbunden. Das dritte Wort, felix, ist vor allem mit dem Kaiserkult verknüpft u. gehört damit der röm. Sakralsprache an. Felix bezeichnet ursprünglich eine numinose, vom menschlichen Leistungswillen ganz unabhängige Qualität, die der Person des Kaisers zugeschrieben wird u. die ihm äußeren Erfolg in seinem Leben u. in seiner Machtausübung schenkt. Nicht zuletzt die Münzen, die ja das Bild des Kaisers tragen, drücken diese Vorstellungen einer felicitas imperatoria aus. – In der Alltagssprache können die drei Wörter wechselseitig verwendet werden. Eine glatte terminologische Scheidung zwischen dem äußerlichen u. innerlichen G. gibt es im lat. Sprachbereich nicht; jedenfalls können alle drei Adjektive das äußere G. bezeichnen, u. fortunatus ist darauf beschränkt geblieben.

b. Philosophisch. Die röm. wie die griech. Philosophen geben Definitionen des G., die dessen innerseelische Grundlage unterstreichen. Als Übersetzung des philosophischen Fachausdrucks εὐδαίμων scheidet fortunatus damit aus (s. o. Sp. 249). Varros Vorschlag, das Wort felix für εὐδαίμων zu gebrauchen, blieb indessen erfolglos, vielleicht weil das Wort zu viel mit der numinosen Qualität des Kaisers verknüpft war. Der lat. terminus technicus, vor allem durch Cicero in Umlauf gebracht, wird statt dessen beatus. Für das Subst. εὐδαιμονία wird der Ausdruck beata vita gebraucht. Daneben führte Cicero (nat. deor. 1, 34, 95) auch die Formen beatitas u. beatitudo ein, die er jedoch als allzu harte Neologismen in der Regel vermied. Die christl. Schriftsteller dagegen verwendeten sie häufig. Obwohl also felix, felicitas bei den Philosophen zurückgedrängt werden, treten sie bisweilen als Synonyme zu beatus u. beata vita auf.

c. Abgrenzungen. Felicitas kann jedoch auch als Übersetzung von εὐτυχία gebraucht werden u. bezeichnet dann eine Auffassung des G. mit, von der die Philosophen entschieden Abstand nehmen. Die nächste Entsprechung von εὐτυχία ist sonst fortuna (s. o. Sp. 250). *Fortuna genoß ja bei den Römern göttliche Verehrung u. entspricht damit der griech. τύχη. Wie die griech. Philosophen bekämpften auch die röm. diesen Kult eifrig. Cicero verteidigt die Überlegenheit des Geistigen (virtus u. ratio, die das G. garantieren) über die Fortuna, die nur als Herrscherin der äußeren Dinge dasteht (Tusc. 2, 11; 3, 36; 5, 25). – Jedoch scheint es im Lateinischen nicht möglich zu sein, den Unterschied zwischen εὐδαιμονία u. μακαριότης sprachlich hervorzuheben: beide werden mit beata vita (beatitudo) übersetzt. Dieser Umstand dürfte der Aufnahme der philosophischen Konzeption des G. durch die lat. christl. Schriftsteller den Weg bereitet haben.

B. Nichtchristlich. I. Griechisch-römische Philosophie. a. Platon. In der Gedankenwelt Platons nimmt der Begriff G. noch nicht den zentralen Platz ein, der ihm in der gesamten antiken Philosophie seit Aristoteles zukommt. Platons Aussagen über das G. stehen jedoch im Zusammenhang mit mehreren der wichtigsten Lehren in einigen der berühmtesten Abschnitte seiner Dialoge. Eine Hauptstelle ist conv. 204e/205a, wo es heißt, nur durch den Besitz des Guten werde man glücklich. Unter dem Guten versteht Platon hier eine übersinnliche Idee, in deren Besitz man nur durch einen Akt intellektueller Kontemplation gelangt. Den Kontext bilden Sokrates' Ausführung über den Eros: durch Liebe zum Schönen in seinen verschiedenen Formen, rät Sokrates, möge man stufenförmig von der Liebe zu schönen Körpern über die Liebe zu schönen Einrichtungen u. die Liebe zu schönen Wissenschaften zur übersinnlichen Idee der Schönheit aufsteigen, welch letztere ihrerseits mit der Idee des Guten verknüpft sei. Ausführlicher schildert Platon im Zusammenhang mit dem berühmten Höhlengleichnis die methodische philosophische Schulung, die es dem Menschen ermöglicht, sich von der Gefangenschaft in der Schattenwelt der sinnlichen Erkenntnis zu befreien u. durch den Intellekt zur Einsicht in die Welt der abstrakten Ideen zu gelangen, in der die Idee des Guten den höchsten Rang hat (resp. 6f, 507a/518e). Zuoberst in der Hierarchie der Wissenschaften steht dabei die Dialektik, mit deren Hilfe man durch logisches Denken die Fähigkeit erlangt, das Wesen eines jeden Dinges begrifflich zu erfassen, um so zuletzt auch die Idee des Guten begrifflich festzulegen u. sie von allem anderen zu unterscheiden. Neben der Schulung des Intellekts gilt es zugleich, ein moralisches Leben zu führen; hinsichtlich der Ethik sind einige Äußerungen im Dialog Gorgias von großer Bedeutung; Platon lehnt hier u.a. eine hedo-

nistische Deutung des Guten u. des G. ab u. betont die Tugend als Quelle des G. (zB. Gorg. 506c/507d). Die Tugend ist bei ihm eine von der Vernunft als der hierarchischen Spitze ausgehende, alle Lebensbezirke umfassende Ordnung (τάξις).

b. Aristoteles. Nach Aristoteles sind alle Formen menschlicher Aktivität auf etwas Gutes, d.h. auf ein Ziel (τέλος) bezogen. Die Ziele des Handelns können aber hierarchisch geordnet werden, wobei sich das einzige Ziel, das wir um seiner selbst willen anstreben, an der Spitze befindet, während man alle anderen Zwecke letztlich um dieses höchsten Zieles willen verfolgt. Dieses höchste Ziel, das eigentliche oder höchste Gute, ist nach Aristoteles mit G. identisch, u. die Hauptaufgabe der philosophischen Ethik ist es klarzustellen, worin G. besteht (s. Aristot. eth. Nic. 1, 1/4, 1094a 1/1095b 13). Wie Platon weist er hier eine hedonistische Deutung von G. ab; aber auch von Platons Auffassung, daß G. in der Kontemplation der übersinnlichen Idee des Guten besteht, distanziert er sich. Teils legt er hier seine bekannten erkenntnistheoretischen Einwände gegen die Ideenlehre vor, teils konstatiert er, das Gute im platonischen Sinne sei für den Menschen praktisch nicht ausführ- u. erreichbar (ebd. 1, 6, 1096a 11/1097a 14). Das höchste Gute, das mit G. identisch ist, muß nach ihm aber ganz auf den eigenen Leistungen des Menschen beruhen (*Autarkie) u. ist in der Ausübung einer bestimmten menschlichen Tätigkeit zu suchen. Diese muß eine Tätigkeit sein, die den Menschen gerade in seiner Eigenschaft als Mensch im Unterschied zu allen anderen Lebewesen kennzeichnet (ebd. 1, 7, 1097a 15/1098b 8). Folglich muß es eine Tätigkeit sein, die mit der Vernunft verknüpft ist. Nun kann man die Vernunft in theoretische u. praktische Vernunft einteilen, denen zwei verschiedene intellektuelle Tugenden entsprechen: σοφία, spekulative Weisheit, ist die wahre Erkenntnis der unveränderlichen, grundlegenden Prinzipien, während φρόνησις, praktische Einsicht, nur veränderlichen Objekten gilt (ebd. 1, 13, 1102a 5/1103a 10; 6, 1, 1138b 18/34; 7, 7, 1150a 9/1150b 28). Da folglich die spekulative Weisheit die höchste aller Tugenden ist, liegt in ihrer aktiven Ausübung, d.h. in der Kontemplation der Wahrheit um ihrer selbst willen, das G. des Menschen, sein höchstes Gut u. Lebensziel (ebd. 10, 7, 1177a 12/8). – Aristoteles hat als erster die gesamte philosophische Ethik der Bestimmung von G. als ihrer Hauptfrage systematisch untergeordnet u. wird damit zum Ausgangspunkt einer langen Tradition in der griech.-röm. Philosophie.

c. Stoiker u. Epikureer. Bei den Stoikern u. Epikureern treten die Probleme der theoretischen Vernunft, die bei Platon u. Aristoteles dominieren, hinter denen der praktischen Vernunft zurück, u. die Ethik wird zur wichtigsten philosophischen Disziplin. Sie wird τέχνη τις περὶ βίον (ars vitae) benannt u. erhält die Aufgabe, den Menschen den Weg zum G. zu zeigen (SVF 3 nr. 516; Cic. fin. 3, 2, 4; 3, 11). – *Epikur definiert G. hedonistisch. Nach ihm ist das Streben nach Lust (ἡδονή) der Grundtrieb des Menschen; mit Lust, d.h. im G., zu leben, wird als ethisches Ideal u. Lebensziel gesetzt (Diog. L. 10, 128; Cic. fin. 1, 16, 54). Indessen handelt es sich um eine sehr ausgeklügelte Form der Lust: höchste Lust ist nach Epikur die vollständige Abwesenheit des Schmerzes, u. intensivste Lust ist die seelische, mag diese auch in der körperlichen begründet sein. Ziel des Lebens ist es, vollkommenen inneren Frieden zu erlangen, u. dazu führt nur die Tugend, wodurch alle Leidenschaften ausgeschlossen werden (*Ataraxie; Diog. L. 10, 128f). Daher wird sich in der Praxis das Bild des ethischen Ideals, des Weisen (σοφός), bei Epikureern u. Stoikern zum Verwechseln ähnlich. Aber seit Zenon bekämpfen die Stoiker die hedonistische Deutung des G. Zwar leitet Zenon wie Epikur G. von dem Grundtrieb des Menschen ab, doch ist dieser nach ihm nicht das Streben nach Lust, sondern danach, das eigene Ich mit seinen verschiedenen Fähigkeiten zu bewahren u. zu entfalten. Zenon entwickelt eine psychologische Theorie, die eine Hierarchie menschlicher Fähigkeiten in ihrem Verhältnis zu naturgegebenen Zwecken umfaßt (zur Oikeiosis-Lehre s. SVF 3 nr. 146. 178/89; Cic. fin. 3, 5, 16). Lebensziel u. G. liegen in der Entwicklung u. Vervollkommnung der höchsten dieser Fähigkeiten, derjenigen nämlich, die der Vernunftnatur des Menschen innewohnt, u. zwar in der Tugend, die nach Zenon nicht nur das höchste, sondern auch das einzige Gute ist (SVF 3 nr. 29/37. 310; Cic. fin. 3, 6, 21). Die Stoiker bringen die Sitte auf, die Ethik in einer telos-Formel zusammenzufassen, u. die ihrige lautet: in Harmonie leben, oder: in Harmonie mit der Natur leben (ὁμολογουμένως [τῇ φύσει] ζῆν [Joh. Stob. 2, 75,

11; Cic. fin. 3, 7, 26: congruenter naturae convenienterque vivere; Sen. vit. beat. 3; dieses Werk ist die wichtigste spätstoische Erörterung des G.]). Das stoische Lebensideal ist wie das der Epikureer praktisch vor allem auf das Erlangen vollkommener Seelenruhe (Ataraxie) gerichtet, d.h. auf Unberührtheit von Leidenschaften u. Unempfindlichkeit für Leiden (*Apatheia). Hierin liegt eine Schärfung des von Aristoteles vertretenen Begriffs der Autarkie: die ‚inneren' Faktoren, die das Erlangen von G. bedingen, d.h. die eigenen moralischen Bemühungen des Menschen, sollen den Epikureern u. Stoikern gemäß sowohl notwendige als auch zureichende Bedingungen sein (SVF 3 nr. 764; Diog. L. 7, 127; Cic. fin. 5, 27, 79 [Zeno]: virtus ad beate vivendum se ipsa contenta est). Nach ihnen ist der Weise auch dann glücklich, wenn er auf der Folterbank liegt (Diog. L. 10, 118). Nach Aristoteles können äußeres Unglück u. Leid verhindern, daß der Mensch G. erlangt (eth. Nic. 1, 10, 1100a 10/1101a 21; 10, 8, 1178a 9/1179a 32). Die intellektuellen u. moralischen Bemühungen des Menschen sind also zwar eine notwendige, aber keine zureichende Bedingung zum Erlangen des G.

d. Akademiker u. Peripatetiker. Die philosophische Schule, die nach Platons Tod die von ihm begründete philosophische *Akademie beherrschte, vertrat einen skeptischen Standpunkt, vor allem in Opposition gegen die stoische Erkenntnistheorie u. Ethik. Nach Arkesilaos u. Karneades läßt sich keine volle Gewißheit darüber erreichen, was wahr u. gut ist; Karneades entwickelt daher für das praktische Handeln des Menschen einen Probabilismus (Cic. acad. post. 1, 12, 44; acad. prior. 15, 47). Die Weisheit besteht indessen darin, stets die Wahrheit zu suchen, u. in diesem Suchen nach Wahrheit besteht auch das G. (Cic. fin. 3, 9, 31; Aug. c. acad. 3, 1, 1). – Antiochos v. Askalon, der, obwohl in der Akademie tätig, die skeptische Richtung verläßt, bezeichnet sich in der Ethik vor allem als Schüler des Aristoteles u. der Peripatetiker. Gewisse Berührungspunkte mit Aristoteles gibt es insofern, als Antiochos den Autarkiebegriff mildert u. den Gedanken des glücklichen Weisen auf der Folterbank als unsinnig ablehnt. Wie Aristoteles u. vor allem die Stoiker geht er von der Entwicklung einer Psychologie mit einer Hierarchie menschlicher Fähigkeiten im Verhältnis zu verschiedenen naturgegebenen Zwecken aus. G. muß nun nach Antiochos in der Vervollkommnung der gesamten menschlichen Natur bestehen, in der Vollendung nicht nur der Vernunftnatur (Tugend), sondern auch der sinnlichen u. körperlichen Natur (Kraft, Gesundheit usw.; Cic. fin. 4, 10/4). Antiochos kommt hiermit dem peripatetischen, von Aristoteles abweichenden Standpunkt des Theophrast nahe.

e. Cicero u. Varro. Die Wirksamkeit dieser beiden Philosophen besteht vor allem darin, daß sie die Fragestellungen der griech. Philosophie, besonders der Ethik, auf lateinischsprachigem Gebiet eingeführt haben. Ciceros moralphilosophisches Hauptwerk ist De finibus bonorum et malorum (finis bonorum ist Ciceros Übersetzung von τέλος, Lebensziel), in dem er die Auffassungen der Epikureer, Stoiker, Skeptiker u. Peripatetiker zur Ethik in Form von Dialogen vorträgt. Als Philosoph ist Cicero Eklektiker, in der Moralphilosophie steht er den Stoikern am nächsten, während er im übrigen hauptsächlich als Skeptiker auftritt. Varro, dessen Hauptwerk De philosophia verlorengegangen ist, trat nach den Ausführungen bei Augustinus (civ. D. 19) hauptsächlich als Nachfolger des Antiochos v. Askalon auf. Varro legte eine verwickelte logische Einteilung sowohl vorhandener als auch nur denkbarer philosophischer Richtungen vor unter dem Gesichtspunkt, wie sie den Inhalt des Lebensziels u. des G. bestimmten, u. gelangte dabei zu nicht weniger als 288 möglichen Auffassungen.

f. Mittel- u. Neuplatoniker. Platons Lehre von der Schau der übersinnlichen Idee des Guten als Quelle des G. wird von den Mittel- u. Neuplatonikern übernommen u. teilweise verändert. Während es bei Platon unklar blieb, wie sich der Gottesbegriff zur Ideenlehre verhielt, deuten Mittelplatoniker wie *Albinos die Ideenlehre in religiöser Richtung derart, daß sie die transzendenten Ideen als Gedanken in Gottes Intellekt auffassen. Diese Deutung wird später von Neuplatonikern wie Plotin u. Proklos übernommen. (Während die Mittelplatoniker die Bezeichnung λόγος für den göttlichen Intellekt vorziehen, gebraucht Plotin dagegen νοῦς als Fachausdruck.) Die Ideen, vor allem die Idee des Guten, werden zu gestaltenden Faktoren im Menschenleben, teils als Gegenstand der intellektuellen Kontemplation, teils als Ideal des ethischen Handelns. Harmonie u. Ord-

nung, die im Menschenleben durch die Tugend verwirklicht werden, betrachtet man als Nachahmung der unteilbaren Idee des Guten (bei der Anwendung des Begriffs der Harmonie bedienen sich die Mittelplatoniker stoischer Gedanken). Diese doppelte, intellektuelle u. moralische, Prägung durch die Ideen ist mit der Angleichung an Gott gleichbedeutend, da die Ideen Gedanken in Gottes Intellekt sind. Mittelplatoniker wie Albinos (didasc. 1) formulieren daher Lebensziel u. G. vor allem als ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, als Angleichung an Gott, soweit möglich, wie es schon bei Platon (Theaet. 176 b) wörtlich vorkommt, jedoch ohne ausdrückliche Verbindung mit den Begriffen τέλος oder G. Die Betonung des menschlichen Vermögens als Voraussetzung u. zugleich als Grenze der Angleichung an Gott kennzeichnet den Anschluß der Mittelplatoniker an den Begriff der Autarkie. – Wie die Mittelplatoniker verarbeitet auch Plotin stoisches Gedankengut in seinem Denken, vor allem in der Tugendlehre, doch wendet er sich gegen die stoische materialistische Auffassung Gottes u. der sog. λόγοι, der stoischen Entsprechung der platonischen Ideen (enn. 1,2,1; 1,6,1). Wie Aristoteles hebt Plotin ferner die den Stoikern fremde Rangordnung der theoretischen u. praktischen Tugenden hervor; wenn er auch an der mittelplatonischen telos-Formel der Angleichung an Gott nach Vermögen festhält, so betont er doch, diese Angleichung werde in erster Linie in der intellektuellen Kontemplation des νοῦς u. der in diesem ruhenden, transzendenten Ideen verwirklicht. Er setzt sich dabei in interessanter Weise mit den Ideen- u. Autarkielehren des Aristoteles auseinander u. gibt diesem insofern recht, als das Gute für die Seele in ihrer eigenen, vollständigen Aktivierung gemäß ihrer Vernunftnatur liegt, verneint aber, daß diese Aktivität der Seele als das höchste Gute bezeichnet werden kann. Dies höchste Gute ist vielmehr das Objekt der Tätigkeit der zur Vollkommenheit gelangten Seele, es handelt sich hier nicht nur um etwas im Verhältnis zu seiner Seele Gutes, sondern um das Gute im absoluten Sinne. Dieses absolute Gute ist auch über das Prinzip des νοῦς erhaben u. besteht in absoluter Einheit, τὸ ἕν (ebd. 1, 7, 1 f). – Über G. sagt Plotin (ebd. 1, 4), es sei nicht primär als seelischer Zustand des Menschen zu verstehen, sondern als eine selbständig existierende, transzendente Idee oder Substanz, an der der Mensch in dem Maße, wie er sein Lebensziel verwirkliche, teilhabe.

II. Hellenistisches Judentum. a. Hintergrund in der LXX. Die Ausdrücke εὐδαιμονία u. εὐδαίμων kommen in der LXX nicht vor. Die jüd. Denker, die entsprechend der griech. Philosophie eine Lehre des G. aufstellen wollten, gingen vielmehr von den Adjektiven μακάριος u. μακαριστός aus, die in der LXX durchgehend als Übersetzung der hebr. Begrüßungs- u. Glückwunschformel ʾašrê gebraucht werden. Zu beachten ist dabei, daß die G.vorstellungen, die mit ʾašrê verknüpft sind, immer eine soziale Dimension einschließen, während die εὐδαιμονία der griech. Philosophie ausgeprägt individualistisch aufgefaßt wird. Das Wort ʾašrê bzw. μακάριος kommt fast ausschließlich im Psalter u. in der Spruchliteratur vor (einschließlich jener Teile, die in griechischer Sprache verfaßt wurden), hier aber sehr oft. Das Wort hat teils die allgemeinere Bedeutung, Gegenstand des Segens Jahwes, die der Jude gern mit den äußeren Lebensbedingungen verbindet (zB. viele Söhne zu haben [Ps. 127, 4]; mit einem klugen Weibe zusammen zu leben [Sir. 25, 8]), teils steht es auch mit einer Gesetzes- u. Weisheitsauffassung in Zusammenhang: Wer seine Lust am Gesetz des Herrn hat (Ps. 1, 2; 112, 1) oder wer mit Verstand begabt ist (Sir. 25, 9) oder die Weisheit gefunden hat (Prov. 3, 13), wird ʾašrê bzw. μακάριος, d.h. selig oder glückselig gepriesen. In dem letzteren Sinne wird das Wort von philosophisch beeinflußten Juden mit der Lehre vom G. in der griech. Philosophie u. der damit verknüpften Tugendlehre u. der Idealgestalt des Weisen in Verbindung gebracht.

b. Philon v. Alexandrien. Die Schriften Philons sind der erste bewußte u. historisch bedeutungsvollste Versuch, die Probleme u. Lehren der griech. Philosophie in das jüd. Denken einzubeziehen. Allgemein philosophisch entspricht Philons Standpunkt am ehesten dem des Mittelplatonismus, doch knüpft er in noch höherem Maße als dieser an die stoische Moralphilosophie an, obwohl er den stoischen Materialismus entschieden ablehnt. In seinen Aussagen über G. gebraucht Philon auch den Ausdruck εὐδαιμονία. Er legt sich auf keine telos-Formel fest, sondern beschreibt G. abwechselnd mit Ausdrücken, in denen die Tugend als identisch mit G. oder als Quelle des G. erscheint, u. mit Ausdrükken, in denen die Kenntnis Gottes u. die Ver-

einigung mit ihm als dem höchsten Guten als der eigentliche Sinn des G. dasteht; zuweilen gibt er auch die mittelplatonische telos-Formel als Angleichung an Gott nach Vermögen wieder (zB. opif. m. 144).

C. Christlich. I. Griechische Theologie. a. Hintergrund im NT. Die Ausdrücke εὐδαιμονία u. εὐδαίμων kommen im NT nicht vor. Wie die jüd. Denker gingen die christl. Theologen, die von der Lehre des G. in der griech. Philosophie beeinflußt waren, vom Adjektiv μακάριος (oder μακαριστός) bzw. ᵓašrê aus. Bei dem Ausdruck, der häufig im Psalter u. in der Spruchliteratur der LXX vorkommt, die ja auch für die christl. Theologen heilige Schrift war, gewinnt natürlich die Moral- u. Weisheitsperspektive an Bedeutung. Noch wichtiger ist es aber, daß der Ausdruck mehrfach im NT erscheint. Von größter Bedeutung sind dabei die Seligpreisungen, die die Bergpredigt (Mt. 5) u. damit einen ausführlichen ethischen Unterricht einleiten, der anscheinend dem Platz der Tugenden in der philosophischen Lehre des G. entspricht. Eine der Seligpreisungen (Mt. 5, 8) ist außerdem ausdrücklich mit dem Anschauen Gottes verbunden: ‚Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen.' Diese Stelle ist das Haupttor, durch das die platonische Lehre des G. Einlaß in die christl. Theologie gefunden hat. Allerdings werden die Bibeltexte hierbei in eine philosophische Richtung umgedeutet. Jedoch vermeiden christliche Autoren in der Regel den Fachausdruck εὐδαιμονία, teils weil er in der Bibel nicht vorkommt, teils wohl auch, weil dieser philosophische Terminus von δαίμων abgeleitet ist. Spätestens seit Platon gab es den festen Sprachgebrauch, nach dem δαίμων ein göttliches Zwischenwesen ist (s. o. Sp. 247). Δαίμων bzw. δαιμόνιον ist damit die prädestinierte Bezeichnung für die heidn. Götter im Munde von Juden u. Christen u. ein damit zusammengesetztes Wort deshalb ungeeignet, die Bezeichnung des höchsten Lebensziels anzugeben. – Ein weiterer ntl. Gedankenkomplex, der für die christl. Diskussion des G. u. der Seligkeit Bedeutung gewinnt, ist der Auferstehungsglaube u. der Glaube an ein ewiges Leben jenseits des Todes. Kritiker der antiken Philosophie unter den Theologen verweisen gern auf Texte der letzteren Art als Quelle einer rechten christl. Lehre von der Seligkeit im Gegensatz zu allen philosophischen Spekulationen über G.

b. Apologeten. Schon bei den christl. Apologeten des 2. Jh. zeichnen sich die beiden Grundeinstellungen gegenüber der antiken Philosophie ab: 1) völlige Ablehnung bei Tatian u. Theophilos, 2) teilweise Anerkennung bei Justin u. Athenagoras (*Apologetik). Nur Justin geht direkt auf die philosophische Lehre vom G. ein. Er beschreibt (dial. 2/6), wie er vor seiner Bekehrung zum Christentum eine Zeitlang stark von der platonischen Philosophie gefesselt war, die er offenbar in der mittelplatonischen Version kennengelernt hatte. Die Kontemplation der immateriellen Ideen überwältigte ihn derart, daß er glaubte, schon weise geworden zu sein, u. erwartete, bald Gott zu schauen, das Ziel der platonischen Philosophie. Als er nach dem Scheitern dieser Hoffnungen später das Christentum als den einzig wahren Weg der Erlösung erlebte, betonte er angelegentlich, dieser Weg erfülle gerade das, was die platonische Philosophie verspreche. Er akzeptiert den Begriff der Philosophie sowie gewisse Glieder der platonischen Definition derselben: Sie verleihe Einsicht in die Wahrheit u. in das Seiende, sie führe zu Weisheit u. G. (er gebraucht hier den philosophischen Fachausdruck εὐδαιμονία) u. zur Vereinigung mit Gott; indessen erfülle nur das Christentum diese Forderungen, daher sei es ‚die einzige zuverlässige u. fruchtbare Philosophie'. Gegen die platonische Lehre, die menschliche Seele könne aus eigener Kraft zur Gottesschau u. damit zu G. gelangen, polemisiert er ausdrücklich.

c. Alexandrinische Theologen. *Clemens Alexandrinus bringt biblisches u. griechisch-philosophisches (genauer: mittelplatonisches) Denken, das teilweise durch Philon vermittelt wurde, zu einer völlig durchgeführten Synthese. Der Einfluß des Mittelplatonismus geht u.a. daraus hervor, daß Clemens allein in den Stromata an wenigstens 20 Stellen auf die Lieblingsstelle der Mittelplatoniker (Plat. Theaet. 176b) anspielt, wo Platon die mittelplatonische telos-Formel ‚Angleichung an Gott soweit möglich' wörtlich vorwegnimmt. Clemens übernimmt diese Formulierung auch zur Kennzeichnung des christl. Lebensideals u. versucht, sie unter Hinweis auf Gen. 1, 26 (der Mensch nach dem Bilde Gottes erschaffen) ebenso wie auf das Motiv der Nachfolge in den Evangelien u. in den Briefen des Paulus biblisch zu verankern (den Zusatz ‚soweit möglich' drängt Clemens in den Hintergrund, doch gibt er ihn nicht völlig auf; s. zB. strom.

2, 136, 6 [GCS Clem. Alex. 2³, 188], wo er die unverkürzte mittelplatonische telos-Formel in 1 Cor. 11, 1 hineinliest). Bei Clemens bildet die Philosophie, *Gnosis genannt, einen Bau über dem einfachen Glauben. Wenn Jesus in Mt. 7, 7 mahnt ‚Suchet, so werdet ihr finden' (als Variante der Ermahnung zum *Gebet u. der Verheißung der Gebetserhörung), so deutet Clemens dies als eine Ermahnung, auf der Grundlage des Glaubens nach intellektueller Einsicht, Gnosis, zu streben (strom. 5, 11, 1 [332f]). Die intellektuelle Schulung des christl. Gnostikers stellt er in enger Übereinstimmung mit platonischem Denken dar; so bildet zB. wie bei Platon die Dialektik die Spitze in der Hierarchie der Wissenschaften, sie ist eine unerläßliche Voraussetzung des Übergangs zur Gottesschau. Ferner ist der Gnostiker ‚weise' u. im Besitz aller stoisch-platonischen Tugenden, einschließlich der charakteristisch stoischen Tugend der Apatheia, Unberührtheit durch Leiden u. Leidenschaften. Das gnostische Lebensideal ist ausdrücklich mit G. verbunden. Clemens scheut sich keineswegs, hier den philosophischen Fachausdruck εὐδαιμονία zu gebrauchen (zB. ebd. 1, 98, 2 [62]). Wie Justin meint er, die platonische Philosophie habe eine richtige Auffassung vom Lebensziel u. G. gehabt, aber nur das Christentum habe einen effektiven Weg zum Erreichen dieses Zieles weisen können. – Origenes führt die Gedanken des Clemens dahingehend weiter, daß eine über dem bloßen Glauben stehende Gnosis höchstes christliches Lebensideal sei. Aber obwohl die Einflüsse der griech. u. vor allem der platonischen Philosophie bei ihm sehr stark sind, ist er bedeutend zurückhaltender im Gebrauch einer Terminologie, die sich nicht direkt in der Bibel belegen läßt. Angleichung an Gott kommt nicht, wie bei Clemens, als feste telos-Formel vor, obgleich Origenes ebenfalls auf die Übereinstimmungen zwischen diesem Ideal u. Gen. 1, 26 (princ. 3, 6, 1 [642/6 Görgemanns/Karpp]) hinweist. Er zieht die ntl. Terminologie der Nachfolge, ἐπακολουθεῖν, vor. Ferner ist zu beachten, daß er den philosophischen Begriff G. nicht im Zusammenhang mit der Beschreibung des christl. Lebensziels gebraucht; er deutet es vielmehr eschatologisch als das zukünftige selige Leben (μέλλουσα μακαρία ζωή). Zu diesem Ziel kann die Philosophie, auch wenn sie manche Wahrheiten mit dem Christentum gemeinsam hat, die Menschen nicht führen; auch hat sie es nicht vermocht, das Ziel des menschlichen Lebens adäquat zu formulieren (c. Cels. 3, 81 [GCS Orig. 1, 271f]).

d. Kappadokische Theologen. Bei den kappadokischen Theologen, vor allem bei Gregor v. Nyssa, spielt die Angleichung an Gott oder an das Göttliche (ὁμοίωσις θεῷ oder häufiger πρὸς θεὸν oder πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσις) als telos-Formel bei der Beschreibung des christl. Lebensideals eine bedeutende Rolle (der platonische Zusatz ‚nach Vermögen' ist weggefallen). Sie wird ausdrücklich mit Seligkeit, μακαριότης, verbunden, die den philosophischen Fachausdruck εὐδαιμονία völlig verdrängt u. ersetzt. Seligkeit ist dabei in erster Linie ein Kennzeichen des göttlichen Lebens, sowie Anfang u. Ende all dessen, was hinsichtlich des Guten denkbar ist, an dem der Mensch aber in dem Grade teilhaben kann, wie er die Angleichung an Gott durch Tugend in seinem Leben verwirklicht (zB. in Ps. inscr. 1, 1 [5, 25f Jaeger/Mc Donough]; beat. 1 [PG 44, 1197A/B]). Seligkeit ist also nicht nur dem Leben nach dem Tode vorbehalten; es gibt sie vielmehr ebenso wie das G. der Philosophie in Verbindung mit einer tugendhaften Lebensweise schon in diesem Leben. In seine Tugendlehre nimmt Gregor neben charakteristisch christlichen Tugenden wie *Demut u. *Barmherzigkeit auch typisch platonisch-stoische wie Apatheia auf. Die Reinigung, die den Menschen zum Lebensziel führt, schildert er in ausschließlich religiös-moralischen Kategorien; die intellektuelle Schulung mit der Dialektik an der Spitze, die das platonische Denken kennzeichnet u. in der alexandrinischen Theologie eine bedeutende Rolle spielt, fehlt bei den kappadokischen Vätern.

II. Lateinische Theologie. a. Hintergrund in der Vulgata. In der lat. Bibel wird der mit der Moral- u. Weisheitslehre im AT zusammenhängende u. auch im NT (vor allem in der Bergpredigt) vorkommende Ausdruck μακάριος mit beatus übersetzt, so daß der Bedeutungsunterschied zwischen diesem Ausdruck u. dem philosophischen εὐδαίμων, das ebenfalls mit beatus übersetzt wird, verschwindet. Das erleichtert es natürlich den philosophisch geschulten Theologen, eine biblische Rechtfertigung zu finden, wenn sie sich bemühen, eine Entsprechung zu der antiken philosophischen Lehre vom G. zu schaffen.

b. Tertullian u. Laktanz. Diese beiden Theologen wollen indessen nichts von einer philo-

sophischen Lehre der beata vita wissen. Tertullian ist ein direkter Gegenpol zu Clemens Alexandrinus u. seinem Versuch, über dem Glauben eine philosophische Struktur in Form einer christl. Gnosis zu schaffen. Tertullian polemisiert ausdrücklich dagegen, den Glauben auf Grund der Mahnung Jesu ‚Suchet, so werdet ihr finden' (Mt. 7,7) in philosophische Spekulation einmünden zu lassen. Er weist die Versuche, ein stoisches, platonisches u. dialektisches Christentum zu schaffen, entschieden ab; wenn man den Glauben gefunden hat, ist es nicht mehr erforderlich, weiter zu suchen; es gilt dann nur, an dem festzuhalten, was man im Glauben erfaßt (praescr. 7/9; anim. 1). – Laktanz verhält sich weniger abweisend gegenüber der Philosophie als Tertullian; seine Einstellung ist prinzipiell eklektisch, aber in der Hauptsache kritisch; der eigentliche Wahrheitsgehalt der Philosophie liegt nach ihm im sokratischen Nichtwissen; der Mensch ist nämlich fähig, das Falsche zu entlarven, nicht aber, das Wahre zu finden (ira 1, 6/8; 11, 19). Laktanz untersucht die Lehren der verschiedenen Schulen der Philosophie über das Lebensziel u. die beata vita im Detail, findet aber, daß keine von ihnen das Lebensziel richtig formuliert hat (epit. 28). Wer weise u. glückselig werden will, wird daher ermahnt, auf Gottes Stimme zu hören. Das höchste Gute liegt für den Menschen in der Religion, oder genauer gesagt, im ewigen Leben oder der Unsterblichkeit (inst. 3,10,1; 3,11,7f; 3,30,8). Laktanz lehnt also jede immanente Deutung des G. ab u. faßt es wie Origenes eschatologisch auf. Er wendet sich ausdrücklich gegen den Gedanken, die Tugend als solche konstituiere G.; G. erlangt man als Belohnung der Tugend erst in der Ewigkeit (inst. 3, 12).

c. Ambrosius. Wie Laktanz hat Ambrosius eine prinzipiell eklektische, aber hauptsächlich kritische Einstellung zur Philosophie, was ihn nicht hindert, lange Abschnitte fast wortgetreu aus Cicero u. vor allem aus Plotin zu zitieren. Ambrosius kann wie Laktanz den Begriff beata vita mit vita aeterna gleichsetzen, deutet ihn aber nicht ausschließlich als zukünftig. Nachdem er die Definition verschiedener philosophischer Schulen für das höchste Gute u. das G. abgelehnt hat, erklärt er, die Hl. Schrift verbinde ewiges Leben mit der Erkenntnis des Göttlichen u. mit der Frucht der guten Werke; ein Vorgeschmack dieses ewigen Lebens sei schon im gegenwärtigen unmittelbar mit dem Glauben u. den guten Werken verbunden; Ambrosius bejaht in diesem Zusammenhang die Lehre, daß Tugend mit G. verbunden sei, u. gelangt mit einer Veränderung seines früheren Sprachgebrauchs zu der Erklärung, G. sei die Frucht der Tugend in der Gegenwart, während das ewige Leben gänzlich zukünftig sei (off. 2, 1 f). – Aufschlußreich ist, daß Ambrosius in der Schrift De Iacob vel vita beata einen langen Abschnitt fast wortgetreu, jedoch mit bestimmten wichtigen Veränderungen, aus den Ausführungen Plotins über G. (enn. 1, 4) übernimmt. Interessant ist auch seine Einstellung zu Plotins Aussagen über die Autarkie des Menschen zur Erlangung von G. Wenn Plotin sagt, jeder Mensch besitze in seiner Natur bereits das vollkommene Leben, entweder als Möglichkeit oder als Wirklichkeit, so entgegnet Ambrosius offenbar in direkter Polemik gegen diesen Satz: Vollkommenheit komme dem Menschen weniger durch seine Stellung an sich zu als vielmehr durch sein sittliches Handeln, u. hierin liege das G. begründet. Doch scheint dies letztere nicht uneingeschränkt zu gelten, so daß Ambrosius Plotin nicht zustimmen kann, wenn dieser sagt, der Weise sei durch seine Einsicht u. Moral autark gegenüber dem G. Hier sagt Ambrosius vielmehr, die Freundschaft zu Gott sei für den Weisen die überströmende Quelle des G. (Iac. 1, 7, 29 [CSEL 32, 2, 22f]). – Ambrosius vertritt ein asketisch-moralisches Ideal der Weisheit u. Vollkommenheit; die sich diesem widmen, betrachtet er als eine Elite, die eine höhere Stufe des christl. Lebens als die gewöhnlichen Gläubigen repräsentiert. Die Ausübung des Ethos der Vollkommenheit ist mit G. verbunden. Diese Unterscheidung ist mit der von Glauben u. Gnosis bei den alexandrinischen Theologen verwandt, aber die philosophische Schulung mit der Dialektik an der Spitze hat in Ambrosius' Ideal der Vollkommenheit keinen Platz. Insofern steht Ambrosius den kappadokischen Theologen näher als den alexandrinischen.

d. Augustinus. Der bedeutendste u. bestdurchdachte frühchristl. Beitrag zur Spekulation über das G. stammt von Augustinus, dessen Lehre vom G. die christl. Philosophie des MA in hohem Maße bestimmt hat. Obwohl Ambrosius für die persönliche Entwicklung des Augustinus eine entscheidende Rolle gespielt hat, ist vor allem in Augustinus' frü-

hen Schriften die Lehre vom G. weniger mit der des Ambrosius u. der kappadokischen Theologen als mit der Auffassung der alexandrinischen Schule verwandt. Bei Augustinus gibt es nämlich eine klare Entsprechung zur alexandrinischen Gnosis, d.h. zu einem Weisheitsideal, das nicht nur asketisch-moralisch, sondern auch intellektuell-philosophisch ist, obwohl auch die ersteren Züge nicht fehlen. Die Forderung nach intellektueller Schulung durch den philosophischen Zyklus der Wissenschaften (die artes liberales mit der Dialektik an der Spitze) zieht sich wie ein roter Faden durch seine frühen Schriften. Es begegnet auch wieder die von Clemens vertretene u. von Tertullian abgelehnte Deutung von Mt. 7, 7 (‚Suchet, so werdet ihr finden‘) als eine Mahnung, auf der Grundlage des Glaubens philosophisch-dialektische Untersuchungen zu betreiben (c. acad. 2, 3, 9 [CSEL 63, 29f]). – Als Bischof äußert sich Augustinus zwar bedeutend zurückhaltender über die Notwendigkeit, sich als Christ die Erkenntnisse der griech. u. vor allem der platonischen Philosophie anzueignen, als er es als neubekehrter Lehrer der Philosophie tat; er zieht es vor, von intellektueller Schulung im Rahmen der Hl. Schrift zu sprechen. Doch ist zu beachten, daß er in seinem großen Werk De doctrina christiana ein auf der Bibel basierendes System der christl. Wissenschaft begründet hat, das dem philosophischen Zyklus der Wissenschaften mit der Dialektik an der Spitze direkt entspricht. Sein christliches System der Wissenschaften gründet sich wie das platonische auf ein ständiges Fortschreiten von den signa zu den res, d.h. von der empirischen Erkenntnis der uns umgebenden Welt zum intellektuellen Schauen der rein intelligiblen Ideen, die zum göttlichen Intellekt gehören. Ein wichtiger Aspekt der Inkarnation des göttlichen Wortes u. Intellekts ist es nach Augustinus, daß der Mensch effektive Hilfe zum intellektuellen Aufsteigen zur intelligiblen Wirklichkeit erhält. Die uns umgebende Welt ist an sich voll von Zeichen, die dazu mahnen, uns intellektuell zu jener Wirklichkeit zu erheben, die sich in unserem Dasein nur unvollkommen widerspiegelt; aber auf Grund der Verblendung durch die Sünde hat der Mensch die Fähigkeit hierzu verloren. Der inkarnierte Christus ist selber ein effektives Zeichen, u. die Hl. Schriften, die von ihm zeugen, sind voll von effektiven Zeichen, die uns mahnen aufzusteigen, um Christus zu schauen, wie er an sich ist, als der präexistente, ewige, göttliche Logos. Die wissenschaftliche Erforschung dieser in der Bibel gegebenen Zeichen ist eine wichtige Hilfe u. Schulung zu diesem Aufsteigen. – Aber die intellektuelle Schulung muß eng mit moralischer Reinigung verbunden sein. Augustinus kann das christl. Lebensziel in dem Gebot zusammenfassen, Gott von ganzem Herzen, von ganzem Verstand u. von ganzer Seele zu lieben (gemäß der Übersetzung in der Vulgata), u. gibt ihm dabei eine durch die stoische u. neuplatonische Psychologie beeinflußte Deutung. ‚Gott mit dem Verstande zu lieben‘ bedeutet, daß der Mensch seine höchste seelische Fähigkeit, die kontemplative nämlich, auf das Schauen Gottes richtet (vgl. den philosophischen Eros bei Platon u. Plotin). Dies ist das Lebensziel im engeren Sinne, denn nur durch die Kontemplationsfähigkeit der Seele kann Gott ein direktes Objekt der Liebe werden; Liebe ‚von Herzen‘, d.h. die aktive, auf den Mitmenschen u. das eigene Ich gerichtete Vernunft, vollzieht sich in der Form der Tugend, wenn man nämlich seine Mitmenschen wie seinesgleichen, also wie sich selber, liebt, diese Liebe aber doch letzten Endes auf Gott zurückführt (der Unterschied von uti- u. frui-Liebe; nur Gott darf Objekt der frui-Liebe sein). Liebe zu Gott mit den übrigen Teilen der Seele, d.h. ihrem sinnlichen Teil, vollzieht sich ebenfalls indirekt über die Tugend: dann, wenn der Mensch mit Hilfe der Vernunft alle sinnlichen Neigungen in Richtung auf die für sie naturgegebenen Ziele lenkt (Einschlag stoischer Psychologie u. Tugendlehre; vgl. zB. Aug. divers. quaest. 35, 2 [CCL 44A, 52f]). – Sich in einem Akt intellektueller Kontemplation durch beständige frui-Liebe mit Gott zu vereinen, das gerade ist nach Augustinus wahres G. Wie schon Platon u. viele seiner Nachfolger faßt auch Augustinus den Satz ‚Wir alle wollen glücklich sein (beatos nos omnes esse volumus)‘ als psychologisches Axiom auf. In vielen Schriften, angefangen bei dem Frühwerk De beata vita, geht er von dieser von allen anerkannten Grundtatsache aus, um dann durch philosophische Erwägungen den Beweis zu erbringen, daß nur die Vereinigung mit Gott wahres G. schenkt. Folgende Kette von Argumenten ist die übliche: Nur wer das Objekt seiner Sehnsucht u. Liebe besitzt (mit ihm vereint ist), ist glücklich; bei allen vergäng-

lichen Objekten muß man aber befürchten, sie früher oder später zu verlieren; daher kann nur das, was immer währt u. nie genommen werden kann, G. schenken; das einzige aber, was immer währt u. nie genommen werden kann, ist Gott; folglich ist der glücklich, der Gott hat (Deum ... qui habet, beatus est [beat. vit. 2, 10f (CSEL 63, 96/8)]). – G. ist indessen für Augustinus bedeutend mehr als nur eine seelische Gefühlslage. Ontologisch bildet G. die Spitze jener Hierarchie des Seins, die sich von der Materie, dem lediglich Existierenden (esse), über Pflanzen u. Tiere, einschließlich des sinnlichen Teils des Menschen (vita vegetans u. vita sentiens), hinaus erstreckt; zuoberst in der erschaffenen Welt stehen die intelligenten Wesen, Menschen u. Engel (vita intellectualis), darüber aber ist die immerwährende göttliche Wirklichkeit, das vollkommene göttliche Leben (vita perfecta divina). Dies ist das in Wahrheit selige Leben, an dem der oberste, intelligente Teil der Schöpfung Anteil haben kann; Deus beatitudo, in quo et a quo et per quem beata sunt, quae beata sunt omnia (soliloq. 1, 1, 3 [PL 32, 870f]). Jede Form von G. ist also ein Teilhaben am eigentlichen G., das mit Gott selber identisch ist. – Augustinus diskutiert in seinen Schriften, vor allem in denen der Frühzeit, aber auch in späteren Werken, zB. civ. D. 19, eingehend die Lehren der verschiedenen antiken Philosophen u. Schulen über Lebensziel u. G., die er vor allem aus den Schriften von Cicero u. Varro, sowie aus den lat. Übersetzungen der neuplatonischen Werke durch Marius Victorinus kennt. Wie alle Theologen der frühchristl. Kirche hält er Abstand zum epikureischen Hedonismus; wie die meisten philosophisch geschulten Theologen erkennt er die Tugendlehre der Stoiker an, verwirft jedoch ihren Materialismus, während er die Lehre der Platoniker vom Lebensziel u. G. für diejenige hält, die der Wahrheit am nächsten kommt. Sie haben das Ziel aus der Ferne erschaut, aber den Weg, der dahin führt, nämlich den inkarnierten Christus, nicht gekannt. Sofern sie glaubten, bereits am Ziel zu sein, haben sie sich der Überheblichkeit schuldig gemacht (conf. 7, 20, 26/21, 27). Hierin sahen die akademischen Skeptiker klarer, da sie erkannten, daß es nicht im Vermögen des Menschen liegt, die Wahrheit zu enthüllen; aber auch sie kannten die Inkarnation der Wahrheit in Christus nicht (c. acad. 3,6,13/9; 3,19,42 [CSEL 63, 55/60. 79]). Wie schon erwähnt, unterscheidet Augustinus in seinen frühen Schriften deutlich zwischen dem bloßen Glauben als einer christl. Existenzform für die Menge u. einer auf moralische u. intellektuelle Schulung gegründeten Gnosis, die nur wenigen vorbehalten ist (zB. noch iJ. 396, vgl. c. ep. fund. 4 [CSEL 25, 1, 196/9]). Ebenso wie Clemens v. Alex. rechnet er damit, daß der christl. Gnostiker schon in diesem irdischen Leben G. besitzt, da er es für möglich hält, schon in diesem Leben durch moralische Reinigung u. intellektuelle Übung zur Gottesschau zu gelangen. Auf Grund eines erneuten, intensiven Studiums der Schriften des Paulus gelangte er um die Mitte der 90er Jahre des 4. Jh. zu der Überzeugung, der Kampf zwischen Fleisch u. Geist währe das ganze Erdenleben, so daß moralische Vollkommenheit, u. damit auch die *Gottesschau, erst nach dem Tode möglich seien. Bei der Berichtigung einer Reihe von Ausführungen seiner früheren Schriften nimmt er u. a. gerade von dem früheren Gedanken Abstand, der Weise besitze schon in diesem Leben G. (retract. 2, 4 [CSEL 36, 18f]). Während er anfangs den stoischen Sätzen über die Tugend als Quelle des G. gern zugestimmt hatte, wies er bei späteren Auseinandersetzungen mit den Philosophen (civ. D. 19) die stoischen Behauptungen über die Autarkie der Tugend für das G. mit Nachdruck zurück. In diesem Leben, sagt er, erreicht die Tugend niemals eine solche Höhe, daß sie G. gewähren kann: Sie liegt in dauerndem Kampf mit dem Fleisch; erst wenn dieser Kampf beendet ist, kann man von G. sprechen (ebd. 19, 4). Damit verneint er auch die Möglichkeit einer höheren christl. Lebensform in moralischer u. intellektueller Vollkommenheit. G. oder Seligkeit sind nun der augustinischen *Eschatologie völlig untergeordnet. Damit ist nicht gesagt, daß sie nur der Zukunft angehören. G. ist zwar mit dem ewigen Leben identifiziert; man kann seiner aber schon im Erdenleben teilhaftig werden, doch hat man es dann nur in der Hoffnung; erst nach der Auferstehung kann man es voll u. ganz besitzen.

F. Andres, Art. Daimon: PW Suppl. 3 (1918) 267/322. – G. Bertram, Art. μακάριος C. in LXX u. im Judentum: ThWbNT 4 (1939) 367/9. – E. Bréhier, La philosophie de Plotin (Paris 1952). – F. X. Burger, Art. beo (beatus): ThesLL 2, 1908/21. – P. Th. Camelot, Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique

chez Clément d'Alexandrie = Ét.Theol.Hist. Spir. 6 (Paris 1945). – H. Cazelles, Art. ᵓašrê: ThWbAT 1 (1973) 481/5. – F. Coplestone, A history of philosophy 1/2 (London 1959/61). – P. Courcelle, Recherches sur les Confessions de S. Augustin (Paris 1950). – P. J. Couvée, Vita beata en vita aeterna. Een onderzoek naar de ontwikkeling van het begrip ,vita beata' naast en tegenover ,vita aeterna', bij Lactantius, Ambrosius en Augustinus, onder invloed der Romeinsche Stoa, Diss. Utrecht (Baarn 1947). – H. Crouzel, Origène et la philosophie (Paris 1962). – A. Dihle, Zwei Vermutungen zu Varro: RhMus 108 (1965) 170/83. – G. L. Dirichlet, De veterum macarismis = RGVV 14, 4(1914). – F. Dirlmeier (Übers.), Aristoteles, Nikomachische Ethik^4 (1969) 589/93. – A. Döring, Doxographisches zur Lehre vom τέλος: ZsPhilosPhilosKrit 101 (1893) 165/203. – J. Dupont, Les béatitudes (Louvain 1958). – H. Erkell, Augustus, Felicitas, Fortuna. Lateinische Wortstudien, Diss. Göteborg (1952). – J. C. Fredouille, Tertullien et la conversion de la culture antique (Paris 1972). – P. Friedländer, Platon 3^2 (1960). – R. A. Gauthier / J. Y. Jolif, L'Éthique à Nicomaque 2. Commentaire (Louvain / Paris 1959). – A. George, La ,forme' des béatitudes jusqu'à Jésus: Mélanges A. Robert (Paris 1957) 398/403. – E. Gilson, Introduction à l'étude de S. Augustin^3 = Ét.Phil. Méd. 11 (Paris 1949). – J. Gould, The development of Plato's ethics (Cambridge 1955). – M. Heinze, Der Eudämonismus in der griech. Philosophie: AbhLeipzig 8 (1883) 643/757. – R. Holte, Béatitude et sagesse. S. Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne (Paris 1962); Logos Spermatikos. Christianity and ancient philosophy according to St. Justin's apologies: StudTheol 12 (1958) 109/168. – M. Ihm, Art. Beatitas, beatitudo: ThesLL 2, 1794/6. – I. Kajanto, Art. Fortuna: o. Bd. 8, 182/97. – R. Kieffer, Wisdom and blessing in the beatitudes of St. Matthew and St. Luke: Stud.Ev. 7 = TU 112 (1973) 291/5. – G. B. Ladner, Art. Eikon: o. Bd. 4, 771/86. – J. Léonard, Le bonheur chez Aristote (Bruxelles 1948). – E. Lipinski, Macarismes et psaumes de congratulation: RevBibl 75 (1968) 321/67. – R. Lorenz, Fruitio dei bei Augustin: ZKG 63 (1950/51) 75/132; Die Herkunft des augustinischen frui deo: ebd. 64 (1952/53) 34/60. – G. Luck, Der Akademiker Antiochos, Diss. Bern (1953). – G. Madec, Saint Ambroise et la philosophie (Paris 1974). – H. Merki, Art. Ebenbildlichkeit: o. Bd. 4, 459/79; Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor v. Nyssa = Paradosis 7 (Freiburg/Schw. 1952). – Ph. Merlan, From Platonism to Neoplatonism^2 (Den Haag 1960). – E. F. Osborne, The philosophy of Clement of Alexandria (Cambridge 1957). – K. Pflugbeil, Art. felicitas: ThesLL 6, 426/34. – M. Pohlenz. Die Stoa $1^2/2^3$ (1959/64). – J. Pokorny, Indogermanisches etymologisches Wörterbuch (Bern 1948) 218. – E. B. J. Postma, Augustinus, De vita beata (Amsterdam 1946). – J. Ritter, Art. Glück, Glückseligkeit I: HistWbPhilos 3 (1974) 679/91. – Th. Rüther, Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christ. Jh. u. bei Klemens v. Alexandrien = Freib. Theol. Stud. 63 (1949). – M. Schäfer Ein frühmittelstoisches System der Ethik bei Cicero, Diss. München (1934). – A. Solignac, Nouveaux parallèles entre S. Ambroise et Plotin: ArchPhilos 19 (1956) 148/56. – M. Spanneut, Le stoïcisme des pères de l'église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie = Patr.Sorb. 1 (Paris 1957). – M. Valente, L'éthique stoicienne chez Cicéron, Diss. Paris (1956). – W. Völker, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus = TU 57 (1952). – H. Wagenvoort, Roman dynamism. Studies in ancient Roman thought, language and custom (Oxford 1947). – J. H. Waszink, Der Platonismus u. die altchristl. Gedankenwelt: EntrFondHardt 3 (1955) 139/79. – R. E. Witt, Albinus and the history of Middle Platonism = Trans. Cambr. Philol. Soc. 7 (Cambridge 1937). – H. A. Wolfson, Philo^4 1/2 (Cambridge, Mass. 1968). – E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung $2,2^4$ (1921).

Ragnar Holte.

Glyptik.

A. Einleitung. I. Eingrenzung des Themas. Aus der seit dem 5. Jtsd. vC. zu verfolgenden Geschichte der G. wird hier lediglich die Zeit der Spätantike behandelt, u. zwar unter der eingegrenzten Fragestellung dieses Lexikons. Sachverhalte aus früherer Zeit werden nur in dem Umfang erwähnt, der für das Verständnis u. die Beurteilung spätantiker Zusammenhänge erforderlich scheint (Überblick u. Lit. für die gesamte Geschichte der G.: Rocchetti; Breglia, Glittica; ders., Sigillo; Zazoff, G.; ders., Gemmen; Richter, Engraved gems). Unter dem gleichen Gesichtspunkt erfolgte die Auswahl von Angaben zur Terminologie, Technik u. den Materialien.

II. Terminologie. Die Steinschneidekunst (G. von griech. γλύφειν) beschäftigte sich in dem hier behandelten Zeitraum mit der Bearbeitung von *Edelsteinen u. in deren Nachahmung gefertigter Glasflüsse (zu den Materialien s. u. Sp. 272f). Zu dieser Bearbeitung gehörten bei undekorierten Schmuck- u. Ringsteinen in erster Linie die Formgebung u. die Glättung, bei den übrigen Erzeugnissen der G. außerdem die Ausarbeitung des Dekors. Dieser konnte bei Ringsteinen u. Amulettanhängern eingetieft (Tiefschnitt, Intaglio) oder in erhabener Reliefarbeit (Hochschnitt, Kameo) ausgeführt werden; bei größeren Edelsteinreliefs (Staatskameen), bei vollplastischen Stücken u. Steingefäßen erfolgte er in der Regel nur in der letztgenannten Weise (Übersichtsskizze über die wichtigsten Formen von Steinsiegeln u. Siegelringsteinen in den Hauptperioden vom 5. Jtsd. vC. bis zur Spätantike: Zazoff, G. 1096/8). Während in der Antike die Bezeichnungen λίθος πολυτελής u. gemma für alle Edelsteine verwendet wurden, unabhängig davon, ob u. in welcher Weise sie bearbeitet waren (vgl. I. Kapp, Art. Gemma: ThesLL 6, 1753/7), u. allenfalls Siegelsteine als σφραγῖδες hervorgehoben wurden (zu den Bedeutungen von σφραγίς u. signum vgl. O. Wenger, Art. Signum: PW 2 A, 2 [1923] 2361/448, bes. 2362f), u. auf die Anbringung erhabenen Dekors durch Umschreibungen hingewiesen wurde (zB. Sen. benef. 3, 26, 1: imaginem Tib. Caesaris habens ectypa et eminente gemma), pflegt man heute als Gemmen geschliffene Steine mit vertieftem Dekor (Intaglio) zu bezeichnen, als Kameen solche mit erhabener Arbeit. Bei Rundwerken (s. u. Sp. 307f) u. Gefäßen aus Edelsteinen (s. u. Sp. 309) spricht man von Bearbeitung in Kameotechnik (zur Terminologie vgl. Walters XVIII. LVII; Zazoff, Gemmen 733).

III. Materialien. Eine Trennung zwischen Edelsteinen u. weicheren Schmucksteinen (so jetzt statt der wenig sinnvollen Bezeichnung ,Halbedelsteine': Röder 235_3) gab es in der Antike nicht. Zumindest für die röm. Zeit muß auch Bergkristall als Edelstein angesehen werden (ebd.; zB. Totenringe in Neuss u. Groningen: Römer am Rhein, Ausst.-Katalog Köln [1967] nr. F 38f; ebd. 318 zu nr. F 39: ,Die Darstellung ähnelt dem Gemmen- u. Glasschnitt des 4. Jh.'). Für die Auswahl von Edelsteinen zur Herstellung von Kameen u. Rundplastiken dürften in erster Linie die materiellen Eigenschaften der Steine maßgebend gewesen sein: Für Kameen bevorzugte man Steinarten mit mehreren Schichten in wechselnden Farben (s. u. Sp. 299f), für Rundplastiken einfarbige. Für die Anfertigung von Ringsteinen waren in verschiedenen Zeiten der Antike jeweils andere Steine besonders beliebt; die Gründe für diese Modeströmungen sind nicht bekannt (zu den bevorzugten Steinarten vgl. Hermann 519/21; Lit. ebd. 550/2; außerdem: Walters XII/XVIII. LIVf; Richter, Engraved gems 1, 8/13; 2, 6; Henig 41f mit Verteilungstabelle von Ringsteinen des 1./4. Jh.). Darüber hinaus scheint die Wahl von Edelsteinen bestimmter Art oder Farbe für die Anfertigung von Ringsteinen u. Anhängern, bes. solchen mit magischer Zweckbestimmung (s. u. Sp. 285), zumindest teilweise darauf beruht zu haben, daß man speziellen Steinarten oder Steinen mit bestimmten *Farben besondere ,medizinische' oder magische Kräfte zuschrieb (vgl. Babelon, Gemmae 1461/8; Hopfner, OZ § 552/87; Bonner, Studies 3/6. 9; Hermann 533f; Meier 361/460). Solche Kräfte sind seit hellenist. Zeit (ebd. 58) der Hauptgegenstand der antiken Steinbücher (zu diesen Th. Hopfner, Art. Λιθικά: PW 13, 1 [1926] 747/69; Hermann 507; Barb, Survival 118f; C. Zintzen, Art. Lithika: KlPauly 3 [1969] 680/2; Meier 56/67).

Aus diesem Auswahlkriterium ergibt sich, daß bei magischen Gemmen die Steinart nicht in Einklang mit dem zur Anfertigungszeit in der G. herrschenden Zeitgeschmack zu stehen brauchte u. daher keinen Datierungshinweis gibt (Zazoff, Kassel 84_{183}). Die Blütezeit der Nachahmung von Edelsteinen in Glaspasten (Walters IX. XVII. XLVII; Hermann 522f; Richter, Engraved gems 1, 13; 2, 6) liegt in der früheren röm. Kaiserzeit, in der mit der allgemeinen Verbreitung von Siegelringen die Nachfrage auch bei Nichtbegüterten wuchs (vgl. H. M.-L. Vollenweider, Verwendung u. Bedeutung der Porträtgemmen für das politische Leben der röm. Republik: MusHelv 12 [1955] 96/111, die die Massenproduktion zusätzlich aus dem Anwachsen der Imperatorverherrlichung erklärte; R. Steiger, Gemmen u. Kameen im Römermuseum Augst: AntKunst 9 [1966] 29/49, bes. 44_{128}). Doch sind auch für die Spätantike Arbeiten aus Glas gesichert. Aus einer Tabelle der Materialverteilung bei Ringsteinen britischer Funde (Henig 42) ergibt sich zwar für das 3. Jh. ein absoluter Rückgang an Ringsteinen; dieser ist jedoch mit einem relativen Anwachsen des Anteils von Glaspasten verbunden. Das vermehrte Auftreten von Glaspasten im 3. Jh. ist auch im Rheinland zu beobachten (vgl. Henkel); aus Ausgrabungen in Bonn stammen größere Fundkomplexe, die offensichtlich Steine des 1. Jh. nC. reproduzieren (frdl. Mitteilung von G. Platz-Horster). Bei spätantiken Glasgemmen ist bisweilen die Datierung durch den Abdruck von Münzbildern gesichert (vgl. zB. AGD 1, 3 nr. 3538/41; B. Overbeck, Zur Datierung einiger spätantiker Glaspasten: JbNum 21 [1971] 131/5), bei Rundplastiken aus Glas durch Porträtzüge (vgl. die Glasbüste des Constantius II, s. u. Sp. 307f).

IV. Technik. Seit die Erfindung gemacht wurde (Zazoff, Gemmen 733: seit dem 6. Jh. vC.), mittels eines rotierenden Rades oder einer hin- u. herbewegten Bogensehne verschieden geformte Schleifscheiben u. Schneidewerkzeuge (Zeiger) in Drehung zu versetzen, durch die unter Beigabe von ölvermischtem Diamant- oder Korundstaub auch härtere Edelsteine geschliffen u. geschnitten werden konnten, hat sich die Technik der G. bis heute nicht mehr grundsätzlich geändert (zur Technik der G. vgl. Furtwängler 3, 397/402 mit älterer Lit.; Hermann 521f; Walters XVIII/XXI; Breglia, Glittica 957; Röder; Richter, Engraved gems 1, 5/7; Zwierlein-Diehl 18/21 [bes. anschaulich]; Maaskant-Kleibrink, Catal. 59/62). Es ist daher nicht möglich, allein aufgrund der angewandten Technik antike Erzeugnisse der G. von modernen Fälschungen zu unterscheiden (vgl. Richter, Engraved gems 1, 22f; 2, 154; dies., Inscriptions on engraved gems of the Roman period and some modern or problematical representations: ArchClass 25/26 [1973/74] 631/8, bes. 635f; Göbl 27f) oder antike bzw. moderne Zufügungen u. Veränderungen als solche zu entlarven. Edelsteine unterliegen zudem keiner feststellbaren Alterung; die Bevorzugung spezieller Steinarten zu bestimmten Zeiten gibt nur grobe Anhaltspunkte, bei magischen Gemmen überhaupt keine (s. o. Sp. 272f). Qualitätsunterschiede, etwa in der Verwendung gröberer oder feinerer Werkzeuge, geben kaum zeitliche Hinweise. V. v. Gonzenbach (Röm. Gemmen aus Vindonissa: ZsSchweizArchKunstgesch 13 [1952] 65/81) weist darauf hin, ,daß schlechter geschnittene Steine deshalb nicht a priori später entstanden sind u. bei der Datierung röm. Gemmen nicht auf die Schliffqualität abgestellt werden darf' (ebd. 79). Bei Fingerringen kann deren Form einen terminus ante geben (vgl. Marshall; Henkel; Henig 46/51), wobei besonders in der Spätantike Wiederverwendungen älterer Steine zu beachten sind (s. u. Sp. 310). Zur Datierung von geschnittenen Steinen sind daher stilistische, ikonographische u. motivgeschichtliche Kriterien unentbehrlich (exemplarisches Beispiel einer Umdatierung aufgrund des Stiles u. der Motive in jüngster Zeit: Kyrieleis [zum Kameo Gonzaga, Neverov nr. 1]). – Zur Herstellung der zum Ersatz von Edelsteinen verwendeten Glaspasten (s. o. Sp. 273) wurden Guß- u. Abdrucktechniken, gegebenenfalls in Verbindung mit entsprechenden Schleifarbeiten, verwendet; bei Erzeugung der Bilder in Glasgemmen benutzte man zT. Edelsteinvorbilder u. Münzen zum Abdruck (Hinweise zur Technik, auch für Beispiele der Spätantike: O. Doppelfeld, Das neue Augustus-Porträt aus Glas im Kölner Museum: KölnJbVorFrühgesch 8 [1965] 7/11; Overbeck aO.).

B. Spätantike Gemmen (Intagli) als Siegelsteine. I. Allgemeines, Datierung. Der Unterschied zwischen Siegelsteinen u. den ebenfalls fast ausschließlich als Intagli gearbeiteten magischen Gemmen (s. u. Sp. 384/94) besteht darin, daß (nach Ausweis von Beischriften

oder von Bilddetails, die eine Unterscheidung zB. von rechter u. linker Hand einer Gestalt erlauben) Steine zum Siegelgebrauch im allgemeinen spiegelbildlich gearbeitet wurden, um einen seitenrichtigen Abdruck zu ermöglichen, während magische Gemmen für Ringe u. Enkolpien vom Beschauer unmittelbar richtig zu lesen sind. Die Blütezeit des Gebrauchs von Siegelgemmen lag in der frühen röm. Kaiserzeit (zur Bedeutung u. den Anwendungsbereichen der Siegelung vgl. Wenger aO. [o. Sp. 282/4]; Richter, Engraved gems 1, 1/3; 2, 1; Henig 24/40). Seit dem ausgehenden 2. u. 3. Jh. scheint das Interesse an Ringsteinen mit Darstellungen zugunsten unverzierter u. daher weniger kostspieliger Steine stark zurückgegangen zu sein. Da unter den Ringsteinen mit Bildern im 3. Jh. ein Anwachsen des Anteils von Glaspasten festzustellen ist (Henkel; Henig 42), dürfte als Ursache für diese Entwicklung die ungünstige wirtschaftliche Lage größerer Bevölkerungsteile in dieser Zeit anzusehen sein (vgl. neuestens: G. Alföldy, Röm. Sozialgeschichte [1975], bes. 150/5). Jedenfalls ergibt sich aus dem Rückgang der Produktion geschnittener Steine bereits im 3. Jh., daß das Auslaufen der Intagli im frühen 4. Jh. nicht auf das Vordringen des Christentums zurückgeführt werden kann. In das 4. Jh. zu datierende Gemmen sind selten. Beispielsweise fehlen im reichen Gemmenmaterial aus Aquileia, das in der röm. Kaiserzeit eine blühende Produktion u. starken Import gehabt haben muß, trotz Aquileias nachweislich relativ hoher wirtschaftlicher u. politischer Bedeutung in der Spätantike Stücke, die in dieses Jh. datiert werden können (Sena Chiesa, Aquileia 66; gestützt wird dieser Befund durch das Fundmaterial aus Luni: dies., Luni 40f). Im Fundmaterial britischer Ausgrabungen fanden sich nur ganz vereinzelt Gemmen des 4. Jh. (Henig 45). Zu übereinstimmenden Feststellungen kam Maaskant-Kleibrink (Classification 227; dies., Catal. 320) mit Hinweis auf Sena Chiesa (Aquileia) u. Henig, sowie auf die bei Henkel ersichtliche Wiederverwendung älterer Steine in Ringen des 3./4. Jh. Bei E. M. Schmidt, Gemmen u. Glaspasten in der prähistorischen Staatsslg. München (BayerVorgeschBl 36 [1971] 216/44) finden sich nur Stücke, die in das 1./3. Jh. nC. datiert werden können; teilweise entspricht dies der Belegungszeit der Kastelle, aus denen das Fundmaterial stammt, teilweise ist es jedoch auffällig, da am Fundort sonstiges spätantikes Material gefunden wurde (vgl. ebd. 237 [zu Einig]; 230f nr. 25 ein Ring des 3. Jh. mit wiederverwendetem Nicolo des 1. Jh.). – Parallel zu dieser Quantitätsabnahme in der Spätantike ist auch ein Qualitätsverfall zu beobachten. Wenige qualitätvolle Stücke bilden die Ausnahme; sie finden sich vor allem unter den Porträtintagli größeren Formats, deren Mehrzahl in den Bereich der Staatskunst gehören dürfte (s. u. Sp. 271). Dagegen sind die Darstellungen der meisten Intagli des 3. Jh. u. der vereinzelten Stücke des 4. Jh. im allgemeinen sehr summarisch angedeutet u. in äußerst vereinfachter Schnitttechnik gearbeitet; die Figuren bestehen gewöhnlich nur aus wenigen, recht unorganisch aneinandergesetzten Vertiefungen u. Rillen (vgl. zB. Sena Chiesa, Aquileia 65; Maaskant-Kleibrink, Classification 227; dies., Catal. 320/45).

II. Gemmen mit neutralen Bildmotiven u. ihre Verchristlichung. Neben den gängigen Gottheiten (deren Attribute, da lediglich angedeutet, bisweilen nur durch Vergleich mit früheren, sorgfältiger gearbeiteten Parallelen bestimmt werden können), mythologischen Gestalten, Viktorien, Genreszenen u. Tieren (vgl. die im Lit.-Verz. genannten Kataloge) finden sich auf den Gemmen des 3. Jh. nicht selten bukolische u. maritime Darstellungen (Katalog der bukolischen Darstellungen auf Gemmen: A. Provoost, Iconologisch onderzoek van de laat-antieke herdersvorstellingen 1/3, Diss. Leuven [1976], bes. 1, 421/54 nr. 801/911; zur *Bukolik als Thema der röm. Kunst bes. des späteren 3. Jh.: N. Himmelmann-Wildschütz, Nemesians erste Ekloge: RhMus 115 [1972] 342/56; ders., Sarcofagi Romani a rilievo: AnnalScNormPisa 3. Ser. 4, 1 [1974] 139/77, bes. 156/77; zu maritimen Darstellungen s. J. Engemann, Art. Fisch, Fischer, Fischfang: o. Bd. 7, 1071/4; zu Gemmen mit Fischen, Ankern usw. vgl. Dölger, Ichth. 5, 234/376). Auffällig ist, daß bei einer größeren Zahl von Gemmen mit bukolischen u./oder maritimen Motiven (Schafträger, Hirten, Angler, Schiff, Anker, Fisch oder Fische usw.) eine IX- oder IXΘYC-Beischrift oder ein Christogramm beigefügt sind (Abb. 1/3; vgl. Liste bei Leclercq 846ff; Dölger, Ichth. 1, 318/37 nr. 45/66; ebd. 262/318 nr. 35/44 weitere Gemmen mit IXΘYC-Inschrift). Die relativ große Anzahl solcher Gemmen verliert jedoch schnell an Interesse, wenn man be-

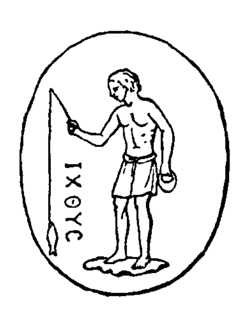


Abb. 1. Gemme: Angelfischer, IXΘYC. Nach Dölger, Ichth. 1 Abb. 43.

denkt, wie groß die Wahrscheinlichkeit ist, daß ein beträchtlicher Teil der Stücke gefälscht ist oder die Beischriften nachträglich zugefügt wurden (meine Äußerungen o. Bd. 7, 1047 würde ich heute skeptischer formulieren; zu modernen erklärenden Beischriften auf antiken Gemmen in anderen Zusammenhängen vgl. P. Zazoff, Eine hellenist. Satyr-Nymphe-Gruppe: SchweizMünzbl 20 [1970] 104/13; ebd. 105_5 weitere Lit.): 1) Diese Stücke sind in einer Zeit in Sammlungen u. Literatur aufgetaucht, in der die Beifügung einer solchen Beischrift den ideellen u. damit merkantilen Wert der Gemme vervielfachte. 2) Als Herkunftsangabe für solche Gemmen findet sich, wenn überhaupt vorhanden, gewöhnlich der Hinweis auf den Fund in röm. Katakomben. Doch sind auch in jüngerer Zeit nicht wenige Katakombengänge freigelegt worden, ohne daß vergleichbare Stücke gefunden wurden. 3) Beischriften der erwähnten Art finden sich vorwiegend bei ‚neutralen' Darstellungen, die ohne sie nicht als christlich erwiesen sind; bei biblischen Szenen (s. u. Sp. 280 f), die einer solchen ‚Aufwertung' nicht bedürfen, sind sie selten (abgesehen von angeblich frühchristl. Kreuzigungsdarstellungen [s. u. Sp. 293 f]). 4) Während unter Zehntausenden von Grabinschriften des 3./4. Jh. nur etwa ein Dutzend IXΘYC-Inschriften erhalten blieb (Dölger, Ichth. 1, 159/231), sind solche Beischriften auf den Gemmen, die leichter zu fälschen oder mit Zusätzen zu versehen waren, vergleichsweise häufig. 5) Bukolische u. maritime Darstellungen werden in konstantinischer Zeit in der bildenden Kunst selten; die Beigabe des Christogramms, das in der Regel erst seit der Zeit Konstantins im Denkmälerbestand auftaucht, bei solchen Darstellungen auf Gemmen widerspricht daher der Datierung, die den betreffenden Gemmen sonst aus ikonographischen wie stilistischen Gründen zu geben wäre (vgl. zB. Provoost aO. nr. 852. 892. 896. 904. 907). Provoost ist auf die Aporie, die darin liegt, daß die Christogramme einerseits eine Spätdatierung verlangen (ebd. 1, 447 zu nr. 892), andererseits aber auf Stücken erscheinen, die eigentlich in das 2./3. Jh. zu datieren sind (ebd. $1,434_1$ zu nr. 852. 896. 904), nicht näher eingegangen. Er hätte sie auch nicht lösen können, da er die Echtheitsfrage nicht stellte.



Abb. 2. Gemme: Symbol-Sammlung, IXΘYC. Nach Dölger, Ichth. 1 Abb. 50.



Abb. 3. Gemme: Symbol-Sammlung, Christogramm. Nach de Waal aO. Abb. 7.

6) Die Beliebtheit gerade von Christogrammen u. IXΘYC-Inschriften bei modernen Fälschern läßt sich auch in einer Gemmengruppe zeigen, die besonders reich an Fälschungen ist: bei Gemmen mit ‚Sammeldarstellungen' frühchristl. Symbole (Abb. 2 f; zB. Babelon, Gemmae 1482 Abb. 3535; Leclercq zB. 837/9 Abb. 5049/52; A. de Waal, Der gute Hirt auf Gemmen in Mitten anderer Symbole: RömQS 29 [1915] 111/20 Abb. 4/8; Dölger, Ichth. 1,334/7; 5,301. 305/8 [dort

auch zum Echtheitsproblem der Gemmen mit Symbolhäufungen u. zu Fälschern in Rom in der Mitte des vorigen Jh.]). Noch 1974 veröffentlichte Gramatopol unter ‚Glyptique byzantine‘ einen grünen Jaspis (nr. 743), der auf der Rückseite eine völlig unantike Kombination von Christogramm, IXΘYC-Inschrift u. Anker zeigt, auf der Vorderseite das Christuslamm, umgeben von zwei Fischen, einer Taube u. einem ganz modern gestalteten Palmwedel. Das Lamm liegt nicht ‚sur un autel(?)‘ (ebd. 94), sondern auf einem Buch mit sieben Siegeln, so daß wegen des modernen Motivs die Fälschung sicher ist. Man vergleiche mit solchen Symbolanhäufungen die echten Stücke zB. bei Henig nr. 793/5: zweimal steht das Christogramm allein auf dem Stein, bei nr. 795 in Verbindung mit Taube u. Ölzweigen. – Selbstverständlich kann mit diesen Hinweisen auf Fälschungsindizien nicht ausgeschlossen werden, daß unter den verdächtigen Stücken vereinzelt auch echte Gemmen sind (bzw. waren: die meisten der bei Leclercq aufgeführten Beispiele sind inzwischen verschollen). Clemens v. Alex. hatte bereits zu Beginn des 3. Jh. den Christen den Gebrauch von ‚neutralen‘ Bildern auf ihren σφραγῖδες empfohlen; warum sollten nicht auch noch im 4. Jh. solche Siegelbilder auf eindeutige Weise ‚verchristlicht‘ worden sein? (Zu Clem. Alex. paed. 3, 59, 2 s. Engemann, Fisch aO. 1026f; außer der dort genannten Lit. vgl. noch Instinsky 15/7; bei der Inschrift EIHCO[YC XPEIC]TOC um das Bild eines von zwei Fischen flankierten Ankers auf einer Gemme in Hannover [AGD 4 nr. 1648] könnte der Umstand, daß der letzte Buchstabe der im Stein seitenrichtig geschriebenen Inschrift den Querbalken des Ankers überschneidet, eine nachträgliche Anbringung des Textes vermuten lassen; zu nachträglicher ‚Verchristlichung‘ einer Gemme s. auch u. Sp. 293.) Zur Umschreibung des Begriffs der ‚neutralen‘ Bilder sei auf die abgewogene Besprechung einer Gemme mit Schafträger u. Anker in AGD 4, Hannover, nr. 1557 hingewiesen, die in der abschließenden Bemerkung endet: ‚Es läßt sich nicht entscheiden, ob es sich hier um ein paganes oder ein christl. Siegelbild handelt.‘ Im Zusammenhang mit dem obigen Hinweis auf die Eindeutigkeit der Verchristlichung sei angemerkt, daß durch eine VIVAS-Beischrift eine Gemme natürlich nicht als christl. erwiesen wird (wie von Henig für nr. 786f angenommen; weitere Beispiele für veraltete Deutungen im Sinne einer interpretatio christiana zitiert aus dieser Arbeit: H. Brandenburg: ByzZs 69 [1976] 648f); zum profanen Glückwunschcharakter der VIVAS-Inschrift vgl. J. Engemann: JbAC 15 (1972) 154/73, bes. 165/7; R. Noll: BonnJbb 174 (1974) 221/44, bes. 234/8.



Abb. 4. Gemmen: bibl. Darstellungen. Nach Klauser 4 Abb. 6a/c.

III. Gemmen mit biblischen Szenen. a. Relative Seltenheit. Die geringe Zahl von Intagli mit atl. u. ntl. Darstellungen im erhaltenen Denkmälerbestand (Abb. 4; Beispiele: Garrucci, Stor. 6 Taf. 477/9; Leclercq) bekräftigt die Feststellung, daß im frühen 4. Jh. die Herstellung von Intagli ausgelaufen zu sein scheint (mit Ausnahme einiger wohl der begüterten u. privilegierten Oberschicht oder dem Kaiserhaus zuzuschreibender Porträtgemmen, s. u. Sp. 282/4). Eine Art Renaissance der G. im Zeitalter Konstantins, ‚inspirée peut-être par les idées chrétiennes‘ (Babelon, Gemmae 1481, aufgenommen u.a. von H. Gebhart, Gemmen u. Kameen [1925] 109) hat es nicht gegeben. Leclercq (795) merkte bereits, daß das von ihm notierte kurze Aufblühen der G. unter Konstantin sich nur auf einige offizielle Stücke auswirkte u. nicht auf christl. Gemmen. Wie groß der Anteil von Fälschungen unter den ohnehin nicht zahlreichen Gemmen mit biblischen Darstellungen

ist, kann man schwer beurteilen; wenn jedoch eine der wenigen Gemmen mit Jonasdarstellungen (Boston, Mus. of Fine Arts; Bonner, Studies nr. 347) ohnehin von den sonst in frühchristl. Zeit geläufigen Jonasszenen ikonographisch abweicht, dann hätten eigentlich Bedenken gegen ihre Echtheit aufkommen müssen, als eine völlig übereinstimmende Replik auftauchte (vgl. ders., Amulets 303f. 338f nr. 58f). Die biblischen Szenen auf Gemmen, wie Daniel, Isaakopfer, Jonas, Magieranbetung, Sündenfall u. a., entsprechen gewöhnlich in ihrer Ikonographie den auf wenige Hauptfiguren u. Bildelemente beschränkten Darstellungen, die im 3. u. 4. Jh. in allen Denkmälerbereichen verbreitet waren (vgl. zB. zur Anbetung der Magier: E. Kirschbaum, Eine vergessene altchristl. Gemme u. das Epitaph der Severa: RivAC 42 [1966] 189/200).

b. Zur Frage gemmenspezifischer Bildform. Gegen die Annahme, der begrenzte Raum von Ringgemmen habe überhaupt zuerst zur Ausbildung dieser gedrängten Kurzformen der biblischen Szenen geführt (Klauser 4, 136/41), sprechen folgende Umstände: Die Darstellung von mythologischen Szenen in einer den Bibeldarstellungen vergleichbaren Kurzform war, zB. in Emblemata u. Einzelfeldern von Fußboden- u. Deckendekorationen, neben ausführlichen Schilderungen seit langem üblich. Ein Herstellungsbeginn von Gemmen mit biblischen Szenen vor entsprechenden Bildern der christl. Malerei ist weder zu erweisen noch wahrscheinlich. Die oben erwähnte Siegelbildempfehlung des Clemens v. Alex. erlaubt zwar keinen verallgemeinernden Schluß für das ganze Imperium, läßt aber immerhin erkennen, daß der Autor für seinen Leserkreis davon ausging, daß Erzeugnisse christl. G. oder eigens für Christen hergestellte Gemmen nicht vorhanden waren. Er wollte vielmehr die Leser anregen, aus dem zur Verfügung stehenden Angebot Siegel mit neutralen Motiven auszuwählen (vgl. Klauser 1, 21/3). Clemens verwirft (protr. 60, 2) Siegelbilder mit Leda u. Zeusabenteuern (wobei sich die Kritik an Götterbildern mit seiner Ablehnung von Darstellungen der Sinnenfreude verbindet), ohne daß Siegel mit christl. Darstellungen erwähnt werden.

c. Zur Frage jüdischer Vorbilder. Für die noch weitergehende Vermutung, daß die christl. Gemmenschneider die Gestaltung der Kurzformen für atl. Bilder von jüd. Gemmen übernommen hätten (Klauser 4, 141/5; ders., Der Beitrag der oriental. Religionen, insbesondere des Christentums, zur spätantiken u. frühmittelalterlichen Kunst: Atti Convegno Internaz. sul tema: Tardo antico e alto medioevo 1967 [Roma 1968] 31/68, bes. 54/6, bzw. ders., Ges. Arbeiten [1974] 364/8), fehlen m.E. die nötigen Anhaltspunkte. Die Annahme, die Münzen von Apameia Kibotos (Klauser 4, 142f Abb. 7f; R. Stichel, Die Namen Noes, seines Bruders u. seiner Frau [1979] Abb. 7) mit einer zweiszenigen Darstellung der Arche Noahs gingen auf jüd. Siegelbilder zurück, konnte bisher nicht durch Beispiele für jüd. Gemmen mit atl. Darstellungen belegt werden (vgl. auch die Ablehnung durch H. Strauß, Jüd. Quellen frühchristl. Kunst: ZNW 57 [1966] 114/36, bes. 134f, bzw.: J. Gutmann [Hrsg.], No graven images [New York 1971] 382f; Lerner 27f). Eine angeblich jüd. magische Gemme mit Darstellung der Opferung Isaaks (Klauser 4, 143f Abb. 8; Bonner, Studies nr. 343) kann m.E. nicht als Erzeugnis jüd. G. erwiesen werden (s. u. Sp. 288f). Bisher sind an jüd. Siegelgemmen der röm. Kaiserzeit nur Darstellungen von Kultgeräten (Menorah, Schofar, Lulab) bekannt geworden (vgl. E. R. Goodenough, Jewish symbols in the Greco-Roman period 2 [Toronto 1953] 214/22, wo allerdings Siegelgemmen u. magische Gemmen sowie Stempel, Siegel u. Amulette aus anderen Materialien durcheinandergewürfelt sind; zu den ebd. 222/7 angeführten atl. Darstellungen s. u. Sp. 289). Die beiden Talmudstellen zum Siegel des Rabbi Judah (bRoš haššanah 24b [3, 359 Goldschmidt], bᶜAbodah Zarah 43b [7, 947]; vgl. Goodenough aO. 215) ergeben, von ihrer späten Niederschrift abgesehen, zum Thema nichts; sie beziehen sich auf einen Porträtkameo, dessen Herkunft u. Datierung im Text nicht erwähnt werden.

IV. Porträtintagli des 4./5. Jh. Ebenso, wie die Auftraggeber der erhaltenen Elfenbeindiptychen des ausgehenden 4./6. Jh. meist Kaiser, Konsuln oder höhere Beamte waren (wie Darstellungen u. Namensbeischriften erkennen lassen; ein kaiserliches Gesetz vJ. 384 versuchte eine Einschränkung auf die Consules ordinarii zu erreichen: Cod. Theod. 15, 9, 1; vgl. Delbrueck, Consulardiptychen XXXVIII. 6), dürften auch die Porträtgemmen des 4./5. Jh. mit Vertretern der politischen Oberschicht in Verbindung stehen. Die bekannten Stücke aus der Spätantike

sind allerdings nicht so zahlreich wie die aus der früheren Kaiserzeit. Mehrere der Porträts des 4. Jh. sind durch Diademe als kaiserlich bezeichnet (Beispiele: Richter, Engraved gems 2, 120/5; Wentzel, Intaglio 500f). Über die Zuschreibung einzelner Porträtintagli an bestimmte Personen wird wohl noch lange diskutiert werden; hier nur ein Beispiel zur Forschungslage: Für die drei Amethystintagli hoher Qualität in London, Berlin u. Leipzig wurde noch 1971 von Richter (Engraved gems 2, 123f zu nr. 605/7) Delbruecks Zuschreibung auf Constantius II (Kaiserporträts 153f Taf. 74, 2f. 5) beibehalten, obwohl ihr die Argumente von M. R.-Alföldi (129f) bekannt waren, die durch Münzvergleich gezeigt hatte, daß das Porträt in Berlin Konstantin I darstellt. E. Zwierlein-Diehl (AGD 2, 194 zu nr. 545) schloß sich letzterer an u. benannte das Londoner Porträt als Constantius II, die beiden anderen als Constantinus I. Calza (233 nr. 144) bezieht mit Berufung auf (wegen einer Abbildungsvertauschung mißverstandene) Argumente von M. R.-Alföldi ausgerechnet die Londoner Gemme, auf der der Kaiser das Diadem späterer Form trägt, auf Konstantin I, während sie in den Exemplaren in Berlin u. Leipzig Constantius II erkennt (ebd. 306/8 zu nr. 213f). – Unter unserem Gesichtspunkt kann festgehalten werden, daß die religionspolitische Wende konstantinischer Zeit sich auf den kaiserlichen Aufwand nicht einschränkend ausgewirkt hat u. auch zu dieser Zeit sehr fähige Gemmenschneider mit der Anfertigung von Intagli mit Herrscherbildern beauftragt wurden. Zu welcher Verwendung solche Porträtgemmen mit dem Herrscherbild im Einzelfall dienten, läßt sich natürlich nicht entscheiden. Delbrueck (Kaiserporträts 68) führte als Beleg für den sehr wahrscheinlichen Ausschluß privater Benutzung einen Bericht des Konstantinos Porphyrogennetos an (admin. imp. 53 [264/6 Moravcsik]), nach dem Konstantin I den Chersoniten Siegelringe mit seinem Bild zur Siegelung ihrer Eingaben verliehen haben soll. Allerdings muß der Vorbehalt gemacht werden, daß hier dieselbe Tendenz vorliegen könnte, möglichst viel dem Kaiser Konstantin zuzuschreiben, wie etwa im Liber Pontificalis (zB. 1, 174 Duchesne) oder in der Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως (vgl. zu den Zuschreibungen an Konstantin I als Stadtgründer u. a.: E. Dinkler, Das Kreuz als Siegeszeichen: ZThK 62 [1965] 1/20, bes. 14/6, bzw. ders., Signum Crucis [1967] 55/76, bes. 68/71). – Allgemein kann vorausgesetzt werden, daß die Herrscher der Spätantike mit ihrem eigenen Bild gesiegelt haben. Die Weiterverwendung des von Dioskurides geschnittenen Siegels des Augustus mit dessen Bildnis durch die nachfolgenden Kaiser ist nur noch für Trajan u. Hadrian ausdrücklich bezeugt, für severische Zeit allenfalls anzunehmen; wie lange der Brauch weiterbestand, bleibt offen (ausführlich mit Quellen u. Lit.: Instinsky 39/43). – Als Beispiel für nicht mit dem Bild von Herrschern versehene Siegelintagli sei der in einer langobardischen Fibel wiederverwendete Granat (s. u. Sp. 310) erwähnt, der unter einem kleinen Kreuz das Brustbild eines Mannes zeigt, der durch Chlamys u. Kreuzfibel als Beamter bezeichnet wird. Aufgrund der Form dieser auf der linken Schulter angebrachten u. damit die Siegelbestimmung des Steins belegenden Fibel konnte M. Calvini Marini (Una gemma incisa tardoromana: BollArte 50 [1965] 153/9) die Gemme in das letzte Jahrzehnt des 4. Jh. datieren; die Identifizierung des Porträts mit Stilicho bleibt Vermutung. – Die Nachricht über die Anfertigung einer Ringgemme für Avitus, Erzbischof von Vienne (gest. 525), erwähnt nur das Monogramm des Bischofs, nicht das Porträt (Alc. Avit. ep. 87 [78] [MG AA 6, 2, 97]), während etwa gleichzeitig zB. Alarich II (484/507), der Schwiegersohn Theoderichs, mit Bild u. Namenszug siegelte (Saphirintaglio in Wien: Leclercq 799 Abb. 4922; Wentzel, Mittelalterliche Gemmen 45/98, bes. 65 mit Abb. 25; Noll 50 nr. C12).

C. Gemmen (Intagli) zu magischer Verwendung. I. Allgemeines. Von Intagli, deren Darstellungsdetails oder Beischriften erkennen lassen, daß sie nicht spiegelbildlich angelegt sind, so daß ein Abdruck ein seitenverkehrtes Bild ergeben hätte, kann im allgemeinen angenommen werden, daß sie als magische Ringgemmen oder als *Amulette in Form eines Anhängers (*Enkolpion) gedacht waren. Hinzu kommen meist Darstellungen u. Zeichen, die auf eine magische Funktion hinweisen oder durch Vergleich mit den Texten der ägypt. Zauberpapyri als magisch zu bestimmen sind (zu Herstellungsanweisungen für Amulette u. magische Gemmen in Zauberpapyri sowie zu den dort gegebenen Beschreibungen von Texten u. Darstellungen vgl. die Hinweise bei Bonner, Studies, bes. 1/44. 167/207). Der Umkehrschluß, als Siegel

angelegte Gemmen hätten keine magische Bedeutung gehabt, darf allerdings nicht gezogen werden. Daß auch Steine mit scheinbar rein dekorativ-mythologischen Darstellungen Amulettcharakter haben konnten (ebd. 5f. 14), ergibt sich zB. aus Texten, in denen bei Gemmen mit solchen Darstellungen auf die Zauberwirkung der betreffenden Edelsteinart (s. o. Sp. 272) hingewiesen ist (Bonner, Studies 14; vgl. auch Heliod. Aeth. 5, 14). Im allgemeinen verstärkten entsprechende Bildmotive u. Zeichen die den Steinen innewohnenden übelabwehrenden u. heilbringenden Kräfte. Am häufigsten wurden für magische Gemmen der Jaspis (in verschiedenen Farben), der Hämatit u. der Heliotrop verwendet (zu weiteren beliebten Steinen vgl. Bonner, Studies 9; Delatte/Derchain 346/50). Aus dem Fehlen wertvoller Steine unter den für die magischen Gemmen bevorzugten Materialien wird ebd. 18 der Schluß gezogen: ,nous approcherons de la conclusion que la majeure parti de la clientèle pour qui l'on gravait les intailles que nous possédons devait être constituée de petites gens'. Im Wunsch, sich bei magischen Gemmen die spezifischen Wirkungen der Edelsteine nutzbar zu machen, dürfte der Grund für die Seltenheit der Verwendung von Glaspasten für solche Gemmen liegen, auf die D. Wortmann (Neue magische Gemmen: BonnJbb 175 [1975] 63/82) hingewiesen hat (ebd. 73 mit Angabe von Beispielen für Glaspasten).

II. Benennung. Die früher übliche, auch heute teilweise noch verwendete Bezeichnung ,gnostische' Gemmen für die griech.-ägypt. Amulettgemmen ,ist keineswegs treffend, da eine größere Zahl der damit gemeinten Steine keineswegs gnostisch ist' (Zazoff, Kassel 84_{182}; zur allmählichen Überwindung der Vorstellung vom gnostischen Charakter der Amulette in der Forschungsgeschichte vgl. K. Preisendanz, Rez. Delatte/Derchain: ByzZs 59 [1966] 388/92 auf S. 388; Barb, Rez. Delatte/Derchain 298). Die Mehrzahl der ,gnostischen' Gemmen hat in erster Linie magischen Charakter u. kaum oder nur untergeordnete Beziehungen zu gnostischen oder sonstigen religiösen Vorstellungen (vgl. ebenso Bonner, Studies 45). Man sollte die nicht adäquate Bezeichnung ,gnostisch' auch nicht durch eine übermäßige Ausweitung u. Entleerung des Begriffs der Gnosis zu retten suchen (vgl. zB. Barb, Gnostiche, gemme 971: ,la magìa è una forma popolare di gnosis in senso più ampio: l'eresia dell'uomo qualunque'; vgl. ders., Diva matrix: JournWarbInst 16 [1953] 193/238 auf S. 202. 227 f_{157f}). Die von Bonner (Studies) u. ihm folgend Delatte/Derchain verwendete Bezeichnung ,griechisch-ägyptische Amulette' geht von den sprachlichen u. inhaltlichen Hauptkomponenten aus (vgl. auch D. Wortmann [Kosmogonie u. Nilflut: BonnJbb 166 (1966) 62/112], der zeigen wollte, ,wie eng die magischen Gemmen mit den religiösen Vorstellungen des griech.-röm. Ägypten zusammenhängen' [ebd. 63]). Sie nennt allerdings nicht eigens die auch von Bonner (Studies 26/32) hervorgehobene starke jüd. Komponente im Gedankengut dieser Gemmen, vor allem in den Anrufungstexten; vgl. die Kritik bei Barb, Rez. Delatte/Derchain 302 (dessen ,jüdische Amulettfabrikanten' jedoch erst nachgewiesen werden müßten). Bonner hat die Argumente für eine Herkunft der Mehrzahl der kaiserzeitlichen magischen Gemmen aus Ägypten gesammelt (Studies 7/9. 22/6), Delatte/Derchain haben sich definitiv für einen Ursprung aus Alexandria ausgesprochen (15/7).

III. Darstellungen u. Inschriften. Auf eine Besprechung der einzelnen Gemmenmotive sowie der Krankheiten u. Gefahren, gegen die sie schützen sollten, muß hier verzichtet werden (vgl. Bonner, Studies; ders., Amulets; ders., Miscellany; Delatte/Derchain; Barb, Gnostiche, gemme mit weiterer Lit.). Hingewiesen sei auf den großen Anteil von synkretistischen Verbindungen von vorwiegend ägypt., griech.-röm. u. jüd. Vorstellungen im Bestand der Darstellungen u. Inschriften. Zu ihnen gesellt sich die Verwendung von der Magie eigentümlichen Göttermonstren u. die Vorliebe für Palindrome, Vokalgruppen, Buchstabenreihen u. Schwindeverse (vgl. hierzu außer Bonner, Studies u. Delatte/Derchain auch F. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik u. Magie² [1925]), außerdem für (zumindest uns) unverständliche unter den meist griech. Texten u. Buchstaben auf den Gemmen. Zu letzteren vgl. Bonner, Studies 11f mit Hinweis auf Hieron. ep. 75, 3, 1 (CSEL 55, 32): ... magis portenta quam nomina, quae ad inperitorum et muliercularum animos concitandos quasi de Hebraicis fontibus hauriunt barbaro simplices quosque terrentes sono, ut, quod non intellegunt, plus mirentur. Ob ,diese Inschriften, selbst wenn sie uns sinnlos erscheinen, doch irgendwie sinnvolle Formulierungen (wenn auch oft

durch Unfähigkeit des Amuletterzeugers verderbt) wiedergeben' (Barb, Rez. Delatte/Derchain 301; ähnlich Preisendanz aO. 389f), oder ob es nicht doch auch bewußt sinnlose Buchstabenfolgen u. χαρακτῆρες auf Gemmen gibt (die natürlich damit nicht etwa bedeutungslos waren, sondern gerade wegen ihrer ‚Sinnlosigkeit' als magisch besonders wirksam angesehen wurden), scheint eine offene Frage. Während A. Dieterich sich für die Lesung der voces mysticae bzw. der 'Εφέσια γράμματα noch einiges von Sprachkennern u. der Anwendung der ihnen zur Verfügung stehenden Mittel der Analyse versprach (Eine Mithrasliturgie[3] [1923] 36), sprach S. Eitrem von ‚Reklamemache mit mystischer Unverständlichkeit, ursprünglich wohl auf die niederen Schichten der Bevölkerung berechnet' (Die magischen Gemmen u. ihre Weihe: SymbOsl 19 [1939] 57/85 auf S. 61), u. Bonner war der Meinung: ‚most of the magical language was neither expected nor intended to be understood' (Studies 188). Zur Veranschaulichung seien zwei bisher unveröffentlichte magische Gemmen im F. J. Dölger-Institut in Bonn (Inv. nr. 68f) angeführt. Abb. 5 zeigt einen Blutjaspis (schwarz, rotgesprenkelt, 28 × 21 mm), auf dessen Vorderseite eine männliche Gottheit mit Schurz, nacktem Oberkörper u. ‚Hemhem'-Krone auf drei Löwen steht; der Gott, zu dessen Seiten eine sternförmige Sonne u. ein Halbmond erscheinen, hält in der Rechten ein Zepter, im linken Arm eine Geißel (einzige Parallele: Delatte/Derchain 297 nr. 423).

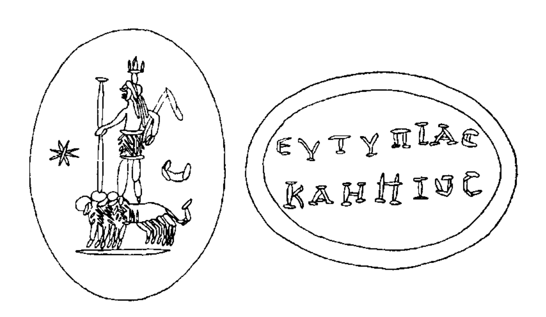


Abb. 5. Griech.-ägypt. Amulettgemme im F. J. Dölger-Institut Bonn. Zeichnung Verf.

Die Rückseiteninschrift ΕΥΤΥΠΙΑC | ΚΑΗΠΙΟC ist als Glückwunsch ΕΥΤΥΧΙ ΑCΚΛΗΠΙΟC (‚Sei glücklich, Asklepios!') zu lesen. Dagegen ergeben die magischen Zeichen u. Buchstaben, die auf dem schwarzrötlichen Jaspis der Abb. 6 (30 × 23 mm) das Vorderseitenbild der Hekate umgeben, ebensowenig einen Sinn, wie die magische Umschrift mit Vokalhäufung auf der Rückseite:

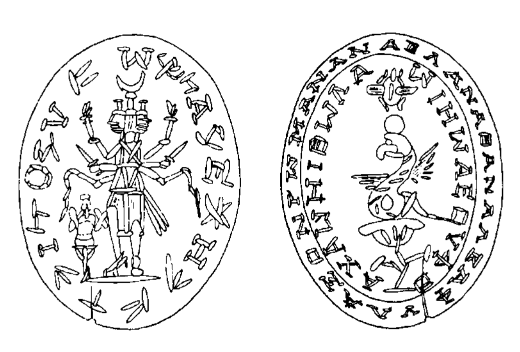


Abb. 6. Griech.-ägypt. Amulettgemme im F. J. Dölger-Institut Bonn. Zeichnung Verf.

ωΙΗωΑΕΟVΦΘ ΑΧΑωΗΙΘωΛΑ. Die ‚dreigestaltige' Hekate besitzt drei Köpfe (auf jedem Kopf ein Modius, über dem mittleren noch ein Halbmond) u. sechs Arme (mit zwei Fackeln, zwei Dolchen u. zwei Geißeln); neben ihr steht ein Tropaion. Auf der Gemmenrückseite sitzt eine geflügelte Schlange mit Geier(?)-Kopf auf einer Lotosblüte (wie sonst Harpokrates). Die Schlange ist durch Flügel u. das Fehlen des von Strahlen umgebenen Löwenkopfes von der Chnubis-Schlange unterschieden; auf ihrem Kopf eine Sonnenscheibe, darüber ein geflügelter Skarabäus. Auf dem abgeschrägten Rand des Jaspis steht die ursprünglich von der Fassung verdeckte u. als Geheimnis der Trägerin für besonders wirksam gehaltene magische Anrufung: ΑΒΛΑΝΑΘΑΝΑΛΒΑ ΦΥΛΑΞΟΝ ΡωΜΑΝΑΝ (‚Ablanathanalba, bewahre die Romana!'). Dieser Text ist im Gegensatz zu den Buchstaben auf Vorder- u. Rückseite der Gemme sinnvoll: Ablanathanalba ist das häufigste, oft in Verbindung mit solaren Gottheiten gebrauchte magische Palindrom (vgl. Kropp, Zaubert. 3, 122 § 201); die Schutzanrufung wird verständlich, wenn man berücksichtigt, daß solche Formeln als Träger übernatürlicher Kräfte auch personifiziert gedacht wurden. – Ein typisches Beispiel für das Phänomen unverständlicher Texte stellt die bisher nicht gedeutete ‚hebräische' Inschrift auf der Rückseite einer Gemme mit Darstellung der Opferung Isaaks dar (Bonner,

Studies nr. 343). Selbst wenn diese Inschrift der Abrahamsdarstellung auf der Vorderseite zeitgleich sein sollte (Lerner 67_{140} bezeichnet sie, m.E. zu Recht, als spätere Zufügung), würde durch sie die Gemme nicht als Erzeugnis jüd. G. bestätigt (vgl. gegenüber Klauser 4, 143f auch Strauß aO. [o. Sp. 282] 135f), sondern als Beispiel für einen spätantiken Stein mit jüd. Komponente aus der Zeit des Auslaufens dieser Erzeugnisse der G. (zum jüd. Anteil am Synkretismus der magischen Gemmen vgl. Bonner, Studies 26/32). Bei der großen Zahl von erhaltenen Darstellungen des Bildmotivs des Isaaksopfers in der frühchristl. Kunst (vgl. zuletzt L. Kötzsche-Breitenbruch, Die neue Katakombe an der via Latina = JbAC ErgBd. 4 [1976] 61/5) u. der trotz der großen Bedeutung dieses Motivs im Judentum (vgl. J. Maier, Gesch. der jüd. Religion [1972] 118/21) festzustellenden Seltenheit jüdischer Paralleldenkmäler dürfte es schwer sein, Gemmen mit dieser Darstellung als jüdisch zu erweisen, schon gar nicht mit der Argumentation von Goodenough (aO. [o. Sp. 282] 224): ,... absence of any Christian detail suggests (though of course does not establish) a Jewish origin or pattern' (vgl. gegen diese Argumentationsweise in anderem Zusammenhang J. Engemann: JbAC 11/12 [1968/69] 16f. 20/2).

IV. Datierung. Das Problem der chronologischen Einordnung der griech.-ägypt. magischen Gemmen dürfte einer Lösung in Richtung auf eine Datierung vom 2. bis zum frühen 4. Jh. nahe sein. Früher nahm man eine sehr späte Produktion dieser Intagli an (zB. Leclercq 796: 4./6. Jh.; Wentzel, Stuttg. Kunstkammer 29: 5./7. Jh.; ders., München 39: 5./7. Jh.; ders. noch 1975: Intaglio 502: wohl 6. Jh.). Bonner gab wichtige Anhaltspunkte für eine Datierung vom 2. bis zum Ende des 3. Jh.: Die Buchstabenformen der Inschriften entsprechen den seit dem 2. Jh. nC. bekannten (Studies 13); Gemmen mit dem Motiv des Dämonenvernichters Salomo (Abb. 7; zB. Bonner, Studies nr. 294/7) zeigen keine sicheren Einflüsse des Christentums (ebd. 210), im Unterschied zu Bronzeamuletten mit diesem Motiv (Abb. 8; vgl. Bonner, Studies nr. 298/306. 309/16. 318/27), die wahrscheinlich im 3. Jh. einsetzen (ebd. 211); erstere dürften allerdings auch nicht vor dem 3. Jh. zu datieren sein (ebd. 221), während von letzteren schon einige in dieses Jh. gehören u. solche mit christl. Details (zB. Kreuz am Ende der

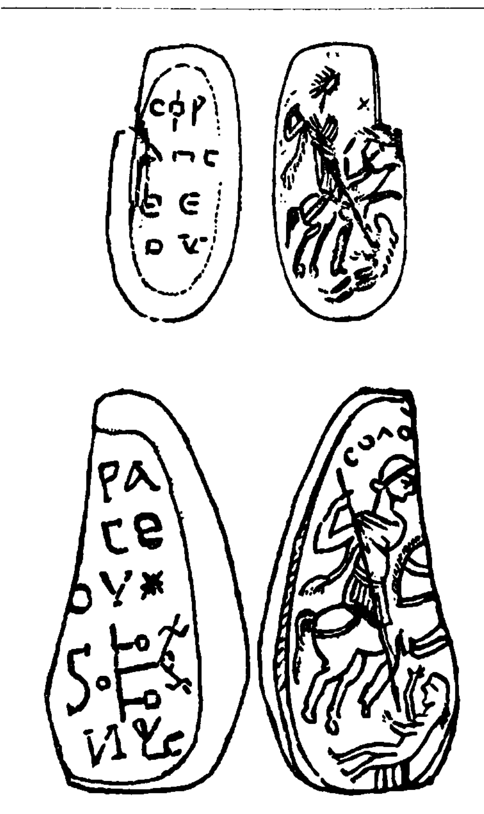


Abb. 7. Gemmen: Salomo. Nach R. Mouterde: MélUnivBeyrouth 25, 6 (1942/43) Taf. 9 nr. 56. 59.

Lanze Salomos) später sind. Barb (Gnostiche, gemme 973) kam noch einmal auf eine spätere Ansetzung der Beendigung der Produktion solcher Gemmen zurück u. meinte, das Aufhören der magischen Gemmen u. das massenhafte Auftreten der Salomoamulette in Bronze oder Blei könne mit der Vertreibung der Juden aus Alexandria (414 nC.) zusammengefallen sein. Nach Derchain (109) werden ,die magischen Gemmen gewöhnlich in den Zeitraum zwischen dem 2. u. 4. Jh. datiert'. Diese Datierung wurde inzwischen auch durch die Beschäftigung mit stilistischen Eigentümlichkeiten der Erzeugnisse spätantiker G. bekräftigt, die zu der Erkenntnis führte, daß die typisch spätantiken Stilmerkmale bereits im 3. Jh. ausgeprägt waren. In den neueren Katalogen werden für die griech.-ägypt. magischen Gemmen aus stilistischen Gründen überwiegend Datierungen in das 2. u. 3. Jh. vorgeschlagen (vgl. zB. M. Henig, The Lewis collection of engraved gemstones in Corpus Christi College, Cambridge [Oxford 1975]





Abb. 8. Von Salomosiegeln' abhängiges Bronzeamulett, 6. Jh. Nach Mouterde aO. Taf. 9 nr. 55.

nr. 239/61). Sena Chiesa (Aquileia 79. 419) u. Maaskant-Kleibrink (Classification 227. 245) setzen das Auslaufen der Herstellung solcher Gemmen gegen Ende des 3. Jh. an. Diese Datierung würde dem Umstand korrespondieren, daß im synkretistischen Gedankengut der griech.-ägypt. Gemmen das Christentum kaum vertreten ist. Dies sollte allerdings nicht in dem Sinne fehlgedeutet werden, als sei das Produktionsende für diese Erzeugnisse der G. eine Folge der Christianisierung weiter Bevölkerungskreise gewesen, die den Gebrauch magischer Steine habe zurückgehen lassen. Vielmehr wuchs der Gebrauch von *Amuletten und *Enkolpien gerade im 4. Jh. stark an, nicht zuletzt unter dem Einfluß von ‚Kreuzreliquien', also Splittern vom Kreuze Christi nach dessen legendärer Auffindung. Die bereits oben erwähnten Salomosiegel aus Blei- u. Bronzeblech zeigen die Kontinuität des magischen Gedankenguts trotz der Einfügung christlicher Details u. des Wechsels zu billigerem Material (vgl. J. Engemann, Zur Verbreitung magischer Übelabwehr in der nichtchristl. u. christl. Spätantike: JbAC 18 [1975] 22/48. Zu den Verboten von Amuletten, die deren starke Verbreitung bei Christen belegen, vgl. F. Eckstein/J. H. Waszink, Art. Amulett: o. Bd. 1, 407f; Barb, Survival 102/8; allerdings muß die Nachricht des Ammianus Marcellinus [19, 12, 14] über in der Zeit des Constantius II verhängte Todesstrafen für das Tragen von Fieberamuletten [erst recht natürlich die auf Caracalla bezogene Imitation Hist. Aug. vit. Carac. 5, 7] als Hinweis auf Verbote von Amuletten mit Vorbehalt interpretiert werden, nachdem J. Straub sie überzeugend in den Zusammenhang übersteigerter Furcht vor oppositionellen Thronprätendenten u. angeblich mit Orakelbefragung u. Zauberei verbundener crimina laesae maiestatis eingeordnet hat [Heidn. Geschichtsapologetik in der christl. Spätantike (1963) 53/80; vgl. auch H. Funke, Majestäts- u. Magieprozesse bei Ammianus Marcellinus: JbAC 10 (1967) 145/75, bes. 152/5; R. von Haehling, Ammianus Marcellinus u. der Prozess von Skythopolis: ebd. 21 [1978] 74/101; H.-J. Horn, Art. Fieber: o. Bd. 7, 907f]). – Das Produktionsende der griech.-ägypt. magischen Gemmen scheint dem Auslaufen der Ringsteingemmen (s. o. Sp. 275) zeitgleich zu sein u. bedarf daher keiner besonderen geistesgeschichtlichen Erklärung, sondern dürfte wirtschaftliche Ursachen gehabt haben. – Mit Hinsicht auf Datierungsfragen ist im 4. Jh. auch im Bereich der für magische Zwecke bestimmten Gemmen mit einer nachträglichen Veränderung oder Erweiterung von Bildprogrammen zu rechnen.

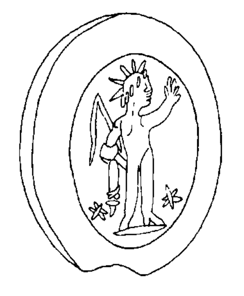




Abb. 9. Gemme: Helios (seitenverkehrt) mit beigefügter magischer Inschrift (seitenrichtig). Umzeichnung Verf. nach Zazoff, Kassel nr. 54.

Im Sinne einer ‚Christianisierung' (eigentlich einer ‚Magisierung' mit christlichen Komponenten) erfolgte die Erweiterung bei einer Gemme in Kassel (Abb. 9; Leclercq 856 Abb. 5140; Zazoff, Kassel nr. 54). Die Vorderseite des Steins zeigt Helios, die Rückseite enthält eine magische Inschrift mit Christogramm sowie der Nennung Christi u. einiger Engelnamen. Bereits F. W. Deichmann hat angemerkt, daß wegen des Christogramms die Datierung in das 3. Jh. durch Zazoff (Kassel 99f), der an die Anpassung heidnischer Gemmenbilder an die Wünsche christlicher Besteller dachte, nicht zutreffen kann (ByzZs 58 [1965] 495f). Die magische Inschrift wurde m.E. nachträglich im 4. Jh. angebracht; zur Beschreibung der Gemme bei Zazoff, Kassel 99f (vgl. auch ders., AGD 3, Kassel 253f nr. 212) ist nachzutragen, daß die Inschrift, wie es sich für magische Texte gehört (s. o. Sp. 284), seitenrichtig im Stein angebracht ist, während der Helios auf der Vorderseite des 3. Jh. als Siegelbild angelegt ist, im Stein seitenverkehrt erscheint, u. erst im Abdruck Peitsche u. Chlamys in der Linken hält u. die Rechte erhoben hat. Es handelte sich also ursprünglich nicht um eine magische Gemme, sondern um einen Siegelintaglio (vgl. dagegen zB. die magische Gemme mit Helios in seitenrichtiger Darstellung im Stein: Zazoff, Kassel nr. 53). Ein weiteres Beispiel der Christianisierung einer Gemme mit heidn. Göttern durch Christogramm u. Glückwunschinschrift erwähnt H. Stern, Le calendrier de 354 (Paris 1953) 116.

V. Magische Gemmen mit Kreuzigungsbildern. Eine Ausnahme von der oben erwähnten allgemeinen Übereinstimmung von atl. u. ntl. Gemmenbildern mit den gleichzeitigen Darstellungen entsprechender Themen in anderen Denkmälergattungen (s. o. Sp. 281) würden im Fall ihrer Echtheit einige Gemmen mit Kreuzigungsbildern bilden, zB. ein Jaspis in der Sammlung Pereire in Paris, auf dem ein von magischen Worten umgebener Gekreuzigter dargestellt ist (Derchain, mit Erwähnung weiterer Beispiele; Delatte/Derchain nr. 408). Solche Kreuzigungsbilder würden den frühesten gesicherten Kreuzigungsdarstellungen der christl. Kunst um mindestens ein Jh. vorausgehen, nach der Datierung der Pariser Gemme durch Derchain (112: spätestens Anfang des 3. Jh.) sogar um fast zwei Jh. Den Argumenten von P. Maser gegen die Annahme der Echtheit dieser Gemmen ist nichts hinzuzufügen (Die Kreuzigungsdarstellung auf einem Siegelstein der Staatlichen Museen zu Berlin: RivAC 52 [1976] 257/75, hier auch die frühere Lit.). Die von Derchain auf S. 110 abgebildeten Gemmen (hier Abb. 10f; vgl. auch Leclercq 846 Abb. 4943f; Maser aO. Abb. 3f) sind noch zusätzlich fälschungsverdächtig durch die in der frühchristl. Kunst völlig ungewöhnliche Darstellung der zwölf Apostel unter dem Kreuz; bei der Londoner Gemme (Abb. 10; Maser aO. Abb. 3; Dalton, Antiquities nr. 43; Leclercq 846 Abb. 4943; gute Abb.: G. Schiller, Ikonographie der christl. Kunst 2 [1968] Abb. 321) kommt außerdem noch das chronologische Problem (u. Verdachtsmoment) der IXΘYC-Inschrift hinzu.

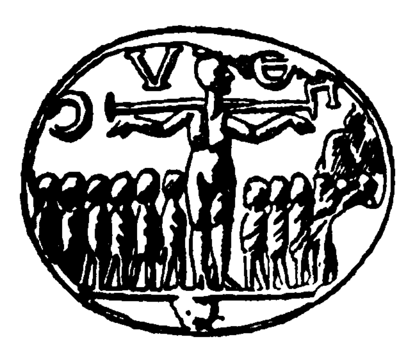


Abb. 10. Gemme: Kreuzigung Christi, Apostel, IXΘYC. Nach Maser aO. Abb. 3.

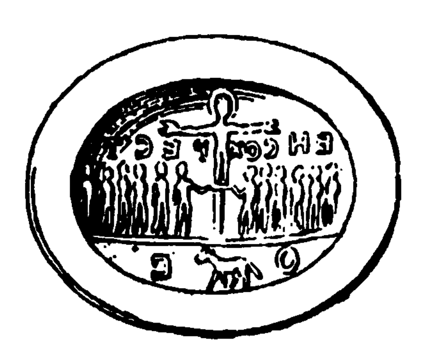


Abb. 11. Gemme: Kreuzigung Christi, Apostel, Lamm, EHCOXPECTOC. Nach Maser aO. Abb. 4.

D. Spätantike u. frühbyz. Großintagli. Wenn die Deutung der Darstellung als Investitur Valentinians III u. damit die Datierung um 425 durch Delbrueck zutrifft (Kaiserporträts

211/4; zustimmend: Bruns, Staatskameen 34; dies., Kameo 97 mit der berechtigten Korrektur, daß nicht Palmzweige, sondern Kränze über den Köpfen gehalten werden), so läßt sich durch den Sardonyxintaglio in Leningrad



Abb. 12. Intaglio: Investiturszene, Christogramm, FL. ROMVL. VEST. FECIT. Nach Delbrueck, Kaiserporträts Abb. 73.

(Abb. 12) im frühen 5. Jh. ein merkwürdiger formaler Wechsel in der Herstellung größerer geschnittener Edelsteine feststellen. Während im 4. Jh. (wenn die wahrscheinlichere Datierung des Kameo Rothschild [s. u. Sp. 304] zutrifft: bis zum Ende dieses Jh.) größere, in Edelstein gearbeitete imperiale Repräsentationsbilder ebenso wie in den vorausgehenden Jh. der röm. Kaiserzeit in Kameotechnik gearbeitet wurden (s. u. Sp. 300), ist der Leningrader Sardonyx trotz seiner Breite von 11,8 cm als Intaglio hergestellt. Hierbei wurden die drei Schichten des Steins in ähnlicher, aber reziproker Weise zur Heraushebung der Darstellungsdetails benutzt wie sonst bei Kameen (s. u. Sp. 299f). Der Intaglio fällt durch die für die Spätantike ungewöhnliche Künstlerinschrift des Romulus auf (zu dieser: Delbrueck, Kaiserporträts 213f; zu den spätrepublikanischen u. frühkaiserzeitlichen Gemmeninschriften vgl. Richter, Engraved gems 2, 7. 80f. 129/36; dies., Inscriptions aO. [o. Sp. 274] 633). Der Sardonyx in Leningrad ist in seiner Darstellung eindeutig auf das Kaiserhaus bezogen u. teilt mit den früheren Staatskameen (s. u. Sp. 300f) auch die Eigenschaft, daß ein ganz bestimmter offizieller Anlaß zu seiner Entstehung führte. Dieses Staatsdenkmal setzt die auf dem Kameo Rothschild (s. u. Sp. 304) mit dem Christogramm auf dem kaiserlichen Diadem zur Darstellung gebrachte Verbindung religionspolitischer u. imperialer Symbolik fort, da über dem im Mittelpunkt der Handlung u. der Bildkomposition stehenden Knaben das Christogramm mit α u. ω erscheint. Delbrueck vermutete, der Sardonyx sei in Ravenna gearbeitet (Kaiserporträts 214), wahrscheinlich aufgrund der Ähnlichkeit der Mantelenden der geflügelten Gestalten mit Vergleichsbeispielen der Stuckarbeiten u. Mosaiken im Baptisterium der Orthodoxen in Ravenna. –

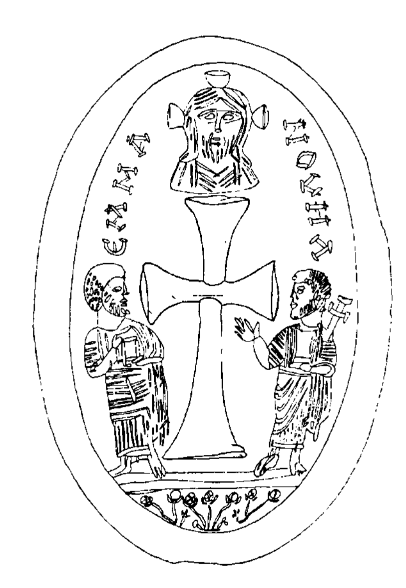


Abb. 13. Intaglio: Kreuzhuldigung, EMMANOYHA. Umzeichnung Verf. nach Noll nr. B 14a.

Nach einem größeren zeitlichen Intervall im erhaltenen Bestand ist in dieser Gruppe von Erzeugnissen der G. ein großer Intaglio von 9,8 × 6,7 cm anzuschließen, der sich in Wien befindet (Abb. 13; Noll nr. B 14a; ders., Eine unbekannte Großgemme mit den Apostelfürsten: Atti 6° Congr. Intern. Arch. Crist. Ravenna 1962 [Città del Vat. 1965] 545/50; G. Bovini, Osservazioni su un cammeo Bizantino del ‚Kunsthistorisches Museum' di Vienna: Atti 1° Congr. Naz. Studi Byz. [Archeologia/Arte] Ravenna 1965 [Ravenna 1966] 39/42). Für diese Gemme, einen dreischichtigen Onyx mit Darstellung einer Kreuzhuldigung durch Petrus u. Paulus u. mit einer im Stein rechtsläufigen Inschrift

EMMANOYHΛ, ergibt sich eine Datierung in die Zeit Mitte 6./Mitte 7. Jh. u. ein Hinweis auf östliche Herkunft u.a. durch die ikonographische Verwandtschaft mit einigen palästinischen Pilgerampullen (A. Grabar, Les ampoules de Terre Sainte [Paris 1958]; Noll, Großgemme aO. 548). V. H. Elbern schlug (bei Behandlung eines Bergkristallintaglios mit verwandter Darstellung einer Christusbüste über einem Krückenkreuz) für den Wiener Intaglio eine Datierung in das 6. Jh., vielleicht sogar in dessen 1. Hälfte, vor (An early Christian rock-crystal intaglio: BullAllenMemorialArtMus 24 [1966] 35/42, bes. 42). Anmerkungen zum Amulettcharakter in Zusammenhang mit der EMMANOYHΛ-Inschrift bei J. Engemann, Palästinensische Pilgerampullen im F. J. Dölger-Institut in Bonn: JbAC 16 [1973] 5/27, bes. 9f; es sei noch angefügt, daß unter den dem Intaglio in Wien wahrscheinlich etwa zeitgleichen Kameen (s. u. Sp. 306f) gerade jener in Leningrad im Abdruck erhaltene die Amulettinschrift CKEΠE ΛEONTIOY (Schutz des Leontius) trägt, der in ganz ähnlicher Komposition mit der Christusbüste über dem Kreuz wie der Wiener Intaglio eine Kreuzwache zweier Engel zeigt (Abb. 14; Leclercq 858 Abb. 5145;



Abb. 14. Kameo: Kreuzhuldigung, CKEΠE ΛEONTIOY. Nach Leclercq Abb. 5145.

Bovini aO. Taf. 12, 2; vgl. Ross 1, 98f). Ein dreischichtiger Achat in Washington, ebenfalls mit Darstellung einer Engelwache, allerdings mit vereinfachter Ikonographie, trägt als Amulettinschrift die Anrufung der himmlischen Mächte: EΞOVCIE (ebd. 1, 98f nr. 119). – Bereits Noll (Großgemme aO. 550) dachte an eine Verwendung des Wiener Intaglios als Enkolpion. Als Träger einer so großen Gemme kommt wohl nur ein hoher staatlicher oder kirchlicher Würdenträger in Frage, doch sollte man sie nicht als ‚Staatskamee' bezeichnen (wie Wentzel, Kamee 5; ders., Intaglio 503), da der Bildschmuck keine Hinweise auf Staatssymbolik enthält u. der Stein nicht in Kameotechnik gearbeitet ist. Bei der Anfertigung wurden die Darstellungen in den Onyx eingetieft, u. zwar (im Unterschied zum Intaglio des Romulus, Abb. 12; s. o. Sp. 295) nur in die oberste der drei Farbschichten, also ohne den Farbkontrast der helleren Mittelschicht zu nutzen. – Während der Wiener Intaglio sich ikonographisch u. chronologisch gut einordnen läßt, trifft dies für zwei weitere, ebenfalls außergewöhnlich große Intagli in München nicht zu (Wentzel, München 41. 48f nr. 3f Abb. 2f; ders., Kamee 5; ders., Intaglio 502f). Auch stilistisch sind diese Gemmen von 6,3 u. 8,4 cm Breite, von denen, wie von den meisten spätantiken Erzeugnissen der G., keine Detailaufnahmen veröffentlicht sind, bisher nicht bearbeitet. Weitere unzulänglich oder überhaupt nicht publizierte, möglicherweise dem 5./6. Jh. u. Byzanz zuzuschreibende Intagli nennt Wentzel, Intaglio 501f; vgl. ders., Croce. Für den großen Sardintaglio mit Venus u. Mars am Dreikönigsschrein in Köln müßte die Einordnung in das 6./7. Jh. (A. Greifenhagen: Gymnas 73 [1966] 264/6; W. F. Volbach, Geschnittene Gläser u. Gemmen des frühen MA: Festschr. H. Wentzel [1975] 199/204) durch stilistische Vergleiche gesichert werden. Aus der gleichzeitigen Produktion kleinerer Intagli soll nur ein Beispiel erwähnt werden: In einem 3,9 × 2,9 cm großen Amethystintaglio in Washington (Ross 1, 96f nr. 116, mit Vergleichsbeispielen für die apotropäischen Details u. zum Stil) mit stehendem Christus, der eine Buchrolle mit dem Anfang des Johannesevangeliums trägt u. dem Engelnamen beigeschrieben sind, scheint die Tradition der griech.-ägypt. magischen Gemmen (s.o.Sp. 284/93) fortgeführt zu sein. Bei den von J. Beckwith kürzlich behandelten frühbyz. Bergkristallintagli (Some early Byzantine rock crystals: Studies in memory of D. T. Rice [Edinburgh 1975] 1/5) muß zunächst die Echtheitsfrage für die einzelnen Stücke geklärt werden (besonders fälschungsverdächtig ebd. Taf. 2a).

E. Sassanidische Gemmen. In der sassanidischen G. finden sich Siegelgemmen mit christl. Darstellungen, die kürzlich erstmals monographisch behandelt wurden (Lerner 31/40: Katalog mit 65 Stücken). Die wiederholten Niederlassungsschübe von Christen in Iran u. Mesopotamien (ebd. 1) lassen sich auch in den Darstellungen der Gemmen greifen (die Inschriften verraten keinen Hinweis auf das Christentum, hierzu vgl. ebd. u. R. Göbl, Rez. Lerner: JbAC 22 [1979] 225/7). Während unter den Siegeln mit den atl. Darstellungen der Opferung Isaaks bzw. Daniels in der Löwengrube, die mit 25 bzw. 10 Exemplaren den Hauptteil des erhaltenen Bestandes an christl. Gemmen ausmachen, auch Stücke des 3. u. 4. Jh. vorkommen (zB. Lerner 19/21 zu nr. 55 mit Inschrift des 3./4. Jh.; Göbl aO. 226: ,ohne Zweifel noch 3. Jh. nC.'), werden von Lerner für die Beispiele mit großen Kreuzen oder Gestalten mit Stabkreuzen zu Recht ikonographische Beziehungen zu Vorbildern der östl. Kunst des 6./7. Jh. aufgezeigt. Die christl. Bilder auf sassanidischen Gemmen stellen keine Eigenentwicklung dar, sondern Kombinationen importierter Bildtypen, besonders deutlich sichtbar bei der Kombination (Lerner 16/8 nr. 30, Harvard Semitic Museum) eines Einzugs nach Jerusalem(?) mit dem Rückseitenbild des Bösen Auges (ebd. nicht abgebildet), das sehr häufig auf Salomosiegeln erscheint (s.o. Sp. 289f; Bonner, Studies nr. 298/303; Engemann, Übelabwehr aO. [o. Sp. 292] 37f; eine weitere Gemme mit dem von Waffen u. Tieren umringten Bösen Auge in Paris, Bibl. Nat., bei Göbl unter 10a ,Körperteile, Auge, einfach').

F. Arbeiten in Kameotechnik. In erhabener Schnittechnik wurden neben den Kameen im eigentlichen Sinne (Ringsteine, Schmuckanhänger, größere Relieftafeln [Staatskameen]) auch Gefäße (s.u. Sp. 309) u. Rundplastiken (s.u. Sp. 307f) aus Edelstein u. Glaspasten gearbeitet.

I. Kameen. a. Spätantike Kameen. Da die Reliefdarstellungen den mehr oder weniger horizontal verlaufenden Farbschichten mehrschichtiger Steine angepaßt werden konnten, bevorzugte man zur Herstellung dieser Erzeugnisse der G. mehrschichtige Steinarten, wie Sardonyx, Chalzedon, Bandachat, Onyx usw. Beim Ausarbeiten der Darstellungen wurden die Farbschichten meist zur Trennung der helleren Fleischfarbe der Figuren vom dunkleren Grund, u. dann zur Abhebung von Gewand, Haaren, Attributen u. anderen Details von den helleren Körperteilen benutzt. Die in der frühen Kaiserzeit beliebte, möglichst klare Trennung von hellen u. dunklen Schichten (vgl. Plin. n. h. 37, 22 u. hierzu Möbius, Luna-Kameo 316) scheint in der Spätantike nicht mehr immer angestrebt worden zu sein (vgl. Rocchetti 294), wahrscheinlich bereits seit severischer Zeit (vgl. Möbius, Stuttg. Kameo). An der bereits für die größeren Stücke unter den Kameen des Hellenismus u. der frühen röm. Kaiserzeit festzustellenden engen Verbindung zu den Herrscherfamilien u. zum Kaiserhaus (vgl. u.a. H. Jucker, Porträtminiaturen von Augustus, Nero u. Trajan: SchweizMünzBl 13 [1963] 81/92, bes. 81f; ders.: JbBernHistMus 39/40 [1959/60] 266/88, bes. 276f; Kyrieleis 185) hat sich auch in der Spätantike nichts geändert. Die Zahl der erhaltenen spätantiken Kameen ist allerdings nicht groß, wenn auch der Pessimismus in bezug auf spätkaiserzeitliche Kameen, den Furtwängler vertrat, nicht angebracht war (u.a. 3, 325; wohlwollende Erklärung seiner rigorosen Ablehnung von Datierungen in die späte Kaiserzeit bei G. Rodenwaldt, Der Belgrader Kameo: JbInst 37 [1922] 17/38, auf S. 19f). Doch auch der Optimismus von Bruns über die Zahl von Staatskameen im 4. Jh. war nicht berechtigt. Von den zahlreichen Stücken, die Bruns (Staatskameen), Zadoks-Josephus Jitta u. Gramatopol (nr. 668; vgl. ders., L'apothéose de Julien l'Apostat et de Flavia Helena sur le grand camée de Roumanie: Latom 24 [1965] 870/85) in das 4. Jh. einordneten, sind in den Diskussionen der letzten Jahre nicht viele Stücke übriggeblieben (vgl. zuletzt v. Sydow 57f; zur Datierung des Jupiter-Kameos in Stuttgart, des Kameo Marlborough in London u. der beiden Kameen mit Darstellung des Palladiums in Berlin u. Bukarest in severische Zeit vgl. Möbius, Luna-Kameo 325; ders., Stuttg. Kameo; H. Jucker, Ein Kameo-Porträt des Commodus: SchweizMünzbl 16 [1966] 162/7; W. B. Kaiser, Die Göttin mit der Mauerkrone: ebd. 18 [1968] 25/36; K. Horedt, Bemerkungen zur Deutung des Cameo Orghidan: Latom 33 [1974] 673/5). Doch ermöglichen schon die wenigen sicheren Beispiele die Feststellung, daß in der Spätantike bis zum Ende des 4. Jh. noch einmal, ähnlich wie in der Blütezeit des 1. Jh. nC. u. in severischer Zeit (,Severische Renaissance': Möbius, Stuttg. Kameo) ,Staatskameen' für

Zwecke kaiserlicher Selbstdarstellung Verwendung fanden (selbstverständlich im Sinne des jeweiligen Machtverständnisses u. diesem entsprechender Zielsetzungen, also etwa mit Unterschieden zwischen tetrarchisch-kollegialer u. konstantinisch-monarchischer Herrscherideologie, s. u. Sp. 302f), u. daß das schließlich dann doch eingetretene Ende der Herstellung von Staatskameen nicht durch die Christianisierung des Imperiums verursacht wurde. – Bruns nahm für die großen Kameen des 4. Jh. eine stärkere Breitenwirkung an, da sie sie in den Zusammenhang einer augenfälligen Repräsentation der Macht des autoritativen Staates gegenüber seinen Untertanen stellte (Staatskameen 8; wenn sie diese Repräsentation als eine der ‚vornehmlichsten Pflichten eines autoritativen Staates' bezeichnete, dann war wohl gemeint, daß die Vertreter dieses Staates diese Repräsentation zur Pflicht erhoben). Dagegen steht die Ansicht, daß die Kameen für engere Hofkreise bestimmt gewesen seien u. daher ihre Typologie u. Symbolsprache anderen Gesetzen folge als die der Münzen (Jucker, Kameo-Porträt aO. 166: ‚Kameen sind in der Regel Werke der Hofkunst, als Geschenke für den Hof oder in dessen Auftrag geschaffen'; ders., Zwei konstantinische Porträtköpfe in Karthago: Gestalt u. Geschichte, Festschr. K. Schefold [Bern 1967] 121/32, bes. 125f; vgl. auch Kyrieleis 185, allerdings mit Einschränkung auf das 1. Jh. nC.). Die Wahrheit dürfte in der Mitte liegen, u. die Entwicklung des monarchischen Machtanspruches, der im folgenden ausgehend vom tetrarchischen Kameo in Washington bis zum Kameo Rothschild skizziert wird, entspricht derjenigen, die in den monumentalen u. numismatischen Denkmälern greifbar ist (s. u. Sp. 303f). R. H. Stock hat gezeigt, daß die Auswirkungen der absoluten Monarchie sich unter Konstantin auch in seiner Münzprägung zeigen lassen (The coinage from Commodus to Constantine. Some types that mirror the transition from principate to absolute monarchy: SchweizMünzbl 23 [1973] 95/103). – Ein eindeutig gesichertes Beispiel für die G. der tetrarchischen Zeit bildet der Chalzedonkameo in Washington (Richter, Catal.Dumb.Oaks Coll. nr. 11; dies., Engraved gems 2 nr. 594). Ohne hier auf Details eingehen zu können, beschränke ich mich auf grundsätzliche Hinweise zur Richtigstellung der Zuschreibung des Kameos. Deutungen, die in den beiden auf diesem Kameo dargestellten Personen zwei Augusti sehen wollen (entweder entsprechend der nachlässig auf die goldene Fassung gekritzelten Inschrift Diocletianus u. Maximianus Herculius [dies., Catal.Dumb.Oaks Coll. 15/8; dies., Engraved gems 2, 120f nr. 594; M.-L. Vollenweider, Art. Glittica: EncUnivArte 6 (1958) 285] oder Maximianus Herculius u. Maxentius [K. Weitzmann/M. E. Frazer: BullMetrMus NS 35, 2 (1977) 1/96, bes. 9 zu nr. 1] oder schließlich Caracalla u. Geta [Calza 117 nr. 24]), übersehen m. E. die aus Tetrarchendarstellungen in anderen Kunstbereichen ablesbaren formalen Regeln (hierzu u. zu den Denkmälern in Luxor, Rom, Thessalonike, Split, Venedig u. im Vatikan vgl. zuletzt: v. Sydow 144/6; J. G. Deckers, Die Wandmalerei des tetrarchischen Lagerheiligtums im Ammon-Tempel von Luxor: RömQS 68 [1973] 1/34; H. P. Laubscher, Der Reliefschmuck des Galeriusbogens in Thessaloniki [1975] 69/78; M. Bergmann, Studien zum röm. Porträt des 3. Jh. nC. [1977] 174/9). Die bärtige, ältere Gestalt auf dem Kameo ist größer als die unbärtige u. überschneidet diese beträchtlich, so daß letztere nicht gleichrangig sein kann; außerdem ist es unrichtig, daß die Büsten ‚in almost frontal views' (Richter, Engraved gems 2, 120) dargestellt seien: Beide Männer sind zur linken Seite gewendet, auf der der Kameo offensichtlich beschnitten ist, da vor dem Kopf des Bärtigen weniger freier Raum verbleibt als für den Kopf des Unbärtigen. Es muß sich bei diesem Kameo m. E. um die fragmentarische rechte Hälfte eines Tetrarchenkameos handeln, die später als Anhänger in Gold gefaßt wurde. Auf der verlorenen Hälfte dürften ebenso wie auf dem erhaltenen Teil ein Augustus u. ein Caesar dargestellt gewesen sein, natürlich in spiegelbildlich entsprechender Anordnung. Die technische Ausführung u. künstlerische Qualität der Porträts auf dem Kameo in Washington ist sehr gut (so auch Weitzmann/Frazer aO. 9); das Urteil von Vollenweider (Glittica aO. 285: ‚assai rozza fattura') beruht anscheinend auf intensiver, jahrelanger Beschäftigung der Autorin mit der G. der frühen Kaiserzeit: die Eigentümlichkeiten spätantiken Stils können im Vergleich zu den Meisterwerken jener Zeit das Qualitätsurteil in die Irre führen. Grundsätzlich haben wohl auch für die Erzeugnisse spätantiker G. die Aussagen Gültigkeit, die E. Kitzinger für die Münzporträts des späten 3./frühen 4. Jh. formuliert hat: ‚The hardness

and simplified angularity characteristic of the imperial profile in many issues of this period ... cannot mean that artists capable of making dies in a 'better' style could no longer be found anywhere. It can only signify an official preference for the subantique manner with its ability to project an image of indomitable strength and toughness‘ (Byzantine art in the making [London 1977] 14). – Besonders ausgeprägt sind spätantike Stiltendenzen in der Darstellung des Kameos im Einband der Ada-Hs. in Trier, die als Ausdruck imperialer Familien- u. Machtpolitik zu verstehen ist, unabhängig davon, ob man das Stück (wie mir scheint, zu Recht) innerhalb der konstantinischen Zeit datiert (u.a. J. M. C. Toynbee, Der röm. Kameo der Stadtbibliothek Trier: TrierZs 20 [1951] 175/7; W. B. Kaiser, Der Trierer Ada-Kameo: Festgabe für W. Jungandreas [1964] 24/35; Zadoks-Josephus Jitta 98f; Calza 240f) oder erst der theodosianischen Epoche zuweist (Bruns, Staatskameen 29f; dies., Kameo 84f; v. Sydow 58). Ganz unwahrscheinlich u. mit einer Verkennung spätantiker Kompositionselemente verbunden scheint die Annahme, die Köpfe der auf diesem Kameo Dargestellten seien aus Porträts claudischer Zeit umgearbeitet (u.a. A. Alföldi, Der große röm. Kameo der Trierer Stadtbibliothek: TrierZs 19 [1950] 41/4; M. R.-Alföldi 127f); denn hierfür müßten die Gestalten auch ursprünglich in der gleichen frontalen Nebeneinanderordnung dargestellt gewesen sein, was für ein Staatsdenkmal des 1. Jh. nC. ausgeschlossen sein dürfte (vgl. Hinweise hierauf bei Toynbee aO. 177; Kaiser aO. 25f). Es ist wohl kein Zufall, daß Furtwängler (3, 323f), der das Stück in claudische Zeit datieren wollte, an Beispielen für eine vergleichbare schematische Nebeneinanderstellung von Porträtbüsten in der früheren Kaiserzeit lediglich Grabdenkmäler nennen konnte, aber kein einziges Beispiel in kaiserlicher G., auf historischen Reliefs oder sonstigen offiziellen Denkmälern. Erst in der Spätantike setzten sich formale Lösungen der ‚Volkskunst‘ in dieser Weise auf Denkmälern offizieller Kunst durch (neuestens, mit Angaben von Lit.: R. Bianchi Bandinelli, Dall'Ellenismo al Medioevo [1978] bes. 64f; H. Gabelmann, Der Tribunaltypus der Consulardiptychen u. seine Vorstufen: Classica et Provincialia, Festschr. E. Diez [Graz 1978] 51/65). Die Frage, ob von einer oder mehreren Personen auf dem Trierer Kameo ein Stern (A. Alföldi, Kameo aO. 42f) oder Christogramm über der Stirn getragen wird (Bruns, Kameo 85; Kaiser aO. 30f), muß wegen des Erhaltungszustandes offen bleiben, so daß das Denkmal für die Beurteilung einer Verwendung christlicher Symbole in der imperialen Selbstdarstellung des 4. Jh. nichts ergibt. Ein der Aussage der Münzbilder (vgl. K. Kraft, Das Silbermedaillon Konstantins des Großen mit dem Christusmonogramm auf dem Helm: JbNum 5/6 [1954/55] 151/78) paralleles Bild ist auf dem Gebiet imperialer G. zweifellos zu erwarten. Eine Darstellung des Kaisers mit dem Christogramm auf dem Mitteljuwel seines Diadems, wie sie (die Ursprünglichkeit des Zeichens vorausgesetzt) durch den Kameo der Sammlung Rothschild in Paris belegt ist, läßt sich unter religionspolitischen Gesichtspunkten sowohl mit der stilistisch u. ikonographisch besser begründeten Datierung in theodosianische Zeit (als Hochzeitskameo des Honorius) vereinbaren (Delbrueck, Consulardiptychen 258/61 nr. 66; ders., Kaiserporträts 206f; Bruns, Staatskameen 31f; Jucker, Porträtköpfe aO. [o. Sp. 301] 125f; v. Sydow 84/6), wie auch mit der von É. Coche de la Ferté vorgeschlagenen (Le camée Rothschild, un chef-d'œuvre du 4e siècle après J.-C. [Paris 1957]) u. u.a. von H. v. Heintze (Röm. G. u. Münzprägekunst: Th. Kraus [Hrsg.], Das röm. Weltreich = Propyl.Kunstgesch. 2 [1967] 285 zu nr. 387a) u. Zadoks-Josephus Jitta (99) vertretenen Datierung in die Zeit des Constantius II. – In die Nähe des Trierer Kameos kann ein von J. Bracker veröffentlichtes Kameofragment in Köln (Abb. 15) gestellt werden (Eine Kölner Kameenwerkstatt im Dienste konstantinischer Familienpolitik: JbAC 17 [1974] 103/8). Leider ist das erhaltene Fragment mit Darstellung diademgeschmückter, um eine zentrale Gestalt angeordneter Frauen nur klein, so daß Brackers sehr sinnvolle Ergänzung zu einem Bildprogramm der konstantinischen Familie hypothetisch bleibt (scharfe Ablehnung: H. Brandenburg: ByzZs 69 [1976] 605). – In die konstantinische Zeit gehört aus stilistischen u. ikonographischen Gründen der 21,1 × 29,7 cm große Achatkameo in Den Haag (Bruns, Staatskameen 8/16; Rocchetti 293f [‚punto fermo cronologico‘]; Zadoks-Josephus Jitta 91/7; F. L. Bastet, Die große Kamee in Den Haag: BullAntBesch 43 [1968] 2/22, mit Forschungsgeschichte ebd. 3/5; Richter, En-

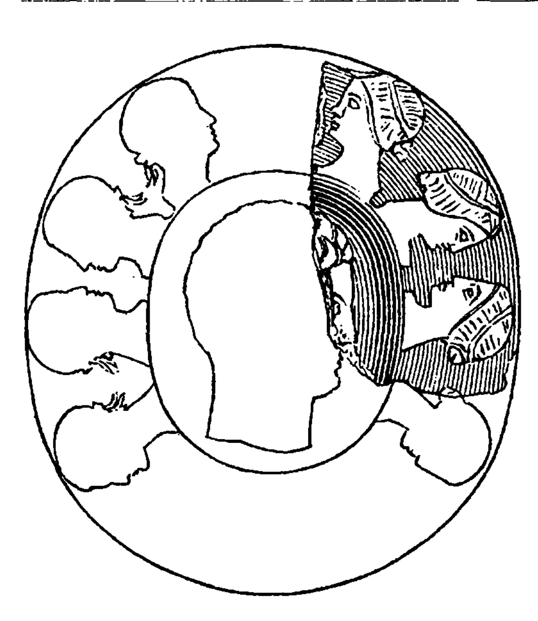


Abb. 15. Kameofragment: Porträtbüsten. Nach Bracker, Kameenwerkstatt aO. Abb. 11.

graved gems 2, 122f; für eine Datierung in claudische Zeit in neuerer Lit. nur noch M.-L. Vollenweider, Der Jupiter-Kameo [1964] 7), wenn er nicht, was m. E. immer noch bewiesen werden müßte, erst im 17. Jh. in Anlehnung an antike Vorbilder hergestellt wurde (Möbius, Stuttg. Kameo 119/22; vgl. v. Sydow 57f; Gegenargumente: A. N. Zadoks-Josephus Jitta, Défense du grand camée de La Haye: SchweizMünzbl 17 [1967] 25f). Auf diesem Stück findet sich noch einmal jene Häufung von Attributen u. komplizierten politischen Anspielungen, die für die Kameen als Denkmäler der Staatskunst besonders in der frühen Kaiserzeit bezeichnend waren (dazu vgl. Kyrieleis 186). – Für den noch als Fragment (19 × 15 cm) prächtigen Sardonyxkameo in Belgrad hat Rodenwaldt (aO. [o. Sp. 300]) die spätantiken Kompositions- u. Stileigentümlichkeiten gegenüber Furtwängler (3, 453/8) so deutlich herausgestellt, daß an der Datierung in das 4. Jh. seither m.W. nicht gezweifelt wurde (vgl. M. R.-Alföldi 127_3; Zadoks-Josephus Jitta 99; Weitzmann/Frazer aO. [o. Sp. 302] 16). – Umstritten ist bezüglich seiner antiken Entstehung u. gegebenenfalls Datierung der sog. Licinius-Kameo in Paris (Babelon, Catal. nr. 308; Delbrueck, Kaiserporträts 57), dessen Echtheit zunächst Bruns (Staatskameen 5/8), danach M. R.-Alföldi (142_2) u. Zadoks-Josephus Jitta (97) bestritten. A. Grabar behandelte ein wichtiges Paralleldenkmal u. setzte sich dabei für die Echtheit des Kameo ein (Un médaillon en or provenant de Mersine en Cilicie: DumbOPap 6 [1951] 27/49). Von Heintze (aO. 285 zu nr. 387 b) erschloß aus stilistischen Vergleichen mit Elfenbeinarbeiten u. Münzen eine Datierung in die 2. Hälfte des 5. Jh. (Maiorianus?); H. Fuhrmann (Zur Datierung des Licinius-Kameos: SchweizMünzbl 17 [1967] 58/63) wies nach, daß einige typisch spätantike Details in der Ikonographie dieses Kameos den Fälschern zur Zeit seines Auftauchens nicht bekannt sein konnten; er kehrte zur alten Datierung zurück. Das Kameobild des Kaisers, der seine Gegner von den Pferden des Triumphwagens zertreten läßt, entspricht dem Münzbild des Kaisers, der auf einen Gefangenen tritt, das in konstantinischer Zeit ebenso beliebt war wie zur Zeit des Maiorianus.

b. Frühbyz. Kameen. Ebenso wie auf dem Gebiet der Intagli (s. o. Sp. 294/8) gab es im 6./7. Jh. in Kpel auch eine Neubelebung der Kameotechnik; zB. kommen zu den bereits erwähnten Kameo-Enkolpien mit den Inschriften CΚΕΠΕ ΛΕΟΝΤΙΟΥ (Abb. 14) u. ΕΞΟΥCΙΕ (s.o. Sp. 297) noch weitere Kameen mit Darstellung einer Kreuzwache der Engel (Beispiele Babelon, Catal. nr. 335; Dalton, Antiquities nr. 89; Ross 1, 98f) oder der Verkündigung an Maria hinzu (Leningrad, Ermitage: A. Banck, Byzantine art in the collections of the USSR [Moscow 1966] nr. 109; Paris, Louvre, mit Umschrift + ΧΕΡΕ ΚΑΙΧΑΡΙΤΟΜΕΝΗ [Abb. 16] u. später zu-



Abb. 16. Kameo: Verkündigung, +ΧΕΡΕ ΚΑΙΧΑΡΙΤΟΜΕΝΗ. Nach Leclercq Abb. 5073.

gefügtem Intagliobild auf der Rückseite: Babelon, Catal. nr. 338; Wentzel, Kamee; weitere Beispiele Babelon, Catal. nr. 336f).

II. Rundplastiken. Aus dieser Gruppe von Erzeugnissen der G. sollen die in zahlreichen Sammlungen zu findenden Porträtköpfe u. -büsten aus einfarbigen Steinen wie Chalzedon, Bergkristall u. Lapis Lazuli oder entsprechend gefärbtem Glas erwähnt werden, über die es m.W. noch keine zusammenfassende Arbeit gibt. Mögen kleinere Exemplare Diademe geschmückt haben (W. Stegmann, Drei Rundwerke aus Halbedelstein in der Ermitage: ArchAnz 1930, 1/15, bes. 2f; E. v. Mercklin: ebd. 1935, 156 zu nr. 170), so gehören die größeren, 8/9 cm Höhe erreichenden Büsten zweifellos zum Schmuck des inneren Bodens von Prunkschalen (Delbrueck, Kaiserporträts 227f; Stegmann aO. 3; Doppelfeld aO. [o. Sp. 274] 9; Bracker 18/20). Das häufige Vorkommen bestimmbarer Kaiserporträts sichert die Verwendung solcher Schalen zu Largitionszwecken (zu Festgeschenk-, besonders Vota-Schalen, mit dem Kaiserbild zuletzt: B. Overbeck, Argentum Romanum [1973] 54/9). Wegen der mit dem Largitionswesen verbundenen politischen Aspekte werden diese Rundplastiken hier nicht wie die Edelsteingefäße (s.u. Sp. 309) im Abschnitt über den Edelsteinluxus besprochen. Da eine Büste in blauem, Lapis Lazuli imitierendem Glas in Köln als Bild des Constantius II bestimmbar ist (Abb. 17; Bracker 19f), u. da eine Chalzedonbüste in Leningrad Kaiser Julian darstellt (P. Lévêque, De nouveaux portraits de l'empereur Julien: Latom 22 [1963] 74/84, bes. 74/6; Neverov nr. 107), ist die Herstellung solcher Prunkstücke kaiserlicher Propaganda auch für das 4. Jh. gesichert. Bei der wohl auch in diesen Zusammenhang gehörigen, wenn auch keinem bestimmten Kaiser zuzuordnenden Chalzedonbüste in Paris (Babelon, Catal. nr. 309; W. F. Volbach, Frühchristl. Kunst [1958] Abb. 20; Calza nr. 150) erkannte bereits Babelon (Catal. 161/70, bes. 161), daß das Kreuz auf dem Panzer nachträglich an die Stelle eines nicht ganz abgearbeiteten Gorgoneions gesetzt ist (bei Volbach u. Calza nicht notiert).



Abb. 17. Schale mit Porträtbüste, Rekonstruktion. Nach Bracker Abb. 1.

G. Edelsteinluxus u. seine Ablehnung. Aus den von Hermann (527/33. 535/43) zusammengestellten Einzelheiten läßt sich ergänzend zusammenfassen: Die spätantike popularphilosophische Paränese benutzte die Kritik am Gemmenluxus zur Differenzierung von ‚guten' u. ‚bösen' Herrschern. Die Historia Augusta brachte den Unterschied zwischen bewußt negativ gezeichneten u. positiv herausgestellten Kaisern besonders stark in Äußerungen zum Gebrauch von Edelsteinen zum Ausdruck: erstere verwenden Gemmen überreichlich an Geräten, Gewändern, Schuhen usw. (vit. Heliog. 23, 4 sogar: habuit et in calciamentis gemmas, et quidem scalptas), letztere verkaufen die Edelsteine oder schenken sie dem Tempel (Lit.: Hermann 527f; außerdem bes. A. Alföldi, Zur Kenntnis der Zeit der röm. Soldatenkaiser 2. Das Problem des ‚verweiblichten' Kaisers Gallienus: ZsNum 38 [1928] 156/203). Bei christl. Autoren wird der Edelsteinschmuck in ähnlicher Weise als Tugendindiz verwendet: ungeschmückten, tugendsamen Frauen wie der Schwester des Gregor v. Naz. stehen zB. solche Frauen gegenüber, die sich durch Edelsteinschmuck den Dirnen ähnlich machen; das Trinken aus dem Edelsteingefäß (gemma) kennzeichnet den reichen Prasser (Belege: Hermann 536/8). Nichtchristl. wie christl. Invektiven waren in gleicher Weise wirkungslos: Der Edelsteinluxus der Herrscher u. der Angehörigen ihres Hofes wuchs besonders seit tetrarchischer u. konstantinischer Zeit stark an. Bestimmte Anwendungsgebiete des Edelsteinschmucks blieben kaiserliches Privileg (A. Alföldi, Repräsentation 182f; Bracker 22_{54}). Eine Diskussion über Erklärungsversuche für diese

Entwicklung aus angeblichen Repräsentations-‚Notwendigkeiten' der Herrscher würde den Rahmen dieses Beitrags überschreiten (vgl. A. Alföldi, Repräsentation 274: ‚Die Herrscher der Spätzeit mußten jedoch einer primitiven Menge imponieren u. die Effekte der Repräsentation auf deren Geschmack zuschneiden' u. im Unterschied dazu J. Vogt: o. Bd. 3, 354, zu Konstantin I: ‚So hat er die Erhebung des Herrschers über das Menschliche, die durch Insignien u. Tracht des Kaisertums u. durch das höfische Zeremoniell zum Ausdruck kam, gern hingenommen, ja er hat sie in seiner Neigung zu imposanter Selbstdarstellung noch gesteigert'). – Von den erhaltenen Kameogefäßen können einige, etwa die Waddesdon-Vase in London (Bühler nr. 108) u. die Rubens-Vase in Baltimore (ebd. nr. 109) aus stilistischen Gründen in das 4. Jh. datiert werden, ebenso wie unter den Gegenstücken aus Glas zB. der Lykurgbecher in London (D. B. Harden u.a., Masterpieces of glass [London 1968] nr. 100). Daß nach dem Niedergang des Westreiches im Osten noch weiterhin Kameogefäße gefertigt wurden (ebenso wie Intagli u. Kameen für Enkolpien, s. o. Sp. 294/8. 306f), ist nicht zu beweisen (Bühler 14). – Die christl. Kirche folgte in der Aneignung der kaiserlichen Repräsentationsformen schnell nach. Die Übernahme kaiserlicher Insignien für Christus (vgl. J. Kollwitz, Art. Christus II [Basileus]: o. Bd. 2, 1259/62; ders., Art. Christusbild: o. Bd. 3, 15/22; weitere Lit. bei R. Hernegger, Macht ohne Auftrag [1963] 461/3) schloß neben Purpurchlamys, Perlendiadem u. Edelsteinfibel auch den edelsteinverzierten Thron ein (vgl. zB. Mosaikbilder in S. Pudenziana u. S. Maria Maggiore in Rom u. S. Prisco in Capua Vetere, das Elfenbeinreliquiar in Venedig, das Marmorrelief in Berlin [Abb. für alle genannten Beispiele: JbAC 17 (1974) Taf. 6f]). Daß rückwirkend mit einer solchen Übertragung der Attribute kaiserlicher Repräsentation auf Christus u. auf Engel u. Heilige als seinen Hofstaat wiederum eine Aufwertung dieser Attribute als Machtsymbole der zeitgenössischen christl. Kaiser verbunden war, entspricht dem Wechselverhältnis zwischen Kirche u. politischer Macht, wie es sich seit konstantinischer Zeit ausgebildet hatte (vgl. auf der politischen Gegenseite die demonstrative Verwendung des Christogramms auf Staatskamee [s. o. Sp. 304] u. Staatsintaglio [Abb. 12; s. o. Sp. 295f]).

H. Wiederverwendung antiker Gemmen u. Kameen. Auf die Wiederbenutzung von Edelsteinen der frühen Kaiserzeit in Fingerringen des 3. u. 4. Jh. wurde bereits hingewiesen (o. Sp. 275). Die o. Sp. 284 erwähnte Siegelgemme aus der Zeit Stilichos befindet sich als Mittelornament auf einer goldenen Scheibenfibel des 7. Jh., die neben anderen Vergleichsbeispielen in der langobardischen Nekropole von Castel Trosino gefunden wurde (J. Werner [S. Fuchs], Die langobardischen Fibeln aus Italien [1950] nr. C 24). Die bei den langobardischen Fibeln (besonders als Zentralschmuck) beliebte Wiederverwendung antiker Edelsteine (Beispiele ebd.) wurde von fränkischen u. alamannischen Verfertigern von Goldscheibenfibeln weitergeführt (Beispiele u. Lit.: H. Zeiß, Die Herkunft der Fibel von Mölsheim [Rheinhessen]: Germania 15 [1931] 182/90; F. Rademacher, Fränkische Goldscheibenfibeln aus dem Rhein. Landesmuseum in Bonn [1940]; Karl der Große, Ausst.-Kat. Aachen [1965] 85/91). Als Beispiel für weiteren Schmuck mit wiederverwendeten antiken Steinen seien der Goldring eines fränkischen Fürsten aus der 1. H. des 6. Jh. mit Chalzedongemme aus Krefeld/Gellep erwähnt (O. Doppelfeld/R. Pirling, Fränkische Fürsten im Rheinland [1966] 57) sowie ein merowingischer Ring des 7. Jh. mit eingesetztem Sard des 2./3. Jh. (E. M. Schmidt, Gemmen u. Glaspasten in der Prähistorischen Staatsslg. München: BayerVorgeschBl 36 [1971] 216/44, bes. 229f nr. 24). Daß bei solcher Wiederverwendung auch die Möglichkeit symbolischer Deutung der Gemmendarstellung bestand, zeigt der Ring Arnulfs v. Metz (Dölger, Ichth. 5, 266/72; neuestens: K. Hauck: FrühmittelaltStud 4 [1970] 155/8). Bereits in der ausgehenden Spätantike setzte auch die das MA hindurch andauernde Wiederverwendung antiker Gemmen u. Kameen auf Buchdeckeln, Kreuzen, Reliquien u. anderen liturgischen Geräten ein; zB. sei hingewiesen auf den Deckel des Evangeliars der Theodelinde in Monza (F. Steenbock, Der kirchliche Prachteinband im frühen MA [1965] Kat. nr. 12; ebd. 59f zur Wiederverwendung antiker Steinschneidearbeiten im frühen MA; Karl der Große aO. 131 nr. 218) u. das Gemmenkreuz in Brescia (Volbach aO. Abb. 60f). Wie die u.a. an diesem Kreuz erhaltenen Beispiele erkennen lassen, regte das Interesse an Kameen im 7. Jh. auch zur Neuherstellung ein- u. zweifarbiger Glaskameen an, meist mit

Darstellung menschlicher Köpfe oder Büsten (vgl. Ross 2, 124/6 zu nr. 173 u. dort genannte Lit., bes. Wentzel, Croce; G. A. S. Snijder, Antique and mediaeval gems on bookcovers at Utrecht: ArtBull 14 [1932] 5/52).

I. Zusammenfassung. Das Verebben der Gemmen-Massenproduktion im frühen 4. Jh., also das Auslaufen von Siegelsteinen für den Privatgebrauch u. von magischen Gemmen, kann nicht mit zunehmender Christianisierung weiterer Bevölkerungskreise erklärt werden, sondern dürfte sozialgeschichtliche u. wirtschaftliche Ursachen gehabt haben. Es erklärt andererseits den geringen Anteil an Gemmen mit christl. Darstellungen u. Inschriften im erhaltenen Denkmälerbestand. Im imperialen Bereich hatten Siegelintagli u. Staatskameen noch eine Nachblüte das 4. Jh. hindurch, ohne daß ein mäßigender Einfluß des Christentums auf die Entfaltung monarchischer Machtideologie in den Darstellungen sowie auf den kaiserlichen Edelsteinluxus festzustellen ist. An den stilistischen Eigentümlichkeiten der zur Staatskunst gehörenden spätantiken Erzeugnisse der G. wird besonders deutlich sichtbar, daß eine von anderen Kunstgattungen u. dem in ihnen feststellbaren Zeitstil isolierte Betrachtung unangebracht ist.

AGD = Antike Gemmen in deutschen Sammlungen: E. Brandt/A. Krug/W. Gercke/E. Schmidt, AGD 1, 3, Staatl. Münzslg. München, Gemmen u. Glaspasten der röm. Kaiserzeit sowie Nachträge (1972); E. Zwierlein-Diehl, AGD 2, Staatl. Museen Preuß. Kulturbesitz, Antikenabt. Berlin (1969); V. Scherf/P. Gercke/P. Zazoff, AGD 3, Braunschweig, Göttingen, Kassel (1970); M. Schlüter/G. Platz-Horster/P. Zazoff, AGD 4, Hannover, Kestner-Mus., Hamburg, Mus. f. Kunst. u. Gewerbe (1975). – A. Alföldi, Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am röm. Kaiserhofe: RömMitt 49 (1934) 3/118 bzw. ders., Die monarchische Repräsentation im röm. Kaiserreiche (1970) 1/118; Insignien u. Tracht der röm. Kaiser: RömMitt 50 (1935) 3/158 bzw. ders., Monarchische Repräsentation aO. 119/276. – M. R.-Alföldi, Die constantinische Goldprägung (1963). – E. Babelon, Art. Gemmae (Λίθοι τίμιοι): DarS 2, 2 (1896) 1460/88; Catalogue des camées antiques et modernes de la Bibliothèque Nationale (Paris 1897). – A. A. Barb, Art. Gnostiche, gemme: EncArteAnt 3 (1960) 971/4; The survival of magic arts: A. Momigliano (Hrsg.), The conflict between paganism and christianity in the fourth century (Oxford 1963) 100/25; Rez. Delatte/Derchain: Gnomon 41 (1969) 298/307. – C. Bonner, Studies in magical amulets, chiefly Graeco-Egyptian (Ann Arbor 1950); Amulets chiefly in the British Museum: Hesperia 20 (1951) 301/45; A miscellany of engraved stones: ebd. 23 (1954) 138/57. – J. Bracker, Zur Ikonographie Constantins u. seiner Söhne: KölnJbVorFrühgesch 8 (1965) 12/23. – L. Breglia, Art. Glittica: EncArteAnt 3 (1960) 956/64; Art. Sigillo: ebd. 7 (1966) 285/8. – G. Bruns, Staatskameen des 4. Jh. n. Christi Geburt = WinckelmProgrBerl 104 (1948); Der große Kameo von Frankreich: MittDtArchInst 6 (1953) 71/115. – H. P. Bühler, Antike Gefäße aus Edelsteinen (1973). – R. Calza, Iconografia Romana imperiale da Carausio a Giuliano (287/363 d.C.) (Roma 1972). – O. M. Dalton, Catalogue of the early Christian antiquities, Brit. Mus. (London 1901); Catalogue of the engraved gems of the post-classical periods, Brit. Mus. (London 1915). – A. Delatte/Ph. Derchain, Les intailles magiques Gréco-Égyptiennes (Paris 1964). – R. Delbrueck, Die Consulardiptychen u. verwandte Denkmäler = StudSpätantKunstgesch 2 (1929); Spätantike Kaiserporträts von Constantinus Magnus bis zum Ende des Westreichs = ebd. 8 (1933). – Ph. Derchain, Die älteste Darstellung des Gekreuzigten auf einer magischen Gemme des 3.(?) Jh.: K. Wessel (Hrsg.), Christentum am Nil (1964) 109/13. – F. Eichler/E. Kris, Die Kameen im Kunsthist. Mus. (Wien 1927). – A. Furtwängler, Die antiken Gemmen 1/3 (1900). – R. Göbl, Der Sāsānidische Siegelkanon (1973). – M. Gramatopol, Les pierres gravées du Cabinet numismatique de l'Académie Roumaine = Coll.Latom. 138 (Bruxelles 1974). – M. Henig, A corpus of Roman engraved gemstones from British sites 1/2 = BritArchaeolReports 8, 1/2 (Oxford 1974). – F. Henkel, Die röm. Fingerringe der Rheinlande u. der benachbarten Gebiete (1913). – A. Hermann, Art. Edelsteine: o. Bd. 4, 505/52. – H. U. Instinsky, Die Siegel des Kaisers Augustus = DtBeitrAltertumswiss 16 (1962). – Th. Klauser, Studien zur Entstehungsgeschichte der christl. Kunst 1: JbAC 1 (1958) 5/51; 4: ebd. 4 (1961) 128/45. – H. Kyrieleis, Der Kameo Gonzaga: BonnJbb 171 (1971) 162/93. – H. Leclercq, Art. Gemmes: DACL 6, 1, 794/864. – J. A. Lerner, Christian seals of the Sāsānian period (Istanbul 1977). – M. Maaskant-Kleibrink, Classification of ancient engraved gems, Diss. Leiden (1975); Catalogue of the engraved gems in the Royal Coin Cabinet (The Hague 1978). – F. H. Marshall, Catalogue of the finger rings, Greek, Etruscan and Roman, Brit. Mus. (London 1907). – Ch. Meier, Gemma spiritalis, Methode u. Gebrauch der Edelsteinallegorese vom frühen Christentum bis ins 18. Jh. = MünstMittelaltSchr 34, 1 (1977). – H. Möbius, Der Luna-Kameo im Brit. Mus.: RevArch 1968, 315/26; Der große

Stuttgarter Kameo: SchweizMünzbl 16 (1966) 110/24. – O. Neverov, Antique cameos in the Hermitage collection (Leningrad 1971). – R. Noll, Vom Altertum zum MA = FührerKunsthistMus 8² (Wien 1974). – G. M. A. Richter, Catalogue of engraved gems, Greek, Etruscan and Roman, Metr.Mus. (New York 1956); Catalogue Greek and Roman antiquities, Dumb. Oaks Coll. (Cambridge 1956); The engraved gems of the Greeks, Etruscans and Romans 1/2 (London 1968/71). – L. Rocchetti, Art. Cammeo: EncArteAnt 2 (1959) 288/98. – J. Röder, Oberflächenforschungen an röm. Bergkristallarbeiten: BonnJbb 165 (1965) 235/74. – M. C. Ross, Catalogue Byzantine and early mediaeval antiquities, Dumb. Oaks Coll. 1/2 (Washington 1962/65). – G. Sena Chiesa, Gemme del Museo Nazionale di Aquileia (Aquileia 1966); Gemme di Luni (Roma 1978). – W. v. Sydow, Zur Kunstgeschichte des spätantiken Porträts im 4. Jh. nC. = Antiquitas 3, 8 (1969). – H. B. Walters, Catalogue of the engraved gems and cameos, Greek, Etruscan and Roman, Brit. Mus.² (London 1926). – H. Wentzel, Mittelalterliche Gemmen: ZsKunstwiss 8 (1941) 45/98; Die mittelalterlichen Gemmen in der Stuttgarter Kunstkammer: MünchJbBildKunst 6 (1955) 28/34; Die Kaiser-Kamee am Gemmenkreuz in Brescia: RömMitt 62 (1955) 53/65; Die mittelalterlichen Gemmen der Staatl. Münzslg. zu München: MünchJbBildKunst 8 (1957) 37/56; Die ‚Croce del Re Desiderio' in Brescia u. die Kameen aus Glas u. Glaspaste im frühen u. hohen MA: Stucchi e mosaici alto medioevali: Atti 8° Congr. Studi Alto Medioevo 1 (Milano 1962) 303/20; Die Kamee der Kaiserin Anna: Festschr. U. Middeldorf (1968) 5/11; Art. Intaglio: ReallexByzKunst 3 (1975) 498/505. – A. N. Zadoks-Josephus Jitta, Imperial messages in agate 2: BullAntBesch 41 (1966) 91/104. – P. Zazoff, Art. G.: LexAntWelt (1965) 1094/8; Gemmen in Kassel: ArchAnz 1965, 1/115; Art. Gemmen: KlPauly 2 (1967) 733/6. – E. Zwierlein-Diehl, Die antiken Gemmen des Kunsthist. Mus. Wien 1 (1973).

Josef Engemann.

Gnade.

Expositiones XIII ep. Pauli 420. β. Pelagius im pelagianischen Streit 421. 4. Caelestius 423. 5. Julian v. Aeclanum 424. 6. Hieronymus 425. 7. Augustin seit ca. 400. α. Zum Wortgebrauch 426. β. Hinweise zur Rolle der Gnade im Ablauf der Heilsgeschichte 428. 8. Anfänge des Semipelagianismus 430. 9. Joh. Cassian 432. 10. Prosper v. Aquitanien 434. 11. Anonyme Schriften. α. De vocatione omnium gentium 435. β. Hypomnesticon 436. γ. Der sog. Praedestinatus 436. 12. Faustus v. Reji 438. 13. Fulgentius v. Ruspe 438. 14. Konziliare u. päpstliche Verlautbarungen 438. i. Zur Gnadenlehre in der griech. Theologie seit dem 5. Jh. 440.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Sprachliche Ausdrucksmittel für Gnade. Der vielschichtige Bedeutungsinhalt, den das Wort G. (engl. grace; frz. grâce) in der Gegenwart hat, ist das Ergebnis von Jtsd. umfassenden Bemühungen, über diesen Begriff Klarheit zu gewinnen. Darum war diesem Art. G. eine Untersuchung darüber voranzustellen, welche Bedeutungsinhalte im Wort G. vereinigt worden sind.

1. Gratia. Um das darzustellen, wurde die retrograde Methode gewählt: G. repräsentiert lat. gratia im theologischen Sinne vollkommen (für den juristischen Sinn von G. als Strafmilderung für einen Verurteilten gilt das nicht). Gratia erweist sich als eine Addition von Aspekten, die im Griech. durch verschiedene Worte, die durchweg vom Stamme χαρ- abzuleiten sind, bezeichnet werden.

2. Χάρις, χαρίζεσθαι. Die Bedeutungsgeschichte von χάρις, gratia, G. ist durch die oft kontroversen theologischen Erörterungen zu den Problemen Sündenfall, Erlösung, Rechtfertigung tiefgreifend geprägt worden. – Griech. χάρις hat (hierhin dt. ‚G.‘ weit übergreifend) die Bedeutung: Wohlwollen, Gunst, Huld, freundschaftliches Verhalten (als Zustand oder als immer wieder realisierte Eigenschaft), sowie jeweils die Antwort darauf: Dank; ferner bezeichnet χάρις jeweils das, was geeignet ist, eine freundschaftliche Reaktion hervorzurufen: Anmut, Liebreiz, sex appeal. Denn χάρις bezeichnet durchweg ein Verhältnis, das auf Gegenseitigkeit (d.h. aber nicht: auf Gleichrangigkeit) begründet ist. Der Austausch von Bekundungen der χάρις wird als χαρίεσσα ἀμοιβή (so seit Od. 3, 58, mehrfach inschriftlich, bes. bei Votivgaben) bezeichnet. – Nur ein kleiner Teil der vorliegenden Belege gehört dem religiösen Bereich an: Götter können χάρις erweisen, u. es kann, ja soll ein wechselseitiges Verhältnis der χάρις zwischen Göttern u. Menschen begründet werden. Warnende Beispiele aus mythischer Frühzeit schildern die schrecklichen Strafen (zB. Sisyphos, Tantalos), die demjenigen drohen, der das wechselseitige Verhältnis der χάρις mutwillig bricht. – Das aber ist, in Anwendung auf das Verhältnis zu den Göttern, lediglich ein Teilaspekt; denn für die Beziehungen unter Menschen gilt das gleiche; ‚Wohltat‘ u. ‚Dank‘ stehen in Responsion zu einander; dies drückt das Sprichwort aus χάρις χάριν τίκτει, so in mehrfach bezeugter Abwandlung von Sophocl. Ai. 522. – Das Verbum χαρίζεσθαι spiegelt, in deutlichem Unterschied zu χάρισμα, das als nomen actionis von χαρίζεσθαι abzuleiten ist, den Bedeutungsinhalt von χάρις ohne Veränderungen wider: eine Realisierung von χάρις bewirken, d.h. jemandem eine Gunst erweisen, einen Beweis des Wohlwollens geben, etwas schenken. Darauf antwortet εὐχαριστεῖν, ‚danken‘. In passiver Verwendung sind zwei Bedeutungen zu unterscheiden: a) sind Personen gemeint, so besonders im Part. Perf. Pass. κεχαρισμένος, dann ist ausgesagt, daß die gewährte χάρις mit Wohlwollen, Freude, Dank empfunden wird; b) sind Sachen gemeint, so bes. im Part. Aor. Pass. τὰ χαρισθέντα, dann sind damit die jeweils gewährten Geschenke oder Gaben gemeint. Insofern stellt die Wendung τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν (1 Cor. 2, 12; quae a Deo donata sunt nobis [Vulg.]) eine Brücke zur singulären Bedeutung dar, die χάρισμα durch den Apostel Paulus gewonnen hat (vgl. 1 Cor. 1, 4; s. u. Sp. 355f). – Griech. χάρισμα bezeichnet als Verbalableitung von χαρίζεσθαι den Gegenstand, durch den sich χάρις realisiert: Geschenk, Erweis des Wohlwollens, G.gabe, so jeweils in einem einzelnen Fall u. zu Gunsten eines einzelnen.

3. Χάρισμα. Singulärer Sprachgebrauch des Apostels Paulus. Das Wort χάρισμα ist vor dem 2. Jh. nC. in griech. Literatur nicht belegt; die LXX verwendet das Wort nicht; Philon gebraucht es zweimal (leg. all. 3, 78), dagegen χάρις mehr als 100mal, χαρίζεσθαι über 50mal. Es war also nachweislich der Apostel Paulus, der das zuvor kaum gebräuchliche Wort χάρισμα in den Mittelpunkt seiner Theologie rückte u. es in unverwechselbarer Weise prägte: χάρισμα bezeichnet die G.gabe, die jeder einzelne durch den Hl. Geist empfängt oder empfangen kann. – In seiner Übersetzung sonderte Hieronymus nicht zwischen χάρις u. χάρισμα. Beides gibt die Vulgata mit gratia wieder (Ausnahmen: 1 Cor. 12, 9. 30 gibt Vulg.

auch den Plur. χαρίσματα durch den Sing. gratia wieder; 1 Cor. 12, 31 bleibt dieses Wort unübersetzt: charismata; dagegen wird Rom. 12, 6 der Plur. χαρίσματα durch donationes wiedergegeben; dreimal übersetzt Hieronymus den Sing. χάρισμα mit donum). Diese Übersetzungspraxis des Hieronymus, die gerade an den Kernstellen χάρισμα u. χάρις nicht sondert, hat es bewirkt, daß die merklich verschiedenen Begriffe χάρις u. χάρισμα in lat. gratia, engl. grace, frz. grâce, dt. ,G.' in einen Begriff zusammengeflossen sind. – Nun waren es die auf χάρισμα bezogenen Aussagen des Apostels Paulus, bes. Rom. u. 1 Cor., welche die G.lehre vor allem in der westl. Kirche tiefgreifend geprägt haben. Mit diesen Aussagen betrat der Apostel Paulus neues Land; ein G.begriff, so wie er sich in diesen Aussagen abzeichnet, ist außerchristlichem (lange Zeit auch innerchristlichem) Verständnis durchaus fremd. Der entscheidende Unterschied dürfte dieser sein: χάρις wird nicht auf die in der Geschichte ablaufende Verwirklichung hin betrachtet; χάρις kann sich in einer konkreten Handlung realisieren, muß es aber nicht. Mit χάρισμα (von Philon u. Paulus nur auf Gott bezogen) wird die einmalige, dem einzelnen erwiesene, das Heil bewirkende G.gabe bezeichnet. Eine solche Beziehung auf den Willen u. auf die Aktivität Gottes, der das Heil bewirkt, kennzeichnet die Neuprägung durch den Apostel Paulus; vom vorchristl. Bereich führt kein Weg an diese Neuprägung heran; in diesem Punkte hat sich kein gleitender Übergang von der Antike zum Christentum vollzogen. Sondern hier ist ein vom Apostel Paulus vertretenes neues Verständnis von G. als aktiver Wirksamkeit Gottes auf ein altes, zuvor selbstverständliches u. darum kaum erörtertes Verständnis von χάρις als einer Konstante gestoßen. In diesem Punkte stehen Antike u. Christentum in unvereinbarem Widerspruch zueinander; denn hier ist vom Apostel Paulus etwas schlechthin Neues ausgegangen. Das läßt sich schon bei rein formaler Betrachtung an dem Umstand ablesen, daß χάρισμα (zuvor kaum je verwendet) zum eigentlichen Träger der neuen, paulinischen G.lehre wird (s. u. Sp. 352/6). – Seit etwa 60 Jahren wird von den Termini ,Charisma, charismatisch, Charismatiker' ein oft exzessiver Gebrauch gemacht, so bes. in religionswissenschaftlichen Arbeiten, aber auch bereits in der Sprache der Tagespresse. Dabei ist ,Charisma' durchaus von der spezifisch christl. Prämisse gelöst, nach welcher χάρισμα von Gott ausgeht u. den so Begnadeten zu Gott zurückführt; vielmehr wird als ,Charisma' eine rational nicht definierbare Kraft verstanden, welche einen ,begnadeten' Priester, Religionsstifter, Dichter, Arzt u. schließlich Politiker zu seinen Erfolgen befähigt; vermutlich geht diese Verwendung von ,Charisma', die den paulinischen Begriff voraussetzt u. zugleich aufhebt, auf die Erwägungen Max Webers zur Religionssoziologie, speziell zur charismatischen Begründung von Herrschaft zurück. Da nun diese Verwendung von ,Charisma' bereits auf die Beschreibung griechischer, vorchristlicher Religiosität angewendet wurde (so F. Taeger, Charisma. Stud. zur Gesch. des antiken Herrscherkultes 1/2 [1960], bes. 1, 30/60), muß mit Nachdruck dies ausgesprochen werden: Das Griechentum hat in allen seinen Phasen solche Männer gerühmt, verehrt, bewundert, die der Gottheit nahe standen oder auf die die Gottheit in besonderer Weise wirkte. Wie sich die Gottheit dem Menschen mitteilte, das konnte auf die verschiedenste Weise beschrieben oder bezeichnet werden: Die Gottheit kann den Menschen in Besitz nehmen (κατέχειν, κατοχή), sie kann ihm einen Befehl geben, so im ältesten Beispiel, der Dichterweihe Hesiods, vgl. theog. 31 f. Aber alles Derartige wird nicht als ,Charisma' herausgehoben, es wird durchweg nicht einmal in die Nähe von χάρις gerückt. Die Legitimation, die ein Dichter oder ein Prophet durch göttlichen Auftrag erhält, ist in der Antike, auch in Israel, eben nicht als G., als χάρις verstanden worden; darum eben sollte ,Charisma' (im modernen Sinne) nicht auf ein solches Legitimiert-Sein angewendet werden; mit solchem Neologismus verbaut man sich den Zugang zum differenzierten Verständnis von χάρις. – Die bisher untersuchten Worte χάρις, χαρίζεσθαι, χάρισμα sind etymologisch-sprachgeschichtlich zu ἡ χαρά, ,die Freude', u. zu χαίρω, ,ich freue mich', zu stellen. Diese Etymologie ist indes, was die Bedeutungsentwicklung von χάρις, χαρίζεσθαι u. χάρισμα anlangt, ohne tiefer gehende Bedeutung geblieben; anders urteilt Conzelmann, Χάρις 363.

4. Sonstige Bezeichnungen. Die Wertvorstellung ,G.' ist vorwiegend, aber nicht ausschließlich an χάρις nebst Ableitungen gebunden. Im Nachstehenden werden griech. Bezeichnungen annähernd gleicher Bedeutung, soweit erforderlich, mit berücksichtigt. Wichtig sind vor allem: 1) εὔνοια u. verwandte Aus-

drücke; 2) εὐεργεσία, εὐεργετεῖν nebst Ableitungen; 3) ἵλεως εἶναι (oder γενέσθαι), ἱλάσκεσθαι, letzteres archaisch, aber auch später gern in rituellen Formeln verwendet: ἱλάσκηθι ἄναξ, vorwiegend von Göttern gesagt; 4) φιλανθρωπία; 5) εὐμένεια. Die beiden letztgenannten Substantive bezeichnen die göttliche Fürsorge u. das Wohlwollen für den Menschen. – Alle diese Ausdrücke bezeichnen nicht einen Heil bewirkenden Akt, sondern eine Konstante im Verhalten des Gottes bzw. des Herrschers. Alle genannten Ausdrücke sind in hellenist. Zeit nicht nur auf Götter, sondern vorzugsweise auf Herrscher angewendet worden; im Herrscherkult bildet sich eine sakrale Sprache heraus, welche das, was über Götter ausgesagt wird, auf den göttlichen Herrscher überträgt. – Dem folgen die in Rom gültigen ‚Sprachregelungen' in einigem Abstand; hier entspricht insbesondere clementia den aufgeführten griech. Ausdrücken.

b. Rechtliches. Das Recht der antiken Stadtstaaten, einschließlich Roms, kennt keine Begnadigung; jeder Rechtsspruch ist unwiderruflich, irrevocabilis. Denn ein Urteil, in dem eine Bestrafung ausgesprochen wurde, kann nur durch ein Gesetz aufgehoben werden, das dem betreffenden Urteil die Rechtsgrundlage entzieht. Denn das erkennende Gericht repräsentiert den jeweiligen Souverän, d.h. in der Mehrheit der griech. Städte u. in Rom das souveräne Volk. Nur dieses kann durch neue Rechtsetzung dem ergangenen Urteil die Grundlage entziehen u. damit die Wiedereinsetzung in den früheren Stand (restitutio in integrum) bewirken. Das kam im griech. Bereich oft vor, regelmäßig dann, wenn sich im Wechsel zwischen Oligarchen u. Demokraten die Verfassung änderte, also ein neuer Souverän die Macht übernahm. Dagegen wurde im republikanischen Rom äußerst selten derart korrigierend in ergangene Urteile eingegriffen. Die häufige Veränderung geltender Verfassungen, die man in griech. Städten beobachtete, u. deren Folge, die Rückberufung der ins Exil vertriebenen Bürger, erschien zu Rom als ein Symptom staatlicher Schwäche; daher spottet Cic. Verr. 5, 15, bitterer noch leg. agr. 2, 15 über solche civitates perditae, in denen ein Umsturz die Annullierung gültiger Urteile (res iudicatae) herbeiführte; deren Aufhebung ist ein Anzeichen dafür, daß ein solcher Staat seine eigene Rechtsordnung nicht konsequent anzuwenden u. durchzuführen vermag. – Da eine Aufhebung oder Milderung einer Strafe (modern: Begnadigung) normalerweise gar nicht zu erwarten ist, sind alle Strafurteile in kürzester Zeit vollstreckbar; antikes Rechtswesen (vor der Kaiserzeit) kennt weder die Aufhebung, noch die Milderung, noch die Umwandlung von Strafen. – Nachmals konnte allein der Kaiser, weil er über allem Recht steht, ergangene Urteile aufheben, ohne dabei die eben skizzierte Rechtsgrundlage zu verlassen: Der Kaiser kann einem Urteil die Rechtsgrundlage entziehen; er kann aber auch aus anderen Gründen die Vollstreckung eines Urteils aufheben; dabei pflegt der Kaiser verhängte Strafen nicht zu mildern, sondern zu kassieren (abolitio). In der Vertretung des Kaisers übten, Provinzialen gegenüber, Prokonsul oder Propraetor das Recht der restitutio oder der abolitio aus. Daher die Vollmacht des Pilatus: Soll er, einer mehrfach geübten Gewohnheit folgend, den als Aufrührer angeklagten Jesus oder den Straßenräuber Barabbas vor der Vollstreckung der Strafe ‚laufen lassen', ἀπολύειν (genau: losbinden, also aus der Haft entlassen; vgl. Mt. 27, 15/26 par. u. Joh. 18, 39f)? Ein solches ἀπολύειν ist nicht als ein G.erweis anzusehen; es ist ein Annullieren des Verfahrens vor der Vollstreckung. – Eine von ihm sehnlich erhoffte restitutio erlebt der Hirt Tityrus (Verg. ecl. 1). Tityrus ist in Rom dem iuvenis (nämlich Octavian, dem späteren Augustus) begegnet, der bewirkte, daß er sein von Enteignung bedrohtes Land behalten, also sein Leben als Hirt weiter führen darf; Octavian hat zu seinen Gunsten nicht in ein gerichtliches Verfahren eingegriffen, wohl aber die kraft imperium angeordnete Enteignung annulliert. Aus diesem Grunde verehrt Tityrus fortan den jugendlichen Octavian als einen Gott; denn seine Präsenz (παρουσία) hat diese G. bewirkt: namque erit ille mihi semper deus (ebd. 1, 7). Vom Erweis der G. wird auf die Göttlichkeit des Wohltäters (εὐεργέτης) zurückgeschlossen. – Auch Isis gewährt dem in einen Esel verwandelten Lucius den Erlaß der verdienten Strafe; die Göttin bewirkt seine restitutio, seine Rückverwandlung zum Menschen (s. u. Sp. 328). – Da allein der princeps das Recht hat, die restitutio in integrum zu verfügen, wird gern an seine clementia, seine maßvolle Milde appelliert. Hierzu gibt es keine griech. Entsprechung, weil es die Rechtsfigur der restitutio im griech. Recht nicht gibt. Die Termini ἐπιείκεια oder φιλοφροσύνη entsprechen clementia nur ungefähr; vgl. K. Winkler,

INHALTSVERZEICHNIS

NACHTRÄGE

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Munster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum" sind in den Jahrgängen 1 (1958), 2 (1959), 3 (1960), 4 (1961), 5 (1962), 6 (1963), 7 (1964), 8/9 (1965/66), 10 (1967), 11/12 (1968/69), 13 (1970), 14 (1971), 15 (1972), 16 (1973) und 17 (1974) folgende Nachträge zum RAC enthalten:

Die im „Jahrbuch" erscheinenden Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Bände des RAC aufgenommen.

ISBN 3-7772-8001-1

REALLEXIKON
FÜR
ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

THEODOR KLAUSER

CARSTEN COLPE, ERNST DASSMANN, ALBRECHT DIHLE

BERNHARD KÖTTING WOLFGANG SPEYER, JAN HENDRIK WASZINK

Lieferung 83

Gnade [Forts.] - Gnosis I (Erkenntnislehre)



1980

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE

HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

FORTGEFÜHRT VON DER

RHEINISCH-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

Das RAC ist gedacht als Hilfsmittel für die Erforschung der Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Es will all jenen dienen, die ermitteln wollen, wie sich die antike Welt mit dem Christentum und wie sich das junge Christentum mit der antiken Welt abgefunden hat. Das letzte Ziel, auf das die Arbeit am RAC ausgerichtet wird, ist ausgesprochen in dem Problem: Wie weit geht die Kontinuität zwischen der antiken und der christlichen Periode des Altertums und inwiefern ist von einem Einschnitt und von neuen Formen zu sprechen? Bei einer solchen Zielsetzung durfte natürlich die Frage, wie weit der Kreis der antiken Welt zu ziehen war, nicht zu engherzig beantwortet werden. Heimatrecht im RAC wurde grundsätzlich allen Erscheinungen zuerkannt, die irgendwie in die hellenistische Mittelmeerwelt hineingeragt haben. Es mußten daher auch der Iran, der Vordere Orient und Ägypten Berücksichtigung finden.

Auch in der Frage der zeitlichen Begrenzung entschieden wir uns für größte Weitherzigkeit Im allgemeinen stellt das Ende des 6. Jahrhunderts die äußerste Grenze dar, bis zu der das RAC die Entwicklung verfolgt. Doch wird diese Grenze unbedenklich überschritten, sooft es sachlich geboten scheint.

Daß im RAC nicht bloß irgend ein bestimmter Ausschnitt aus dem menschlichen Leben ins Auge gefaßt werden durfte, sondern die religiöse, geistige und materielle Welt in ihrer Gesamtheit, versteht sich von selbst.

Bei dem heutigen Stande der Forschung wäre es in den meisten Fällen verfrüht, den Stoff schon in abschließender Bearbeitung und Bewertung vorlegen zu wollen. Daher bescheidet sich das RAC grundsätzlich damit, zu jedem Stichwort eine möglichst vollständige, kritisch gesichtete Materialsammlung vorzulegen. Werturteile sollen nicht abgegeben werden. Daher sind z.B. auch die in gewissen Zusammenhängen unentbehrlichen Ausdrücke „Heidentum" und „heidnisch" nur im fachlichen Sinne als zusammenfassende Kennzeichnung einer Gruppe von Religionen gemeint.

Für den Inhalt der Artikel sind ausschließlich die jeweiligen Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, bei Zitierung eines Artikels auch den jeweiligen Bearbeiter und nicht bloß das RAC zu nennen.

Franz Joseph Dölger Institut, Universität Bonn, Lennéstraße 41, D-5300 Bonn 1

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu
ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-8001-1 (Lieferung 83)

Art. Clementia: o.Bd. 3, 206/31. – Die clementia principis wird somit zum oft panegyrisch evozierten Wertbegriff; Ovid ruft die clementia Augusti in seinen Briefen aus der Verbannung mehr als 10mal an (s. R. J. Deferrari/M. I. Barry/M. R. P. McGuire, A concordance of Ovid 1 [Washington 1939] 308 s.v. clementia); Seneca behandelt den ganzen Komplex in der Schrift De clementia (an den jungen Nero gerichtet); ebd. 2, 3, 2 die Definition der clementia als moderatio aliquid ex merita ac debita poena remittens; hier ist (wenn ich recht sehe, zum ersten Mal) an den partiellen Strafnachlaß gedacht. Ferner sind die Reden der Panegyrici Latini reich an Beispielen für die Rühmung der clementia. – In grundsätzlichem Unterschied zum griech. Verständnis wird clementia zu einem Korrektiv der Gerechtigkeit. Das war nur möglich unter der staatsrechtlichen Voraussetzung, daß die Menschlichkeit des princeps moralisch u. rechtlich dem Urteil eines jeden Gerichtes überlegen ist. Hier liegt die Wurzel des Begnadigungsrechtes, das Staatsoberhäupter noch heute ausüben. – Zur restitutio in integrum grundlegend: Mommsen, StrR (1899) 478/87; ferner: W. Waldstein, Untersuchungen zum röm. Begnadigungsrecht. Abolitio, indulgentia, venia (Innsbruck 1964); H. Volkmann, Zur Rechtsprechung im Prinzipat des Augustus² (1969).

c. Χάρις, vor- u. außerchristlicher Bedeutungsumfang. Der Bedeutungsumfang von χάρις geht in folgender Hinsicht weit über dt. ,G.' hinaus: χάρις bezeichnet nicht nur ein Verhältnis, wie es zwischen Wesen ungleichen Ranges (Gott zu Mensch, König zu Untertan) besteht, was durchweg für dt. ,G.' gilt (vgl. althochdt. ,ginada', Hinneigen des Höheren zum Niederen), sondern χάρις bezieht sich vorwiegend auf das Feld zwischenmenschlicher Beziehungen im guten Sinne, auf den Erweis des Wohlwollens u. auf den Dank dafür. Denn durch χάρις wird in der Regel eine Beziehung freundschaftlichen Verhaltens hergestellt, wobei ein Gunsterweis zu einem anderen in Korrespondenz tritt (vgl. die Wendungen χάριν ἀποδοῦναι u. χάριν εἰδέναι). – Das wird nur verständlich, wenn man auf die ursprüngliche, aus frühen Belegen noch eben durchscheinende Bedeutung von χάρις blickt: Das Wort bezeichnete anfangs die freundlichen Kräfte, besser Strahlungen (Emanationen), die von einem lebenden Wesen (u.U. auch von Tieren) ausgehen. Darum kann sich χάρις auf mehreren Ebenen realisieren; nicht nur der bewußt vollzogene Austausch von Gabe u. Gegengabe macht das Wesen der χάρις aus; zunächst ist es der Liebreiz, der von einem schönen Menschen, vor allem von einer Frau ausgeht; dieser Aspekt steht unter den frühen Belegen durchaus im Vordergrund; u. wenn sich Homer u. Hesiod die Charites in Person vorstellen, dann darum, weil das Wort χάρις zunächst diese Empfindung evoziert.

d. Χάρις u. φθόνος. 1. Die Antinomie: Gunst u. Mißgunst. In der Tat steht χάρις in polarem Gegensatz zu φθόνος, ,Neid, Mißgunst, Feindseligkeit', lat. invidia. Damit sind die feindseligen Strahlungen (Emanationen) bezeichnet, die von einem Wesen derart ausgesandt werden, daß es bewußt oder unbewußt Schaden stiftet. Erst ein späteres Emanations-Verständnis legt es dem Wort bei, daß es Segen oder *Fluch bewirkt. Ursprünglich ist es das Auge, das feindliche oder freundliche Strahlungen aussendet (hierzu zusammenfassend B. Kötting, Art. Böser Blick: o. Bd. 2, 473/82; vgl. ferner K. Stiewe, Art. invidia: ThesLL 7,2 [1959] 199/206; E. Milobenski, Der Neid in der griech. Philosophie [1964]; W. Deonna, Le symbolisme de l'œil [Bern 1965]). Im wertnegativen Bereich haben sich viele archaische Züge erhalten, die im positiven, mit χάρις bezeichneten Bereich überdeckt sind. Für φθόνος u. das fast bedeutungsgleiche βασκανία, invidia ist es zu allen Zeiten (vgl. ital. mal'occhio) selbstverständlich gewesen, daß der Schadenstifter (maleficus) durch seinen bösen Blick wirkt. Das Umgekehrte ist indes gleichfalls gängige Vorstellung: Götter wirken durch ihren freundlichen Blick G. u. Segen (vgl. Hor. carm. 4, 3, 1/3 [an die Muse]: quem tu ... placido lumine videris ...; Ovid schildert met. 2, 760/85, wie Minerva die Invidia aufsucht. Minerva als die Göttin des segnenden Blickes vermag die Gottheit des bösen Blickes nicht anzuschauen [ebd. 770]). – Aus dieser ursprünglichen Bedeutung von χάρις, ,segenwirkende Ausstrahlung von Gott, Mensch oder Tier' läßt sich unschwer ableiten u. begründen, warum sich χάρις auf mehreren Ebenen realisiert. Es sind das die Ebenen, auf denen sich die Aktivitäten von Gott, Mann, Frau u. Tier abspielen; darum kann χάρις die Begnadung durch einen Gott, die faszinierende Wirkung eines Redners, den sex appeal einer Frau, die graziöse Gestalt eines Tieres, den lieblichen Gesang eines Vogels bezeichnen. – Von diesen letztgenannten Anwen-

dungsmöglichkeiten von χάρις soll im folgenden abgesehen werden, obgleich die Mehrzahl der Belege auf den zwischenmenschlichen Bereich bezogen ist. (Hierzu vgl. die anregende Studie von K. Deichgräber, Charis u. Chariten. Grazie u. Grazien [1971].) Um den Aspekt ‚G.', den die Mehrzahl der Belege für χάρις gar nicht berührt, mit der notwendigen Deutlichkeit herauszuarbeiten, soll im Folgenden nur mehr χάρις im religiösen Bereich behandelt werden.

2. Beginnende Sublimierung des Gnadenbegriffes. Hier ist, in engem Zusammenhang mit der Entwicklung des Gottesbegriffes, eine nachhaltige Sublimierung der mit χάρις verbundenen Vorstellungen festzustellen. – Die archaischen Mythenerzählungen waren überreich an Beispielen dafür, daß Götter von Neid erfüllt sein u. aus Mißgunst handeln können. So ist der trojanische Krieg durch den Neid mehrerer Gottheiten bewirkt worden; die Sage von Prometheus ist durchzogen von dem Motiv, daß Zeus den Menschen die Gabe, die ihnen Prometheus brachte, nicht gönnte (für Weiteres vgl. K. Deichgräber: NGGöttingen 1, 4, 1 [1940] bzw. ders., Der listensinnende Trug des Gottes [1952], bes. 108/41). Zum berühmtesten Beispiel ist nachmals das des Polykrates v. Samos geworden (vgl. Herodt. 3, 40/3; dort läßt Herodot den König Amasis von Ägypten das für einen Griechen blasphemische Wort aussprechen: φθονερὸν τὸ θεῖον, ‚mißgünstig ist die Gottheit' [ebd. 3, 40]). – Nun wirkten bereits die homerischen Dichter der offenbar tief eingewurzelten Vorstellung, Götter seien von Neid gegen Menschen erfüllt, wirkungsvoll entgegen: Selbst Zeus darf nicht willkürlich den einen seine G., den anderen seine Mißgunst zuwenden, sondern er ist zu billigem Verhalten (nachmals: ἐπιείκεια) verpflichtet. Er wird Il. 24, 527/33 wie ein Grandseigneur mykenischer Zeit gesehen, der, aus zwei Fässern (πίθοι) ausschenkend, das zustehende Deputat an seine Hofleute verteilt. Zwar steht es im Ermessen des Gottes, wie er Gutes u. Schlimmes mischt; aber keiner darf gänzlich übergangen werden. ‚Des Lebens ungemischte Freude ward keinem Sterblichen zu Teil' (F. Schiller). Weder der Erweis von G. noch von Un-G. geschieht in reiner Willkür; es wird ein Gesetz der Billigkeit erkennbar, das Zeus, ungeachtet seines breiten ‚Ermessensspielraumes', erfüllt. – Im 5. Jh., im Zuge einer in die Tiefe dringenden Erörterung über das Wesen der Götter (*Gottesbegriff, *Gottesvorstellung), wurde die alte Vorstellung, Götter vermöchten aus Neid gegen Menschen Schaden zu wirken, schlechthin unerträglich. Wertwidriges Tun u. Göttlichkeit schließen einander aus (vgl. das berühmte Wort Eur. frg. 292, 7 Nauck[2]: εἰ θεοί τι δρῶσιν αἰσχρόν, οὐκ εἰσὶν θεοί, ‚wenn die Götter etwas Schändliches tun, sind sie keine Götter'; Sen. ep. 95, 49: errat si quis illos putat nocere nolle: non possunt). – Da mithin die Götter einem wertwidrigen Trieb, wie dem Neid (φθόνος), zu folgen unfähig sind, wird es fortan als unfromm angesehen, Göttern eine solche Motivation zuzuschreiben. (Freilich erweisen sich nachmals Ovids mythische Erzählungen in dem Sinne als ‚archaisch', daß Ovid der hier gekennzeichneten Sublimierung ‚Götter sind stets gnädig' nicht immer Rechnung trägt; in den Metamorphosen handeln die Götter vielfach ohne Bindung an ein sittliches Gesetz; sie handeln so, wie es in den alten Mythen überliefert wurde.) – Somit löst sich im 5. Jh. die Verkoppelung des Gegensatzpaares χάρις – φθόνος.

3. Der Gott ohne Gnade. Fortan ist es da, wo über Religiöses philosophisch reflektiert wird, nicht mehr möglich, weil blasphemisch, den Göttern Neid zuzuschreiben. Indes erhält sich in Bereichen, die von der Reflexion nicht angerührt waren, die Angst vor der bösen Gottheit: Oft wird die Grausamkeit des Zufalls (τύχη) auf das bitterste beklagt (doch mag das ein vorwiegend rhetorischer Topos sein). Mehr ins Gewicht fällt, daß die Planetengötter, astrologisch verstanden, vielfach als böse Gottheiten gefürchtet wurden; der Mensch ist nicht nur ihrem Neid hilflos ausgesetzt. Schlimmer noch: Da sich jede Seele bei der Herabkunft verschieden lange Zeiträume in den acht Sphären (davon sieben Planetensphären) aufhält, belädt sie sich dort mit der moralischen Schlechtigkeit, die bösen Göttern wie Merkur, Venus, Mars anhaften. Die Mächte der Finsternis, gegen die Eph. 6, 12/7 die Waffen des Geistes zu ergreifen aufruft, werden auch von Paulus im Kosmos angesiedelt; in vielen vorchristl. wie christl. Zeugnissen werden diese Mächte mit den Planeten gleichgesetzt; sie wirken schlechthin gnadenlos. Auch an den bösen Gott Markions (s. u. Sp. 368) muß hier erinnert werden: Der Gott des Gesetzes ist ein Gott ohne G. (zu dem ausgedehnten Komplex vgl. E. R. Dodds, Pagan and christian in an age of anxiety [Cambridge 1965]; dazu H. Dörrie: HistZs 207 [1972] 638/41).

4. Göttliche χάρις in reflektierter Religiosität. Das Zeitalter des Hellenismus freilich kannte keine Angst vor Göttern ohne G. Im Gegenteil, da, wo man über Religiöses reflektiert, wird χάρις den Göttern mit aller Entschiedenheit zugeordnet; seither ist χάρις mit ihren Synonymen εὔνοια, εὐεργεσία, μελέτη, πρόνοια, φιλοφροσύνη, φιλία die Eigenschaft, welche die Götter recht eigentlich kennzeichnet. Es ist dies eine ständige, niemals sich wandelnde Eigenschaft, welche in stoischer Dogmatik (von den Epikureern bestritten) wie folgt beschrieben wurde: consulere rebus humanis (Cic. nat. deor. 2, 3; div. 1, 10; vgl. A. S. Pease im Komm. zSt.). – Diesen Satz paraphrasiert Sen. benef. 2, 29 = SVF 2 nr. 1121 [S. 325, 41/3] wie folgt: carissimos nos habuerunt di immortales habentque. Schon Platon bezeichnet leg. 10, 885 b die Behauptung, daß die Götter sich um die Menschen nicht kümmern (θεοὺς . . . οὐ φροντίζειν ἀνθρώπων), als eine der drei strafwürdigen Irrlehren. In der Tat klingt seit dem 5. Jh. vC. dieser Gedanke wie ein Leitmotiv in nahezu jeder Äußerung über die Götter an: Ihre G. den Menschen gegenüber ist unwandelbar u. darum stets aktuell. – Einzig die Epikureer widersetzten sich diesem Gedanken; nach ihnen verharren die Götter in völliger Neutralität: Weder schaden sie den Menschen, noch sind sie den Menschen wohlgesinnt. Folglich soll der Mensch sein Handeln ohne jeden Blick auf ein göttliches Urteil einrichten. Denn ein solches Urteil kann nie erfolgen, da die Götter keine Beziehung zu den Menschen aufnehmen (vgl. W. Schmid, Art. Epikur: o. Bd. 5, 732). Die Formel, daß sich die Götter den Menschen gegenüber χωρὶς ὀργῆς τε καὶ χάριτος verhalten (so Philod. piet.: 122 Gomperz = frg. 38 Usener; Cic. nat. deor. 1, 45: neque ira neque gratia teneri) ist fest geprägtes epikureisches Lehrgut (reicher Nachweis von weiteren Bezeugungen bei A. S. Pease im Komm. zSt.). – Hiermit traten die Epikureer zu allen übrigen religiösen u. philosophischen Richtungen in Widerspruch, was ganz wesentlich zu ihrer nie überwundenen Isolierung beitrug. Denn es wurde als unerträglich angesehen, daß den Göttern ihr freundlich-wohlwollendes Verhalten zu den Menschen, eben χάρις, abgesprochen wurde.

5. Menschliche χάρις in Analogie zu göttlicher χάρις. Eine vergleichbare Sublimierung hat der Wertbegriff χάρις, auf Menschen bezogen, erfahren. Ein viel zitierter Vers Menanders (frg. 484 Körte) spricht es aus, daß χάρις nicht nur Eigenschaft der Götter, sondern recht eigentlich der Menschen ist: ὡς χαρίεν ἐστ' ἄνθρωπος, ἂν ἄνθρωπος ᾖ. Hier ist χαρίεν zu erklären als: wohl ausgestattet mit χάρις, d.h. mit Liebreiz, Wohlwollen, angenehmem Wesen; somit besagt der Vers: ,Wie reich an χάρις ist der Mensch, wenn er nur Mensch ist.' Humanität, Menschlichkeit besteht somit darin, wertwidrigen (inhumanen) Impulsen nicht nachzugeben; nur wer im eigentlichen Sinne Mensch ist, besitzt χάρις im vollen Maße. Negativ ausgedrückt: Mangel an χάρις kennzeichnet den Unmenschen. – Auch in diesem Bereiche gilt die Koppelung φθόνος/χάρις nicht mehr; wie den Göttern, so kommt den Menschen χάρις als konstituierende Eigenschaft zu. Während es für die Götter feststeht, daß sie immer u. unverlierbar χάρις besitzen u. ausüben (vgl. Lact. ira 5, 4 = SVF 2 nr. 1120 [S. 325, 9]: Stoici . . . aiunt gratiam in deo esse, iram non esse), ergibt sich für den Menschen das Postulat, er habe von sich fernzuhalten, was seine Natur, χαρίεν zu sein, beeinträchtigt. Diese beiden Fäden (Wohltun der Götter, Wohltun der Menschen) laufen in der Ethik namentlich der jüngeren Stoa zusammen. Die beständige χάρις der Götter realisiert sich darin, daß sie den Menschen unablässig Gutes erweisen. Die χάρις der Menschen sollte darin bestehen, den Göttern hierin nachzueifern; vgl. Sen. benef. 3, 15, 4: qui dat beneficia, deos imitatur; noch deutlicher Martin. Brac. form. vit. 5, 2 (beruhend auf Senecas verlorener Schrift De officiis): time prius et ama deum, ut ameris ab eo. amabis enim deum, si illum in hoc imitaberis, ut velis omnibus prodesse, nulli nocere . . . Die jüngere Stoa hat ihren Zugang zu philosophischer Religiosität nicht zuletzt auf diesem Wege gefunden: Im Erweisen von beneficia kann es dem Menschen gelingen, der Gottheit ähnlich zu werden.

e. Gnade, einzelnen Menschen erwiesen. Archaischer Gottesvorstellung wohnt die Überzeugung inne, daß Götter mit einzelnen Menschen in Kontakt treten, teils in Liebe, teils zum Erweis einer G. Dieses Für-Möglich-Halten unmittelbaren göttlichen Eingreifens wird in reflektierter Religiosität mehr u. mehr zurückgedrängt; indes hat es sich bis in die Spätantike in den folgenden, eng mit einander zusammenhängenden Bereichen erhalten: 1) Götter zeigen sich den Menschen im Traume. 2) Die Funktion, die Gebete einzelner zu erfüllen, geht mehr u. mehr an die den Menschen näheren Dämonen u. Heroen über (s. E. v. Se-

verus, Art. Gebet I: o.Bd. 8, bes. 1134/68). 3) Insbesondere ist es zur festen Einrichtung, ja Voraussetzung des Asklepios-Kultes geworden, daß sich *Asklepios im Traume den Kranken nähert, die sein Heiligtum aufsuchen (vgl. B. Kötting, Art. Epidauros: o.Bd. 5, 531/9). Hier wird, fast regelmäßig, die individuelle Verbindung zwischen dem Heilgott u. den Rat suchenden Kranken hergestellt. Dieser Gott ist nicht allgegenwärtig; man muß ihn in seinem Heiligtum aufsuchen. Dort aber gibt er als ein göttlicher Arzt hilfreichen Rat. Streng genommen steht das beneficium des Gottes allen zur Verfügung, die das Heiligtum aufsuchen u. der dortigen Ordnung gemäß im Tempel schlafen. Da aber der Rat, wie die Heilung herbeizuführen ist, im Traume erfolgt, entsteht das Bewußtsein, daß der Inkubant in ein persönliches Verhältnis zu seinem Helfer eintritt. – An entlegener Stelle, CCAG 8, 3, 134f (eine lat. Fassung ebd. 8, 4, 253; frz. Übers. A. J. Festugière, Hermétisme et mystique païenne [Paris 1967] 155/63 mit Parallelen), ist die märchenhaft ausgestaltete Geschichte erhalten, in welcher die Begegnung des Astronomen Thessalos v. Tralles mit dem Gott Asklepios dargestellt ist (vgl. R. Reitzenstein, Hellenist. Mysterienreligionen[3] [1927] 128f); hier bewirkte es der ratsuchende Thessalos eigens, daß er den Gott an reinem Ort ohne Zeugen, μόνος πρὸς μόνον, sprechen konnte (CCAG 8, 3, 136, 31; lat. Fassung ohne Entsprechung). – Insbesondere dürfte es im Isis-Kult üblich gewesen sein, daß der Myste in einer bestimmten Phase der Initiation den unmittelbaren Zugang zu der Gottheit oder den Gottheiten gewann (vgl. Apul. met. 11, 23,8: deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proxumo). Hiermit hing offenbar der Skandal zusammen, der iJ. 19 nC. den Isis-Kult in Rom in Mißkredit brachte; die ‚Privat-Audienz' beim Gotte *Anubis, die für eine vornehme Initiandin arrangiert worden war, erwies sich als Falle (vgl. Joseph. ant. Iud. 18, 65f; die Stelle ist mit Parallel-Überlieferung gründlich erörtert von O. Weinreich, Der Trug des Nektanebos [1911] 18/27). Wie tief der Gedanke, der Gottsucher müsse irgendwann auf den G. wirkenden Gott treffen, im religiösen Bedürfnis des 2. u. 3. Jh. verwurzelt war, zeigen Stellen wie Numen. Apam. frg. 2,12 Des Places (bei Eus. praep. ev. 11, 22, 1 [GCS Eus. 8, 2, 48f]) u. Plot. enn. 6, 9; Schlußsatz: φυγὴ μόνου πρὸς μόνον (vgl. E. Peterson, Herkunft u. Bedeutung der μόνος πρὸς μόνον-Formel bei Plotin: Philol 88 [1932] 30/41). – Der hellenisierte Isis-Kult, jedenfalls in der Variante, die *Apuleius erlebte, war durchaus auf die σωτηρία des einzelnen bezogen. So hebt er mit Dankbarkeit hervor, wie Isis, ihm im Traum erscheinend, ihn persönlich aus den Bedrängnissen der Fortuna erlöst. Hier bewirkt Isis recht eigentlich eine restitutio in integrum (vgl. o. Sp. 320): Der Ich-Erzähler erhält seine menschliche Gestalt wieder; die Strafe, die er sich durch seine curiositas zugezogen hat, wird getilgt. – Was Apuleius in eindrucksvoller Deutlichkeit ausspricht, ist in anderen Romanen zumindest angelegt: Gütige Gottheiten geleiten das von der Tyche verfolgte Liebespaar durch alle Fährnisse. Sicher sind in diesen Romanen einige (oder alle) Phasen der Initiation in Verschlüsselung wiedergegeben (vgl. hierzu R. Merkelbach, Roman u. Mysterium in der Antike [1962]). Auf den für den Handlungsablauf zentralen Umstand, daß die Gottheit zugunsten der Initianden in den Handlungsablauf eingreift, um nach vielen Leiden den rettenden ἀναγνωρισμός herbeizuführen, können die Verfasser der Romane gar nicht verzichten; daß dabei nicht selten Anleihen bei der dramatischen Handlungsführung gemacht wurden, derart, daß ein deus ex machina die Lösung (selten: Erlösung) herbeiführt, steht auf einem anderen Blatt; derlei hat mit lebendigem Erleben von G. nichts zu tun. – Im ganzen aber ist festzustellen, daß ein Verständnis von G., gerichtet auf die Erlösung einzelner, durchaus singulär, nämlich auf die oben bezeichneten Beispiele beschränkt ist. Hier wirkt die archaische Vorstellung vom ‚Götterliebling' nach, eine Vorstellung, die im übrigen aus griech. θεολογία durchweg eliminiert worden ist.

f. Besonderheiten des vorchristl. Begriffs göttlicher Gnade. Der Wertbegriff χάρις im religiösen Bereich ist zugleich universal u. statisch. – Die olympischen Götter werden mehr u. mehr ihrer anthropomorphen Individualität entkleidet; man denkt sie sich mehr u. mehr als Funktionen, d.h. als wirksame Kräfte. Dabei ging die Stoa voran, indem sie Zeus als den in der Welt wirkenden Logos ansah u. die übrigen Götter als die diesem Logos dienstbaren Kräfte dem Logos der Welt unterordnete. – Bei solcher Entwicklung der Gottesvorstellung ist es kaum mehr denkbar, daß göttliche G. sich einzelnen Menschen zuwendet. Denn die beneficia der Götter (betrachtet als Kräfte der Natur) kommen der

gesamten Menschheit zugute. Der einzelne, der sich als einen winzigen Teil der φύσις betrachten soll, darf nicht erwarten, von der Gottheit wahrgenommen zu werden (vgl. Cic. nat. deor. 3, 86 = SVF 2 nr. 1179 [S. 339, 4]). Marc Aurel tritt seips. 6, 44 in die folgende Überlegung ein: Sollten die Götter über ihn als Individuum einen Ratschluß gefaßt haben, dann ist dieser gut; denn weshalb hätten sie Schaden bewirken sollen ? Auf jeden Fall aber haben sie einen Ratschluß über das Allgemeine, also den gesamten Ablauf des Weltgeschehens, gefaßt; dann muß der einzelne die ihn betreffenden Umstände nicht nur hinnehmen, sondern lieben, sind doch auch sie Ausfluß göttlicher G. – Ohnehin ist der Mensch von der Natur mit der notwendigen Vernunft (λόγος, ratio) ausgestattet worden; diese setzt ihn dazu instand, der Natur gemäß zu leben u. dadurch glückselig (εὐδαίμων, beatus) zu werden. Für diesen entscheidenden Punkt, nämlich für das Erreichen der dem Menschen gestellten Aufgabe (τέλος), kann eine Hilfe von außen nichts beitragen. Daß man sich dazu göttlicher G. versichern könne oder gar müsse, liegt antikem Denken völlig fern. Hierzu Marc. Aurel. seips. 2, 11, 3/6: Wohl wirken die Götter unausgesetzt für den Menschen. Aber alles, was sie senden, ist im ethischen Sinne irrelevant (ἀδιάφορα). – Wieder u. wieder wird es mit rühmendem Dank auf die G. der Götter zurückgeführt, daß die Natur dem Menschen alles, was fürs Leben erforderlich ist (τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν), in reichem Maße bietet. Hier liegt der Ansatz für die oft hymnisch ausgeführte Lobpreisung, in welcher die Zweckmäßigkeit der Welt, der Wandel der Jahreszeiten, der Lauf der Gestirne, die Fruchtbarkeit der Felder gerühmt wird. Denn nur dank diesen beneficia der Götter verfügt die Menschheit über τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν. Insofern ist die G. der Götter universal, denn sie kommt allen zu Gute, auch den Bösen. Die G. der Götter wirkt gleichmäßig; sie differenziert nicht. Da die Götter (insgesamt) mit der Allnatur identisch sind, läßt ihre G. keine Ausnahmen zu, sowenig wie die Naturgesetze (vgl. Sen. benef. 6, 23, 1f: nec umquam primi consilii deos paenitet . . . nec imbecillitate permanent, sed quia non libet ab optimis aberrare . . .). Das ist also eine G., die jegliche Begnadigung ausschließt (vgl. o. Sp. 319). Denn der Ratschluß der Götter ist so weise, daß eine nachmalige Korrektur undenkbar ist; noch Porphyrios war der Gedanke unerträglich, daß die christl. Lehre von Auferstehung u. Gericht bestimmte, naturgemäß erfolgte Vorgänge, nämlich den leiblichen Tod, wieder aufhebe (vgl. W. Nestle, Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum: ArchRelWiss 37 [1941] 51/100). – Aus der so skizzierten Grundhaltung sind, seit dem 4. Jh. vC. wohl einhellig, die nachstehenden Konsequenzen gezogen worden: 1) Es wird nie erwartet, daß die Gottheit ihre besondere G. einem einzelnen zuwendet (ab u. an wirken archaische Formeln nach, die es zB. dem Dichter zuschreiben, bei *Apollon u. den Musen in besonderer Gunst zu stehen; dieses Bildungserbe hat namentlich Horaz mehrfach zu launiger Dichtung angeregt [bes. carm. 1, 22], das aber vor allem darum, weil der Anspruch, als Dichter göttlichen Schutz zu genießen, in ironisch empfundenem Kontrast zur gängigen Meinung steht); Ausnahmen vgl. o. Sp. 320. 328. 2) Es wird nie erwartet, daß die Gottheit etwas Paradoxes, nämlich den Gesetzen der Natur Zuwiderlaufendes, bewirkt. Gewiß wird eine unverhoffte Rettung aus Gefahr im Dankgebet dem gnädigen Eingreifen der Gottheit zugeschrieben (so wiederum mit leichter Selbst-Ironie Hor. carm. 2, 7, 13/7); man weiß aber sehr wohl (vgl. Cic. nat. deor. 3, 86), daß die Götter einzelne Äcker nicht vor Dürre oder Hagel schützen. 3) Aus dem genannten Grunde wird nicht mehr erwartet, daß man die Gunst der Götter durch besondere kultische Leistungen, zB. reichliche Opfer, erdienen könne. Dieser Grundsatz wird im Bereich philosophisch durchdachter Religiosität oft wiederholt, ja geradezu eingeschärft; hier klaffte indes sicher ein tiefer Gegensatz zur nicht reflektierten, sog. volkstümlichen Frömmigkeit. Daß Götter durch Opfer u. Gebet leicht beeinflußbar (εὐπαραμυθήτους) seien, lehnt schon Plat. leg. 10, 885b mit Nachdruck ab. 4) Vor allem hat göttliche χάρις keinerlei Bezug zu Jenseitserwartungen oder Erlösungshoffnungen. Gewiß, nach stoischer Überzeugung gibt es nur diese eine Welt, in welcher die Gesetze der Natur auf das strikteste gelten; da konnte kein Blick auf ein Leben nach dem Tode fallen. – Aber auch dann, als eine der Stoa hierin schroff entgegengesetzte (praegnostische ?) Strömung die σωτηρία, d.h. die Erhaltung des Lebens über den leiblichen Tod hinaus, forderte, war man weit davon entfernt, diese σωτηρία etwa von einem Akt göttlicher G. zu erwarten. Denn so wenig das damalige Rechtswesen einen ‚G.akt' kannte oder gar zuließ (vgl. o. Sp. 319. 329), so

wenig war mit damaliger Gottesvorstellung vereinbar, daß ein Akt göttlicher G. den Menschen aus seiner materiellen oder existentiellen Not erretten könne. Wie o. Sp. 325 bereits angedeutet, bestand, was diese Haltung den Göttern gegenüber anlangt, unter allen (Epikureer ausgenommen) völlige Einmütigkeit. Die theoretischen Voraussetzungen hierfür sind von der Stoa erarbeitet worden; indes sind die Platoniker nachmals in voller Überzeugung in dieses stoische Erbe, richtiger in diese festgefügte Überlieferung, eingetreten. – Nun erfordert der weite Abstand, der zwischen dem vorchristl. G.begriff u. der paulinischen G.lehre (s. u. Sp. 352f) besteht, einige weitere Ausführungen.

g. Gnade (vorchristlich) u. Jenseitserwartung. Wie zuvor ausgeführt, ist vorchristl. Religiosität von einer auf die Erlösung des einzelnen gerichteten *Eschatologie durch einen weiten Abstand getrennt. Dieser Abstand ist zu einem guten Teil ein Abstand des Schweigens: Über die ἔσχατα jenseits des Grabes spricht man nicht; hier dürfte die Furcht, das Ende des Lebens ‚herbeizuschreien‘, eine unterschwellige, aber nachhaltige Rolle gespielt haben. – Sicher hat es vielerlei Sehnsucht nach σωτηρία, also nach Erhaltung des Lebens über den Tod hinaus, möglichst gar nach einem besseren Leben im Jenseits gegeben. Aber darüber darf nur in der verschlüsselnden Sprache der Mysterien gesprochen werden; hier ist der Ausdruck καλαὶ ἐλπίδες zum Träger der Verheißung geworden (vgl. spes melior moriendi: Cic. leg. 2, 35. Zum gesamten Komplex der mystischen Verschlüsselung vgl. H. Dörrie, Philosophie u. Mysterium. Zur Legitimation des Sprechens u. Verstehens auf zwei Ebenen durch Platon: Verbum et Signum, Festschrift F. Ohly 2 [1975] 9/24.). – Hoffnung auf ein glückliches Jenseits erwirbt der Myste durch seine Initiation. Diese Anwartschaft kann er durch fehlhafte Lebensführung, insbesondere durch Übertretung der Gebote, die ihm bei der Initiation auferlegt wurden (vor allem: Schweigegebot), verscherzen. Aber die nachmals zentrale Frage, ob die Gottheit demjenigen, der sich gegen die mystischen Gebote vergeht, verzeihen will, verzeihen darf, ist wahrscheinlich nicht gestellt, jedenfalls nicht mit Begründung beantwortet worden. – Zumindest für den eleusinischen Kultus, der einzigen gut bezeugten Manifestation eines Mysterium in vorchristl. Zeit, gilt soviel: Die χάρις der Gottheit, *Demeter u. ihrer Tochter Persephone, gilt allen Menschen. So wie die Gottheit das Geschenk des Ackerbaues u. damit der Kultur allen Menschen gemacht hat, so hat sie das Mysterium für alle gestiftet; nur Mörder u. Meineidige sind aus der χάρις der eleusinischen Gottheiten ausgeschlossen. Für dieses Verständnis des eleusinischen Kultus sind zentral die Äußerung Isocr. or. 4 (panegyricus), 28/30 u. Cic. leg. 2, 35f, trotz des weiten zeitlichen Abstandes nahezu gleichlautend. Schon im homerischen Demeter-Hymnos wird derjenige glücklich gepriesen, der zur Schau des zentralen kultischen Aktes gelangt ist: ‚Selig, wer von den Menschen auf Erden dieses geschaut‘ (Hymn. Hom. Cer. 480). Eine solche Seligpreisung spricht die Garantie göttlicher Huld aus, welche den Uneingeweihten durchaus versagt ist. Hier ist, abweichend von den übrigen bisher behandelten Zeugnissen, die G. der Gottheit darin beschlossen, daß diese dem Mysten ein glückliches Leben nach dem Tode, nämlich die Fortexistenz auf dem elysischen Gefilde, garantiert. – Im übrigen wird das, was die Gottheit zu *Eleusis gestiftet hat, ebenso als ein beneficium angesehen wie die übrigen, oft gerühmten göttlichen Gaben: Jeder hat Zugang zu ihnen; es bedarf keiner besonderen, einem einzelnen gewährten G., u. es ist undenkbar, daß ein Mensch, der die Gebote des Mysterium übertreten hat, durch einen paradoxalen Akt der G. (im Sinne von Begnadigung) in den vorigen Stand wieder eingesetzt würde. Insofern deckt sich das G.verständnis, das sich im eleusinischen Kult manifestiert, durchaus mit der Auffassung, die aus nahezu allen außerchristl. Zeugnissen spricht.

h. Zusammenfassung. Im ganzen ist die antike Vorstellung von Huld u. G. der Götter fest geprägt. Nur wenige ‚Schrittsteine‘, die zu christl. (paulinischem) G.verständnis (s. u. Sp. 351f) hinüberleiten, werden erkennbar. Fast alles Derartige, insbesondere die φυγὴ μόνου πρὸς μόνον, ist dem hellenisierten Isis-Kult zuzuweisen. Zweifellos mußte die Tendenz der Mysterienkulte darauf gerichtet sein, ein Erlösungsbewußtsein u. ein auf das Individuum gerichtetes G.verständnis hervorzurufen. Denn nur in diesen Kulten ging es um σωτηρία, um die Erhaltung einer individuellen Existenz nach dem Tode. – Aber so wirkungsvoll sich die Mysterienkulte entfalteten, sie haben die communis opinio in diesem Punkte nicht zu erschüttern vermocht. Im weiten

Bereich der reflektierten Religiosität blieb es bei dem durch Aufklärung u. durch philosophische Beweisführung erhärteten Grundsatz: Die Huld der Götter ist überall gegenwärtig. Sie überschüttet die gesamte Menschheit mit einer Fülle von G.gaben. Aber sie greift nicht in die Naturgesetze ein, sie begünstigt keinen einzelnen, u. sie ist ohne Wirkung u. ohne Nutzen für alles, was nach dem Tode kommt; dafür ist sie nicht kompetent. Göttliche G. schüttet ihre εὐεργεσία (beneficia) über alle aus. Aber sie rettet keinen; σωτηρία darf nicht von ihr erwartet werden. Die in dieser Welt gnadenreich wirkenden Götter wirken nicht über diese Welt hinaus.

II. Israelitisch-jüdisch. a. Vorbemerkungen. Eine festgeprägte Anschauung von G. als übernatürlicher Gabe Gottes ist im antiken Judentum nicht entwickelt worden; vielmehr steht eine Fülle von Aussagen nebeneinander, die als gnädiges Handeln Gottes auch durchaus natürliche Gaben wie Rettung, Hilfe, Wohlergehen u.ä. umfassen (vgl. Dtn. 28, 3/14), da natürliche u. übernatürliche Ordnung als Einheit angesehen werden. Als Einheit stellen sich auch die Gabe selbst u. die dadurch ausgedrückte Haltung des Gebers dar, so daß man zwischen objektiver u. subjektiver Seite nicht unterscheidet. Gleichwohl wird zB. der im Menschen wirksamen subjektiven G. der Sache nach sehr wohl Aufmerksamkeit geschenkt (wie bei der Frage der Bekämpfung des bösen Triebs, vgl. bBerakot 16b), wenn auch solche u. ähnliche terminologische Differenzierungen wie etwa Wirk-G., helfende G. (vgl. bMakkot 10b), gratia praeveniens (vgl. Dtn. 7, 7/9) oder postveniens (vgl. Jes. 60, 10) usw. Fragestellungen anzeigen, die nicht jüdischem Boden entwachsen sind u. daher ebensowenig wie Natur u. G., Gesetz u. G., Begnadigung, Gottesgnadentum u.ä. thematisiert werden; ebensowenig konzentrieren sich wegen der stets offenbleibenden Möglichkeit zur Umkehr (vgl. Midr. Ps. zu 32, 2 § 2 [121b Buber; Übers.: 258 Wünsche]) die Aussagen vom gnädigen Wirken Gottes etwa auf Rechtfertigung u. Erlösung. Aber nicht nur die inhaltlichen Aussagen über G. weisen ein breites Spektrum auf, sondern auch die Terminologie eine gewisse Vielfalt; das Hebräische verwendet für G. hauptsächlich die Begriffe ḥen, ḥæsæd u. raḥ^{a}mîm, die in der LXX meist mit χάρις, ἔλεος u. οἰκτιρμός übersetzt werden. Da reine Synonyme im Hebräischen ebenso wenig wie in anderen Sprachen vorkommen, darf nicht von einer Deckungsgleichheit der Ausdrücke ausgegangen werden, sondern nur von einem Sich-Überlagern einzelner Bedeutungsbereiche (vgl. Lofthouse 33). Somit muß selbst bei anscheinend gleicher Bedeutung im Vorkommen nebeneinander wenigstens mit einem synthetischen Parallelismus gerechnet werden (vgl. W. Caspari, Rez. Glueck: TheolLitBl 1928, 259), der dann auch die Nebentöne eines Wortes zum Klingen bringt. Erst mit der Weiterentwicklung einer Sprache werden ursprünglich vorhandene Wortgrenzen fließend, u. Bedeutungsunterschiede verblassen damit (Stoebe, Bedeutung 244). Da auch Offenbarung sich vorhandener Begriffe u. Anschauungen zu bedienen hat (vgl. L. Köhler, Theologie des AT[3] [1953] 44), kann zur Erschließung der theol. Begriffsfelder der nicht- oder vortheol. Gebrauch der Sprache als Ausgangspunkt genommen werden. In seiner religiösen Anwendung erfährt der profane Sprachgebrauch dabei eine Ausweitung seines Vorstellungsbereiches, der der alten Anschauung nicht mehr vorbehaltlos entsprechen muß. Allerdings bleibt die grundsätzliche Frage bestehen, ob es eine konsequente Scheidung von profanem u. theol. Gebrauch eines Wortes im antiken Judentum schon gibt, weil damit ein Maßstab an eine Epoche angelegt wird, die zwischen religiösem Leben u. profaner Kultur noch keine Trennung empfand u. daher dieselben Wörter u. literarischen Formen in beiden Bereichen verwenden konnte.

b. Altisrael. Grundlegend für die Anschauung von G. in israelitischer u. jüdischer Sicht sind die biblischen Aussagen. Die drei hauptsächlichen Wörter, die dem theol. Begriff von G. am nächsten kommen, zeigen wichtige Formalaspekte auf u. ergänzen sich in etwa zu einer Gesamtaussage.

1. Bedeutungsbereich von ḥnn. Die auch in anderen semitischen Sprachen geläufige Wurzel ḥnn (vgl. Stoebe, ḥnn 587) drückt ursprünglich gütige u. hilfreiche Zuwendung zu einer Person aus (Zimmerli, χάρις 367), danach Gunst, Huld, Wohlwollen oder G. Ḥnn umschreibt hauptsächlich zwei Bedeutungsbereiche: einmal im Hinblick auf den Wohlwollen Erbittenden, sei es durch Darstellen der Sache oder Art des persönlichen Erscheinens u. Auftretens, zum anderen im Hinblick auf den Wohlwollen Gewährenden (vgl. Freedman/Lundbom 23). Weil ersteres auch ästhetische Momente umfaßt, kann ḥnn neben

‚gnädig sein' auch ‚Anmut besitzen' (zB. Prov. 26, 25) bedeuten. Diese Doppelbedeutung führt in der LXX zur Wiedergabe von ḥen meist durch das gleichfalls doppelsinnige griech. χάρις (Lofthouse 29; Stoebe, Güte 15; Reed 41).

a. Profaner Sprachgebrauch. Neben dem Verb ḥnn, ‚wohlwollend, geneigt, gnädig sein' (vgl. Dtn. 7, 2; 28, 50; Iudc. 21, 22; Ps. 102, 15; Job 19, 21; Lament. 4, 16), u. dem Adjektiv ḥannûn, ‚barmherzig, gnädig' (allenfalls Ps. 112, 4 vom Menschen ausgesagt), nimmt das sich durch alle Schichten des AT erstreckende Substantiv ḥen mit seinem breiten Bedeutungsspektrum von Anmut, Wohlgefallen, Wohlwollen, Vertrauen, Gunst u. G. den weitesten Raum ein (zB. Gen. 18, 3; Ex. 3, 21; Num. 32, 5; Dtn. 24, 1; 1 Sam. 1, 18; 2 Sam. 14, 22; 1 Reg. 11, 19; Ruth 2, 2; Esth. 2, 15; Ps. 45, 3; Nah. 3, 4; Sach. 4, 7; Prov. 1, 9; Koh. 9, 11). Unter den ältesten Belegen drückt es in den Herr-Knecht-Beziehungen auf seiten des Herrn eine Haltung der Gunst aus als Antwort auf Leistungen u. Verdienste des Knechts (zB. Gen. 39, 4. 21); daraus entwickelt sich eine grundsätzliche Gunsthaltung des Herrn gegenüber dem Untergebenen (zB. Gen. 32, 6; 1 Reg. 11, 19); schließlich bildet ḥen den Kern formelhafter Wendungen wie der Höflichkeitsformel 'im-nā' māṣā'tî ḥen b^{e}'ênê ..., ‚wenn ich G. gefunden habe in den Augen ...' (zB. Gen. 18, 3). Weisheitlicher Sprachgebrauch verallgemeinert die Bedeutung zu Erfolg u. Lohn (zB. Koh. 10, 12; Prov. 22, 1), Dank (zB. Prov. 28, 23) sowie Anmut u. Charme (zB. Prov. 11, 16), woran wiederum die geläufige LXX-Übersetzung mit χάρις anknüpfen kann.

β. Religiöser Sprachgebrauch. In einem ḥen-Verhältnis erscheint im älteren Schrifttum als Partner Gottes nur, wer schon in einer bestimmten Beziehung zu ihm steht; zB. stand Noah, als ṣaddîq, ‚gerecht', bezeichnet (Gen. 7, 1 [J-Text] u. 6, 9 [P-Text]) im Gegensatz zu seinem Geschlecht im rechten Verhältnis zu Gott, der ohne Bitten von sich aus aktiv wird: es handelt sich um verdiente G. Der grundsätzliche Besitz von G. läßt jedoch noch nicht jede Bitte um einen G.erweis erfüllt werden (Num. 11, 15). Im jüngeren Schrifttum erscheint ḥen nur noch selten, wohl weil es inzwischen zur Terminologie der profan bestimmten Literatur gehörte. Dafür nimmt das Verb ḥnn, besonders in kultischem Zusammenhang, einen weiten Raum ein (Bitte um Rechtshilfe, Ps. 9, 14; 26, 11 u.ö.; um Beistand gegen Feinde, Ps. 4, 2; 6, 3 u.ö.; um Rettung aus Todesnot, Ps. 30, 11; 51, 3). Das Verlangen des Beters nach G. mag dabei begleitet sein von einem Bewußtsein der Schuld (Ps. 51) oder des rechten Wandels (Ps. 26); G. kann aufgrund von beidem erfleht werden, sofern zu Schuld Reue u. Umkehr hinzukommen. Der Stamm ḥnn drückt dann die Wiedereinsetzung in die ṣ^{e}dāqāh, ‚*Gerechtigkeit', aus. Zentrale Stellen in kultischem Zusammenhang sind Ex. 33, 19 u. Num. 6, 25. Erstere (‚Ich bin gnädig, wem ich gnädig sein will, u. ich erbarme mich, wessen ich mich erbarmen will') kommt einer Selbstprädikation Jahwes wie in Ex. 34, 6f nahe u. drückt einerseits Souveränität des göttlichen Handelns aus u. andererseits Zusicherung der sich gleichbleibenden Treue denen gegenüber, die mit Jahwe in Gemeinschaft stehen. Im Segen Aarons (Num. 6, 25: Jahwe ... sei dir gnädig), in dem nach V. 27 der Name Jahwes auf das Volk ‚gelegt' wird, zeigt sich wiederum der G.wille Jahwes, der auf die in einem besonderen *Gottesbund konstituierte Gemeinschaft gerichtet ist. – Menschliche G.erweise Gott gegenüber sind schlechterdings unmöglich; wohl aber können u. sollen sie im menschlichen Miteinander erfolgen. Kap. 10/29 der Proverbia verstehen aufgrund der neuen sozialen Verhältnisse unter ḥnn Verleihen an Bedürftige sowie mildtätiges u. soziales Verhalten schlechthin (vgl. Prov. 14, 21. 31; 18, 23; 19, 17; Ps. 37, 21; 112, 5). Sich Armen, Schwachen u. anderen Hilfsbedürftigen gegenüber gnädig zu verhalten, gehört zum ‚Gottesrecht' u. ist Pflicht gegenüber der Gemeinschaft u. Zeichen der Gemeinschaftstreue (vgl. Neubauer 122). Wohltätigkeit als G.akt ermöglicht es grundsätzlich, im jeweils erforderlichen sozialen Handeln ein ḥnn zu sehen. – Ḥannûn ist göttliches Attribut (Freedman/Lundbom 32) u. kennzeichnet eine Eigenschaft u. dauernde Haltung Jahwes. Fast immer ist diese Aussage noch mit anderen Adjektiven verbunden, wie schon an der vielleicht ältesten Stelle Ex. 34, 6 mit raḥûm, ‚barmherzig', erweitert durch ‚langmütig u. reich an G. (ḥæsæd) u. Treue' (vgl. dazu die weitgehend gleichlautenden liturgisch formelhaften Prägungen Joel 2, 13; Jon. 4, 2; Ps. 86, 15; 103, 8; 145, 8; Neh. 9, 17) sowie in Ps. 111, 4; 112, 4; Neh. 9, 31 u. 2 Chron. 30, 9 zur sich reimenden Kurzformel ḥannûn w^{e}raḥûm. – Verb u. Adjektiv haben schon früh im Kult Fuß gefaßt (vgl.

Ex. 33, 19 u. 34, 6) u. erhalten unter der bewahrenden Obhut der entsprechenden Traditionen (für die verschiedenen Zeiten in den Psalmen besonders deutlich) den alten Sprachgebrauch vom gnädigen u. verläßlichen Handeln Gottes denen gegenüber, die die Gemeinschaft mit ihm wahren. Sie drücken damit ein Wohlwollend- u. Gnädig-Sein innerhalb personaler Beziehungen aus u. können sich in Anerkennung u. Entgegenkommen zeigen, speziell in Erbarmen, Großzügigkeit u. G. Sowohl die G. annehmende wie auch die G. schenkende Seite verhalten sich dabei aktiv, da G. erbeten u. gewährt wird. Jahwe erweist sich als ein zugleich gnädiger u. fordernder Gott (Ex. 34, 6f); daher gehen nach Abfall u. Sünde Umkehr u. Gericht der G. voraus. Menschliche wie göttliche G. äußern sich in Taten u. Erweisen der Hilfe aus Not aller Art.

2. Bedeutungsbereich von ḥæsæd. Im Wortfeld von ḥnn macht sich hinsichtlich einer klaren substantivischen Entsprechung zum Verb eine gewisse, von ḥen oder anderen Derivaten nicht geschlossene Lücke bemerkbar, die auszufüllen schon in ḥæsæd ein anderes Substantiv bereitstand. Die LXX gibt es in der Regel mit ἔλεος wieder, was die große Nähe verdeutlicht, in der sie das Wort zum von ihr meist mit ἐλεέω oder ἐλεάω übersetzten Stamm von ḥnn sieht (R. Bultmann, Art. ἔλεος κτλ.: ThWbNT 2 [1935] 475; Zimmerli, χάρις 367. 371f). Die Etymologie von ḥæsæd ist umstritten, zumal positive (Güte, G.) wie negative Bedeutung (Schande) auftreten können (vgl. Glueck 67f; Stoebe, ḥæsæd 600; Sakenfeld 16/9). Einen Lösungsversuch stellt eine Formalisierung des Begriffs dar, die von der Beobachtung eines superlativischen Charakters ausgeht (Gerleman 153). Ḥæsæd ist demnach nicht innerhalb des Sinnbereiches der ‚Pflicht‘, sondern in dem des ‚Maßes‘ verwurzelt (ebd. 153), so daß als eigentliches Merkmal die Überschreitung der üblichen Norm gelten kann. Damit erklären sich auch Stellen mit negativer Bedeutung wie zB. Lev. 20, 17 oder Prov. 14, 34; an sich moralisch neutral, drücken sie ein Übermaß aus, das erst aus dem Kontext seine positive oder negative Wertung erfährt.

a. Profaner Sprachgebrauch. Bei allem Schwanken der Variationsbreite des Begriffes ḥæsæd lassen sich als durchgehende, konstitutive Elemente der Tat-, Gemeinschafts- u. Beständigkeitscharakter feststellen (Zobel 56f). Ḥæsæd ist nicht nur Gesinnung, sondern Ausdruck von Großherzigkeit bis zum Selbstverzicht (Stoebe, Güte 67; ders., Bedeutung 248; ders., ḥæsæd 611), nicht nur die Bereitschaft zu helfen, sondern auch die gute Tat als solche (Jepsen 266. 269). Der Gemeinschaftscharakter siedelt den Begriff im zwischenmenschlichen Bereich an (Glueck 34; Sakenfeld 24. 233), so daß als Herkunftsort die Familien- u. Sippengemeinschaft anzunehmen ist. In ihr kann der Beständigkeitscharakter, der sich in den Komplementärbegriffen ḥæsæd u. ’æmæt äußert, verständlich gemacht werden; besser noch wird ’æmæt als qualifizierende Apposition gedeutet, so daß die Wiedergabe die Verläßlichkeit mit ‚versprochener, zugeschworener, verheißener o.ä. ḥäsäd‘ hervorhebt (vgl. D. Michel, Ämät. Untersuchung über Wahrheit im Hebräischen: ArchBegriffsgesch 12 [1968] 56). Ähnlich wie ’æmæt ist auch der Begriff b^e^rît für ḥæsæd nicht Voraussetzung oder Inhalt, sondern betont in vergleichbarer Weise das Moment der Dauerhaftigkeit u. Verläßlichkeit. Mit ḥæsæd wird nicht eine rechtlich faßbare Vorstellung ausgedrückt, sondern ein darüber hinausgehendes gemeinschaftsgemäßes u. -erhaltendes Verhalten umschrieben. (Zum Ganzen vgl. Glueck 1/21, der von einer ‚gemeinschaftsgemäßen Verhaltungsweise‘, in Verbindung mit b^e^rît, als deren eigentlicher Gegenstand u. fast auch Inhalt ḥæsæd bezeichnet werden könne [ebd. 13], gar von einem ‚Rechts-Pflicht-Verhältnis‘ spricht; es kann sich hier jedoch nicht um ein gesetzliches, sondern nur um ein moralisches Recht handeln, vgl. Sakenfeld 3.)

β. Religiöser Sprachgebrauch. In seiner Verbindung mit Jahwe entfaltet der Begriff seine eigentliche Bedeutsamkeit (vgl. Glueck 35/67; Stoebe, Güte 58/64. 68/77. 88/103. 108/22; Sakenfeld 93/150. 161/8. 193/213. 217/31). Innerhalb der zahlreichen Stellen über den ḥæsæd Jahwes gibt es eine Reihe von Aussagen, die den Tatcharakter hervorheben (zB. Gen. 24, 12. 14 u.ö.). Der Plural ḥ^a^sadîm (Jes. 63, 7; Ps. 17, 7; 25, 6 u.ö.) differenziert die einzelnen G.taten als Taten der Macht (zB. Ex. 15, 13), des Heils (zB. Ps. 98, 2), des Rechts u. der Gerechtigkeit (zB. Jer. 9, 23) oder der Erlösung (zB. Ps. 130, 7), Taten, die das Verhältnis Gottes u. seines treuen Volkes widerspiegeln. Aber auch wenn dieses sich in Sünde von ihm abkehrt, läßt Gott weiterhin ḥæsæd, verbunden mit raḥ^a^mîm (zB. Jes. 63, 7; Jer. 16, 5) u. s^e^lîḥāh, ‚Vergebung‘ (Ps. 86, 5; Neh. 9, 17), walten, sofern auf seiten des Volkes Umkehr u. Buße hinzukommen. In diesem

Zusammenhang liegt es nahe, ḥæsæd mit Huld oder G. wiederzugeben (W. Eichrodt, Theologie des AT 1⁷ [1962] 153f). Was dies für Israel bedeutet, hat in liturgisch geprägten Formeln seinen prägnanten Ausdruck gefunden. Zum einen handelt es sich um die Gottesprädikation Ex. 34, 6f (J-Tradition), die auf dem Hintergrund von Ex. 20, 5f (E-Tradition) Profil gewinnt. Jahwe ist ein barmherziger u. gnädiger Gott, langmütig u. reich an Güte u. Treue ('el raḥûm wᵉḥannûn 'æræk 'appayim wᵉrav-ḥæsæd wæ'ᵉmæt). Der Jahwist hat hier das Verständnis von ḥæsæd als Verhalten Gottes durch das vorgeordnete 'æræk 'appayim verdeutlicht: Gott stellt sein ihm zustehendes Recht, für Empörung u. Abfall zu strafen, zurück u. läßt in seiner Langmut die Sündengeschichte der Menschen noch zu einer Heilsgeschichte werden. Auch ein mögliches Strafwirken wegen der Schuld der Väter an den Kindern bis ins dritte u. vierte Glied, eine Formulierung, die auf das Bannrecht weist (vgl. L. Rost, Die Schuld der Väter: Solange es ‚heute' heißt, Festgabe für R. Hermann [1957] 229/33) u. das Maximum bedeutet, was sich an Generationen in einer Großfamilie noch zusammenfinden kann, wird von der Präambel ‚barmherzig, gnädig, langmütig, reich an Güte u. Treue' bestimmt. In umgekehrter Reihenfolge erscheint die elohistische Formulierung mit Strafandrohung bis ins vierte, aber Huldzusage bis ins tausendste Glied; hier wird die ursprüngliche Bedeutung der Vier-Generationenformel zerbrochen. Die langanhaltende Kraft der göttlichen Huld erweist sich demnach mächtiger als der Zorn. Die andere liturgisch geprägte Formel, die die Bedeutung von G. u. Güte Gottes für Israel ausdrückt, hebt von Jahwe hervor: ‚ja freundlich ist er, ja ewig währt seine Huld' (kî ṭôv kî lᵉ'ôlām ḥasdô; Jer. 33, 11; Ps. 100, 5; 106, 1; 107, 1; 118, 1. 29; 136, 1; Esr. 3, 11; 1 Chron. 16, 34; 2 Chron. 5, 13; 7, 3 u. verkürzt in Ps. 118, 2/4; 136, 2/26; 138, 8; 1 Chron. 16, 41; 2 Chron. 7, 6; 20, 21; vgl. Ps. 52, 11; 54, 8) u. deutet, da es sich um junge Texte handelt, erst auf den nachexilischen Gottesdienst (vgl. Stoebe, Güte 53f. 115/20; Zobel 64). – So umfaßt ḥæsæd Jahwes gnädiges Handeln an seinem Volk u. dem einzelnen Frommen (ḥāsîd); es erstreckt sich räumlich u. zeitlich ohne Einschränkung u. bewirkt Leben, gewährt Fürsorge u. wendet Not ab; es gewährt hilfreiche Gemeinschaft mit ihm, die durch Dauer, Stetigkeit u. Verläßlichkeit ausgezeichnet ist. Das gottesdienstliche Lob preist im Hymnus Jahwes G.u. Güte, äußert Bekenntnis, Vertrauen u. Dank oder bittet im Klagelied um neuerlichen Erweis. G. wird zum Attribut (Ex. 34, 6) oder gar Inbegriff für Jahwe (Ps. 144, 2), Verharren in Gottesfurcht zum Harren auf seine huldvolle Zuwendung, ein wesentlicher Inhalt des Glaubens u. des Gottesdienstes Israels. Der Gemeinschaftscharakter des ḥæsæd verlangt, daß der einzelne entsprechend der ihm zuteil gewordenen Gabe auch seinem Mitmenschen gegenüber handelt u. selbst ḥæsæd im täglichen Umgang übt. Ḥæsæd qualifiziert damit sowohl das Verhältnis Jahwes zu den Menschen als auch das der Menschen untereinander (Zobel 69/71; Sakenfeld 233/9).

3. Bedeutungsbereich von rḥm. Im Hinblick auf die Etymologie von rḥm ist es naheliegend, den in anderen semitischen Sprachen gleichfalls vorkommenden Stamm mit ræḥæm, ‚Mutterschoß', in Verbindung zu bringen u. so von einem Leben umfassenden u. schützenden Prinzip über die Bedeutung ‚Sitz des Mitgefühls' zur geläufigen Wiedergabe mit ‚Erbarmen, *Barmherzigkeit' zu gelangen (vgl. Stoebe, Güte 23f; ders., rḥm 761; Jepsen 264). Die LXX übersetzt raḥᵃmîm meist mit οἰκτιρμός bzw. dem Plural οἰκτιρμοί (vgl. dazu R. Bultmann, Art. οἰκτίρω κτλ.: ThWbNT 5 [1954] 161f), während sie das Verb durch οἰκτίρειν oder ἐλεεῖν wiedergibt.

a. Profaner Sprachgebrauch. An nur wenigen Stellen wird das im Pi'el gebrauchte Verb rḥm auf Menschen bezogen: auf eine Mutter (Jes. 49, 15), einen Vater (Ps. 103, 13; negativ: Hos. 2, 6) oder Feinde (positiv: 1 Reg. 8, 50; Jer. 42, 12; negativ: Jes. 13, 18; Jer. 6, 23; 21, 7; 50, 42). Erbarmen bedeutet hier mehr als Empfinden; es ist konkretes Handeln. Das bestätigen auch die Stellen mit dem Substantiv raḥᵃmîm (1 Reg. 3, 26; Sach. 7, 9; Amos 1, 11). Ausgehend von raḥᵃmîm als Sitz des Gefühls, der ‚weichen Stelle' im Wesen eines Menschen (Stoebe, rḥm 762), dann als Gefühl selbst, kommt es schließlich zur Tat des Erbarmens. Das unterstreichen Verbindungen mit Verben wie 'āśāh, ‚tun, erweisen' (Sach. 7, 9), oder śîm, ‚zukommen lassen' (Jes. 47, 6).

β. Religiöser Sprachgebrauch. Weitaus häufiger werden riḥam u. raḥᵃmîm in Verbindung mit Gott gebraucht, das Adjektiv raḥûm mit der möglichen Ausnahme von Ps. 112, 4 sogar ausschließlich. Bei rḥm pi. tritt in vier Fünfteln aller Belege Gott als Handelnder auf, bei raḥᵃmîm noch häufiger. Für die Bedeutung

von rḥm u. seinen Derivaten ist wie im Profanbereich nicht ein Gefühl des Erbarmens entscheidend, sondern das daraus entspringende Tun, das sich charakteristisch in Schonung, Erhaltung u. Förderung des Lebens auswirkt. Besonders eindrücklich sind hier die Aussagen, die Gott im Gegensatz zu seinem früheren Tun handeln lassen (Jes. 54, 8; 60, 10; Lament. 3, 32). Solcher Erneuerung der Gottesgemeinschaft geht Vergebung voraus (vgl. Jes. 55, 7; Mich. 7, 19; 1 Reg. 8, 50; Ps. 102, 14). Gewichtiger noch sind die Verbindungen von Verb rḥm pi. u. Adjektiv raḥûm mit den entsprechenden Formen von ḥnn u. ḥannûn, die stellenweise liturgisch geprägte Form aufweisen (zB. Ex. 33, 19 u. ö. mit Verbform u. Joel 2, 13 u. ö. mit Adjektivform). Die Aussage mit dem Substantiv raḥ^a^mîm begegnet vor allem in der Psalmen- u. Gebetssprache (zB. Jes. 63, 7. 15; Ps. 25, 6 u.ö. sowie Jes. 54, 7 u.ö.), wobei an vielen Stellen eine enge Verbindung mit ḥæsæd besteht. Soweit beide Begriffe eine Einheit bilden, steht raḥ^a^mîm als konkreter Erweis der ḥæsæd-Gesinnung hinter dieser, so daß die raḥ^a^mîm-Taten als Bekundung der ḥæsæd-Haltung gelten können. Solchen Taten nähert sich im nachexilischen Schrifttum die Bedeutung der Pluralform ḥ^a^sadîm. In diesem Falle nimmt dann raḥ^a^mîm die erste Stelle ein u. kennzeichnet umfassend sowohl Gesinnung als auch Verwirklichung einer das Leben schützenden, fördernden u. neuschaffenden Barmherzigkeit (Stoebe, rḥm 767f).

4. *Ṭôv in religiösem Sprachgebrauch.* Der zum gemeinsemitischen Sprachgut gehörende Stamm ṭb (,gut, schön, brauchbar, günstig, gütig') erscheint neben seinem weiten profanen Anwendungsbereich als Zweck-, Eignungs- oder Qualitätsbezeichnung auch in theologischer Bedeutung, die zur Ausrichtung des Begriffes ṭôv auf Gott hin führt (Stoebe, ṭōb 652f). In dieser Perspektive werden die Güter des Lebens (Koh. 2, 24; 3, 13) u. das Gute überhaupt (Job 2, 10) als von Gott gegeben gesehen, ja Gott selbst wird in jüngeren Textschichten des AT als ṭôv bezeichnet (Ps. 25, 8; 34, 9; 73, 1; 86, 5; 119, 68; 135, 3; 145, 9; Lament. 3, 25; 2 Chron. 30, 18). Dementsprechend findet sich diese Prädikation im liturgischen Lobpreis häufig als Bekenntnisformel hôdû l^e^YHWH kî-ṭôv, ,preist den Herrn, denn er ist gut', zusammen mit der ausdrücklichen Bekräftigung seines gnädigen Wirkens in der ergänzenden Formel kî l^e^ʿôlam ḥasdô (vgl. Höver-Johag 336). Die Bedeutungsnähe von ḥæsæd u. ṭôv (Ps. 63, 4; 69, 17; 109, 21) bzw. ṭûv (Jes. 63, 7; Hos. 3, 5; Ps. 25, 7; 31, 20; 145, 7) führt schließlich in den aram. u. syr. Versionen des AT zur überwiegenden Wiedergabe von ḥæsæd durch die Wurzel ṭb, ein Hinweis mehr auf die fortschreitende Konvergenz der Begriffe, die gemeinhin mit ,G.' wiedergegeben werden.

c. *Frühjudentum.* Maßgebend für die weiteren Aussagen über G. bleibt die biblische Grundlage in der aufgezeigten Begrifflichkeit. Auch die schon in den jüngeren Schichten des AT zu beobachtende Tendenz zur Überschneidung der einzelnen Bedeutungsbereiche von ḥen, ḥæsæd u. raḥ^a^mîm läßt sich weitgehend in den Schriften aus frühjüdischer u. talmudischer Zeit feststellen. Insofern ist hier eine Beschränkung auf die Sachaussagen möglich. Schon im AT lassen sich zwei Hauptmomente im Handeln Gottes mit den Menschen hervorheben, das des Rechts u. der Gerechtigkeit (dîn, ṣ^e^dāqāh) u. das der G., Güte u. Barmherzigkeit. Beide Züge werden im frühjüd. Schrifttum festgehalten, jedoch mit unterschiedlicher Akzentuierung. Maßgebend dafür ist die Einstellung zum Sünder.

1. *Apokryphen u. Pseudephigraphen.* Der für die Weisheitsliteratur konstitutive Gedanke der Vergeltung kommt im Buche Sirach immer wieder zum Ausdruck. Das gerechte Richten Gottes erhält dabei einen dominierenden Platz eingeräumt. Daneben ist aber auch oft die Rede von der G. u. Barmherzigkeit Gottes (Sir. 2, 7. 11. 18; 5, 6; 16, 11f. 14; 17, 29; 18, 5. 11. 13f; 36, 1. 11f; 50, 19. 22. 24; 51, 3. 8; vgl. Wicks 264/9; Sjöberg 198; C.R. Smith 34), die so groß sind wie seine Majestät (Sir. 2, 18) u. sich nicht nur auf einen bestimmten Teil der Menschheit erstrecken, sondern ,allem Fleisch' gelten (ebd. 18, 13). Der griech. Text verstärkt noch die Tendenz der Aussagen, indem er an einigen Stellen mit ἔλεος übersetzt, wo das hebr. Original nicht von Barmherzigkeit spricht (vgl. Sjöberg 198_2 u. zur Wiedergabe hebr. Wörter in den griech. Übersetzungen allgemein Wicks 33/5). Neben der Anerkennung der Gerechtigkeit Gottes werden in den Bußgebeten Baruchs, Daniels u. Manasses die G., Güte u. Barmherzigkeit Gottes angerufen (vgl. Bar. 2, 27; 3, 2; Dan. 3, 35. 42; Or. Man. 6f. 11. 14). In den erzählenden Büchern 1 u. 2 Makkabäer, Judit u. Tobit treten die beiden Hauptmomente des Gottesbildes ebenfalls hervor, obwohl die rein religiösen Aussagen nicht sehr zahlreich sind. Neben der Betonung

der Gerechtigkeit u. der gerechten Vergeltung werden Gottes Barmherzigkeit angerufen u. er als der Barmherzige gepriesen (1 Macc. 3, 44; 4, 24; 2 Macc. 1, 24; 2, 18; 6, 16; 7, 23. 29; 8, 2f. 5. 27. 29; 9, 13; 11, 9f; 13, 12; Tob. 3, 2. 15; 6, 18; 7, 12; 8, 4. 7. 16f; 11, 14. 16; 13, 2. 4f. 8. 10f; 14, 5; Judt. 6, 19; 7, 30; 13, 14; 16, 15; vgl. Wicks 270f. 290. 299. 302; C. R. Smith 34f). Wie in den Psalmen Salomos zum Ausdruck kommt, gelten G. u. Barmherzigkeit Gottes zwar allen Geschöpfen, besonders aber dem auserwählten Volke (Ps. Sal. 7, 8; 9, 11; 11, 9), dem auch seine Liebe gilt u. das daher in besonderer Weise auf seine G. hoffen darf (ebd. 9, 8; 18, 1. 3). Dem Sünder wird dagegen keine Barmherzigkeit zuteil, weil bei ihm nicht mehr mit der Möglichkeit der Umkehr gerechnet wird. Die religiös-politischen Parteigegensätze der hasmonäischen Zeit hatten zu solch schroffer Einstellung geführt, was andererseits aber deutlich macht, daß keine prinzipiellen, sondern nur aktuelle Erwägungen maßgebend dafür waren, im Gegner den Sünder zu sehen u. ihm Gottes G. abzusprechen. Wird jedoch die Umkehr vollzogen, erweist sich Gott wiederum als barmherzig, gnädig u. vergebungsbereit (Sir. 2, 11), ja, er ist geradezu ein Gott der Umkehrenden (Or. Man. 13; Ps. Sal. 9, 6); das Volk wie auch der einzelne können sich darauf verlassen (Bar. 2, 27/35; Or. Man. 6), daß er der Schwäche u. Geringheit des Menschen entgegenkommt (Sir. 18, 8/14). Wo jedoch, wie in den Apokalypsen, das endzeitliche Moment beherrschend wird, bleibt kein Raum mehr für Langmut, Vergebung, Barmherzigkeit u. G. für den Sünder (4 Esr. 7, 33. 115; Hen. aeth. 62, 9/12; 63; 94, 10; 97, 2), sondern nur noch für strenge Gerechtigkeit (ebd. 22, 14; 50, 4; 63, 8f; 91, 12. 14) u. Pein (Apc. Bar. syr. 44, 12; 48, 39; 85, 12/5). Da aber erst im letzten Gericht oder nach dem Tode so verfahren wird, steht bis dahin die Tür zur Umkehr den Sündern offen, denn unerforschlich groß ist Gottes Barmherzigkeit u. G. (ebd. 75, 1f), d. h. sie sind u. bleiben ein wesentlicher Zug des Gottesbildes, ein Zug, der sich auch im theosophisch-mystischen Element der Apokalyptik bemerkbar macht. Bei seinem Aufstieg in den Himmel preist Abraham Gott als den ‚Menschenliebenden, Gütigen, Mildtätigen, Freigebigen, um ihn Eifernden, Geduldigen u. sehr Barmherzigen‘ (Apc. Abr. 17 [28, 2/4 Bonwetsch]). Die Stelle zeigt, daß beim erhabenen Gott auch die gütige Seite seines Charakters gesehen wird. Die spätere Apokalyptik bestätigt dies. Beim Eintritt Henochs in den Himmel u. seiner Einsetzung zum Metatron werden ihm die welterhaltenden göttlichen Qualitäten geoffenbart u. übergeben: ḥen u. ḥæsæd, raḥ^{a}mîm u. 'ah^{a}vāh (Hen. hebr. 8, 1 [hebr. Zählung S. 14 Odeberg; Übers.: 24 O.]). Ebenso preisen die Hêkālôt rabbātî (‚große Thronhallen‘) Gottes ḥen, ṭûv u. ḥæsæd (Hek. R. 26, 1f [3, 102 Jellinek]) u. greifen dabei wörtlich den zweiten Teil der Grundaussage über den Gott Israels auf: ‚langmütig u. reich an G. u. Treue‘ (Ex. 34, 6; Hek. R. 26, 3 [3, 103 J.]). Es wird somit deutlich, daß selbst in der apokalyptischen Literatur mit ihrem Blickpunkt auf Endzeit u. Gericht die Komponente der G., Güte u. Barmherzigkeit Gottes nicht ausgeschaltet ist, wenn auch das Moment der Vergeltung, des Rechts u. der Gerechtigkeit die stärkere Akzentuierung erhält angesichts religiös-politischer Parteigegensätze u. Auseinandersetzungen. Die relativ kleine Zahl von Verfassern u. ihren Kreisen u. der verhältnismäßig geringe Umfang dieser Literatur gegenüber der rabbinischen stellen zwar typische u. auch wichtige Seiten der jüd. Religion heraus, geben jedoch keineswegs ein umfassendes Bild von ihr (Sjöberg 264; vgl. zum Ganzen auch J. Köberle, Sünde u. G. im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum [1905] 613/38).

2. Qumran-Schriften. Das Gottesbild der Gemeinde von Qumran trägt ebenso wie andere frühjüdische Schriften die Züge von Recht u. Gerechtigkeit einerseits, G., Güte u. Erbarmen (ḥen, ḥæsæd u. raḥ^{a}mîm) andererseits (für die Belege dazu vgl. K. G. Kuhn, Konkordanz zu den Qumrantexten [1960]; ders., Nachträge zur ‚Konkordanz zu den Qumrantexten‘: RevQum 4 [1963] 163/234; die Indices der Bände der Discoveries in the Judaean desert u. der M^{e}gillat ham-miqdāš [Tempelrolle]). Bosheit u. Unrecht fallen dabei ohne Erbarmen der Vernichtung anheim (1QH 11, 18. 22; vgl. Nötscher 161). Bestehen kann der Mensch im Gericht nur durch Gottes G., Güte u. reiche Barmherzigkeit (1QH 13, 16f), auf die er seine Hoffnung setzt (ebd. 9, 14) u. die er überschwenglich preist (ebd. 10, 14/21; 11, 29/32). Ḥæsæd, raḥ^{a}mîm u. ṭûv werden dabei kaum unterschieden (Nötscher 161), während im Gegensatz zu den jüngeren Schriften des AT eine Annäherung von ḥæsæd an ḥen sich nirgends zeigt (Zimmerli, ḥsd 277). Dafür geht jedoch ḥæsæd eine enge Verbindung mit b^{e}rît ein (ebd. 280) u. ist als Bundeshuld Rahmen

u. Grund für das rechte Verständnis der Offenbarung durch Enthüllung von Gottes wunderbaren Geheimnissen. In immer neuen Wendungen werden die G.erweise Gottes gepriesen (1QM 14, 8), die Fülle seiner G. gerühmt (1QS 4, 4) u. seine ewigen G. beschworen (ebd. 10, 4). Gnädig sein (ḥnn) konkretisiert sich im ewigen Bund (1QSb 2, 25) u. im gerechten Gericht (ebd. 2, 26), es verleiht Bestand (11QPs[a] Plea 19, 14. 17) u. begleitet alle Taten des Menschen (1QSb 2, 27), nicht nur des einzelnen, sondern auch der Gesamtheit (4Q DibHam 5, 11; vgl. H. J. Fabry, Art. ḥānan IV: ThWbAT 3, 1 [1977] 40). Im Blick der Gemeinde sind jedoch aus dem ḥæsæd-Bund ausgeschlossen u. dem Gericht verfallen die Söhne der Finsternis, was aus einer dualistischen Weltsicht u. dem eschatologischen Aspekt erklärbar wird.

3. Hellenistisch-jüdische Schriften. Innerhalb der disparaten Literatur des Frühjudentums nimmt das hellenist.-jüd. Schrifttum aufgrund der griech. Sprache u. der geistigen Auseinandersetzung mit dem Hellenismus eine Sonderstellung ein. Der gewichtigste Zeuge für diesen Zweig des Judentums ist Philon v. Alex. Wenn er Gott als ‚menschenfreundlich' betrachtet, so folgt er damit griechischer Tradition, die Götter u. Heroen Menschenfreundlichkeit zuschrieb, sie erbat oder sich ihr anvertraute: ein gütiges, mildes, helfendes Herabneigen u. Eingreifen, das nicht gefordert werden kann, sondern frei gewährt wird u. schonend gemäß der Schwäche des Schuldigen das strenge Recht mildert (Noah, der Unrecht mied, fand G. ohne ein besonders bekanntes gutes Werk: leg. all. 3, 77). Solches Handeln Gottes ist der ‚schöpferischen Kraft' (ποιητικὴ δύναμις: Abr. 121) zuzurechnen, einer der beiden obersten göttlichen ‚Kräfte' als in der Welt wirkenden Manifestationen des transzendenten Gottes. Die schöpferische Kraft ist insofern auch G., wie ihr die bei der Welterschaffung u. -erhaltung notwendigen ‚Güte' (χάρισμα), ‚Huld' (εὐεργεσία) u. ‚Schenken' (δωρεά) entströmen (vgl. leg. all. 3, 78). Der anderen obersten Kraft, der königlichen (βασιλικὴ δύναμις: Abr. 121), gebührt als Kraft der Weltregierung u. a. die Gerechtigkeit als Mitte der gottgestifteten Gesetzesordnung (vgl. Nissen 447). Die schöpferische Kraft verbindet Philon mit dem ‚Namen' θεός, die königliche mit κύριος (Abr. 121), eine Auffassung, die der rabbin. Tradition Palästinas entgegengesetzt ist. Ihr zufolge wird die Eigenschaft der Gerechtigkeit (middat had-dîn) mit der Bezeichnung Elohim (griech. θεός), die Eigenschaft der Barmherzigkeit (middat hāraḥ[a]mîm) mit der Bezeichnung Jahwe (griech. mit κύριος wiedergegeben) verbunden. Allerdings entsprechen sich hier die philonischen u. rabbin. Anschauungen nicht, sondern gleichen sich nur, wenn auch der Anlaß für Philons Rede von der Philanthropie Gottes in der atl. Verkündigung von Gottes umfassender Güte u. Huld liegen mag. Erst wo es um das Verhältnis von menschlichem u. göttlichem Handeln geht, fußt Philon ganz auf jüdischem Gedankengut. Nur bestimmte Menschen sind gottgeliebt u. der göttlichen G. würdig (vgl. migr. Abr. 56/60; virt. 79), nicht aber die freiwilligen Sünder, die gestraft u. vernichtet werden (vgl. quis rer. div. her. 163; congr. erud. gr. 57f; virt. 174; spec. leg. 2, 27; plant. 108; prov. 1, 34. 46f u. ö.). Da die Freiheit des Menschen Voraussetzung der Sittlichkeit ist (vgl. quod omn. prob. lib. 60f; prov. 1, 79/87; leg. all. 1, 34; post. Cain. 72. 78; quod deus s. imm. 47/50; mut. nom. 85f; somn. 2, 174f; virt. 94; dazu Wolfson 1, 424/62), ist sein Einwirken auf das Verhältnis von Gerechtigkeit u. G. Gottes möglich (quod deus s. imm. 73/6; leg. all. 3, 105f; conf. ling. 180/2; fug. et inv. 66/74) u. sein Sündersein durch die Umkehr (μετάνοια) reversibel (‚Vergebung erlangen bei dem hilfreichen u. gnädigen Gott': praem. et poen. 163; vgl. ebd. 15f. 116f; virt. 175/86; cherub. 2; quod deus s. imm. 134/8. 182f; fug. et inv. 99; somn. 2, 174f; decal. 87f; leg. all. 3, 213; dazu E. K. Dietrich, Die Umkehr [Bekehrung u. Buße] im AT u. im Judentum bei besonderer Berücksichtigung der ntl. Zeit [1936] 287/305; Wolfson 2, 252/9). G. zu finden bedeutet aber auch, als Ursprung allen Werdens Güte (ἀγαθότης) u. G. (χάρις) Gottes (quod deus s. imm. 107f), kurz, alles als G.wirkung Gottes zu erkennen (leg. all. 3, 78; vgl. plant. 89; ebr. 118). Der gnadenhaften Gottesoffenbarung tritt eine G.ethik zu Seite (vgl. Hegermann 361/3). Das Eigentliche bleibt das Wirken der göttlichen G.macht im Sinne der aktuellen, schöpferischen Zuwendung (ebd. 364). Menschliches Streben ist Voraussetzung, aber erst Gottes Schenken bringt das Gute zustande. Wie die jüd. Gesetzgebung fast ganz von Vorschriften der Barmherzigkeit u. Philanthropie erfüllt ist (spec. leg. 4, 72), so sollen Milde (ebd. 2, 79), Güte (ebd. 2, 141) u. Barmherzigkeit (ebd. 4, 72) auch das Verhalten der Menschen untereinander bestimmen.

d. Talmudische Zeit. Gegenüber dem frühjüd. Pluralismus mit seinen religiösen Gruppeninteressen u. ihren besonderen Akzentuierungen kommt es nach dem Nachlassen der Parteikämpfe, die ihre letzte Schärfe von der jeweiligen eschatologischen Standortbestimmung erhielten, in der talmudischen Zeit zu einer Beruhigung u. Konzentration religiösen Denkens, das nicht mehr so unmittelbar am Tagesgeschehen orientiert war. Die Überwindung des Bewußtseins einer nahe bevorstehenden eschatologischen Krise führt zu einer großzügigen Haltung dem Sünder gegenüber, dessen vielfältige Möglichkeiten zur Umkehr wieder mehr ins Bewußtsein rücken. Allerdings halten die Tannaiten daran fest, daß Gottes G., Güte u. Barmherzigkeit dem Gerechten gegenüber größer seien, was zugleich aber auch Mahnung u. Anreiz zur Umkehr darstellt. Die Fülle der atl. Aussagen über Gottes gnädiges Handeln mit Mensch u. Welt, Israel u. den Völkern, Frevlern u. Strauchelnden, Suchenden u. Frommen ist vom talmudischen Judentum übernommen u. mit einer vorher nicht bekannten Konsequenz in der Theorie weiter diskutiert u. weiter entfaltet worden, jedoch keineswegs einseitig; denn alle hier angesprochenen Eigenschaften wie Barmherzigkeit u. Gerechtigkeit, G. u. Vergeltung, Nähe u. Erhabenheit, Universalismus u. Partikularismus erfahren eine Fortführung.

1. Tannaitische Überlieferung. Der biblischen Darstellung getreu erscheint die göttliche G. in der rabbin. Literatur hauptsächlich in den geläufigen theol. Begriffen middat hāraḥᵃmîm u. middat had-dîn. ‚Mit diesen beiden Begriffen ist eigentlich das Wesen des jüd. Gottesbildes schon beschrieben' (Sjöberg 3). Nach ihnen richtet sich das Handeln Gottes mit den Menschen aus, was von Anfang an, schon bei der Schöpfung, zum Ausdruck kommt, als die Welt mit raḥᵃmîm u. dîn zugleich erschaffen wurde, um Bestand haben zu können (vgl. zB. Gen. R. 12, 15 [112f Theodor/Albeck; Übers.: 57 Wünsche] u. weiteres Belegmaterial bei Weber 259/61; Sjöberg 4; Hruby 52; Nissen 107f; Urbach 274. 459). Angesichts des Sündenfalles setzt sich das bei der Erschaffung des Menschen erprobte Zusammenwirken fort, u. Gott ist ‚gezwungen', neben seiner strafenden Gerechtigkeit wiederum seine Güte u. Barmherzigkeit einzusetzen (Gen. R. 21, 7 [202 Th./A.; Übers.: 97 Wünsche]), wenn er nicht Leben vernichten will. Das Thema setzt sich fort im Bild vom ‚Niederdrücken des Rechts' durch die Barmherzigkeit (Sifre Num. pinḥās 134 [180 Horovitz; Übers.: 553 Kuhn]; vgl. Gen. R. 26, 6 [252 Th./A.; Übers.: 119 Wünsche]), weshalb ‚Jahwe' (das die Barmherzigkeit repräsentierende Prinzip) ‚Elohim' (Gerechtigkeit repräsentierend) vorausgehe (Midr. Tannaim Dtn. 3, 24 [15 Hoffmann]). Ein weiteres Bild drückt das gleiche aus, aber in einem spannungsfreieren Nacheinander: Wenn der Heilige auf seinem Richterstuhl sieht, daß sich die Welt der Vernichtung schuldig macht, erhebt er sich u. setzt sich auf den Thron der Barmherzigkeit (vgl. b'Abodah Zarah 3b; Pesiqta R. 167b [Friedmann; Übers.: 707 Braude]) oder er läßt seine Barmherzigkeit die Gerechtigkeit sozusagen hintergehen (vgl. bSanhedrin 103a; bPesaḥim 119a), um den Weg der Umkehr zur Gerechtigkeit offenzuhalten u. Vergebung zu gewähren. Beide Eigenschaften zielen auf dieselbe Wirklichkeit, in der die Gegensätze dadurch aufgehoben werden, daß die G. dem Gerechten geschenkt, der Gerechtigkeit konform wird u. mit ihr zusammenwirkt. Die Doppelheit von Gerechtigkeit u. G. ist in solcher Weise in sich strukturiert, daß G. auf Gerechtigkeit hingeordnet, nicht ihr untergeordnet ist, aber die Gerechtigkeit einen systematischen Vorrang erhält u. damit Rahmen u. Maßstab für die G. wird (vgl. Nissen 117). Aus Ex. 34, 6f leitet die rabbin. Tradition die ‚dreizehn gütigen Eigenschaften Gottes' ab (vgl. dazu G. F. Moore, Judaism in the first centuries of the Christian era [Cambridge, Mass. 1927/30] 1, 390), die nicht nur in der Disputationsliteratur, sondern auch in der Liturgie Verwendung finden. Der Text bringt dabei alle Eigenschaften bis hin zur Wendung ‚nicht ganz straffrei', von der dann die Negation weggelassen wird. Diese Eigenschaften sollen aber nicht nur rezitiert werden, sondern es heißt bRoš haššanah 17b: ‚So sollen sie vor mir nach dieser Ordnung verfahren', d.h. auch der Mensch soll sich seinem Mitmenschen gegenüber gnädig, barmherzig u. langmütig erweisen, so wie er es selbst vertrauensvoll von Gott erwartet (vgl. bŠabbat 151b). Richtet er sich nach diesem Maßstab, so wird auch ihm danach vergolten. ‚Mit dem Maß, mit dem der Mensch mißt, wird auch ihm gemessen' (Soṭah 1, 7; weiteres bei Schechter 201). Die rechte Stellung Gott gegenüber u. die dem Mitmenschen gegenüber gehören also zusammen; letztere bewährt sich praktisch in der gᵉmîlût ḥᵃsādîm, den Barmherzigkeitserweisen, die

neben dem Studium der Torah u. dem Kultus zu den drei Dingen zählen, auf denen die Welt steht (Abot 1, 2; weiteres bei Nissen 272/7). In der Weise der G. u. Güte drückt sich Gottes Liebe zu Israel aus, eine Eigenschaft, von der den Menschen gegenüber nur selten geredet (eines der wenigen Beispiele ist 'Aqibas Ausspruch Abot 3, 14: ‚Geliebt ist der Mensch...') u. die erst durch die Mystik zu einer himmlischen Qualität erhoben wird (vgl. Marmorstein 196f). Allein Liebe war die Triebkraft der großen G.taten Schöpfung, Erwählung der Väter, Herausführung aus Ägypten, Sinaibund u. Torah, u. so schweigen die Rabbinen auch über etwaige Verdienste (vgl. Schechter 61). ‚Seine G.erweise sind über allen', heißt es in Gen. R. 33, 3 (304 Th./A.; Übers.: 144 Wünsche), denn er hat das Wohl seiner Geschöpfe im Auge: ‚Alles, was der Allbarmherzige tut, tut er zum Guten' (bBerakot 60b; weiterhin Urbach 481). Das Wirken der G. im Menschen verleiht u. verlangt gleichzeitig die Fähigkeit mitzuwirken u. zB. durch Studium der Torah den bösen Trieb (vgl. dazu Schechter 242/63) zu bekämpfen. ‚Der Heilige, gepriesen sei er, erschuf den Trieb zum Bösen, erschuf aber auch die Torah als 'Kraut' dagegen' (bBaba Batra 16a). Zwischen der rechten Tat des Menschen u. der göttlichen G. steht aber noch der Vorstellungskomplex vom Verdienst der Väter (z^ekût 'āvôt; vgl. Schechter 170/98; Moore aO. 1, 535/52; 3, 164), der einer neuen Kraft gleichend weiterwirkt u. den Handelnden selbst wie auch die Nachkommen u. spätere Geschlechter noch zu fördern vermag (vgl. Aber 423). Wer sich auf eine z^ekût berufen kann, dem erweist Gott G. Erst als Mose sein Flehen mit dem Hinweis auf die Verdienste der Väter verband, fand er Erhörung (bŠabbat 30a). Dank der Taten der Väter wendet sich den Nachkommen die göttliche G. zu, aber alles Gewicht liegt darauf, daß die Gebete der Väter eben Gebete gerechter Männer sind, auf die Gott deswegen achtet (vgl. Weber 299f). Die G.würdigkeit erwächst aus dem Verdienst der Väter u. führt hinsichtlich der Kinder also zu unverdienter G. Das macht die eigene Mitwirkung nicht überflüssig oder schließt sie gar aus, sondern unterstützt u. fördert das eigene Streben (vgl. Aber 426). Weitere Hilfe u. Unterstützung, jedoch im Hinblick auf das Verhältnis von middat had-dîn u. middat hāraḥ^amîm zum Menschen, bietet die Möglichkeit zur Umkehr (t^ešûvāh). In seiner G. behandelt Gott den Umkehrenden nicht nach der strengen Gerechtigkeit, sondern nach seiner Barmherzigkeit. Seine Hand ist ausgestreckt, um ihn aus der Hand der middat had-dîn in Empfang zu nehmen (bPesaḥim 119a). Er sieht den Umkehrenden als werdenden u. den Umgekehrten als gewordenen Gerechten (vgl. bRoš haššanah 17b: ‚Ich bin gnädig, bevor der Mensch sündigt, u. ich bin es, nachdem er gesündigt u. Umkehr gehalten hat'). Umkehr ist die Bedingung für G.; der Sünder, der jedoch Sünder bleibt, stößt auf Gottes Gerechtigkeit als Grenze (zur Frage von G. u. Willensfreiheit vgl. Hruby 59f). Der angeborene yeṣær hā-rā' legt keine unüberwindlichen Schwierigkeiten in den Weg, die nicht mit Hilfe des yeṣær haṭ-ṭôv zu bewältigen wären. Die Lage des Menschen ist also durchaus nicht verzweifelt, u. er ist nicht in Sünde gefangen. Er kann, solange die G.zeit dauert, sich jederzeit von der Sünde ab- u. Gott u. seiner Torah zuwenden u. sein Leben neu anfangen, ohne von früheren Sünden belastet zu sein.

2. Amoräische Überlieferung. Die grundsätzliche Doppelstruktur von G. u. Gerechtigkeit gilt für diese Periode genauso wie für die vorhergehende. Einfluß auf die beiden Eigenschaften Gottes schreibt man dem Gebet zu u. fragt zB., warum es mit der Getreidegabel verglichen werden könne. So wie die Gabel das Getreide auf der Tenne von einer Stelle zur anderen wendet, so wendet das Gebet der Frommen Gottes Absicht von der Eigenschaft der Strenge zur Eigenschaft des Erbarmens (bSukkah 14a). Generell wird festgestellt: Alle bedürfen der göttlichen G.; selbst Abraham, um dessentwillen sie auf der Welt wirksam ist, bedurfte ihrer, wie es heißt: ‚übe G. an meinem Herrn Abraham' (Gen. R. 60, 2 [640 Th./A.; Übers.: 281f Wünsche]). Die z^ekût 'āvôt wird als Gerechtigkeit der Väter gedacht (Sjöberg 51), u. nachdem der Streit über das Erlöschen des Verdienstes der Väter erledigt war (bŠabbat 55a), wird gesagt: Für immer hat das Verdienst der Väter Bestand (Lev. R. 36, 6 [2, 194 Mirkin; Übers.: 258 Wünsche]). Dennoch konnte ein anderer Amoräer in Hes. 18, 6 hineinlesen, daß der wahrhaft Fromme nicht vom Verdienst der Väter lebe (bSanhedrin 81a: Vertauschung von hārîm, ‚Berge', mit hôrîm, ‚Eltern'). Einig scheint man sich jedoch in der Haltung gegenüber den Mitmenschen gewesen zu sein. In bBerakot 12b wird erklärt, wem es möglich sei, für einen Mitmenschen Erbarmen zu erbitten, u. er tue es nicht, der heiße ein Sünder; u. in bBeṣah 32b: Wer

kein Erbarmen hat mit den Menschen, der ist gewiß kein Abkömmling Abrahams. Auch hier gilt wieder: der Beziehung zu Gott muß die zum Mitmenschen entsprechen.

e. Theologische Entwicklungslinie. Die Grundaussage Ex. 34, 6f über das Wesen Gottes gewährt Einblick in sein Handeln. In der liturgischen Dichtung von den Stammgebeten bis hin zum ersten namentlich bekannten Dichter (5. Jh. nC.) heißt es preisend: er schuf die Welt mit raḥamîm u. ṭûv (1. Berakah zum Šema' [4 Staerk]) u. berov ḥæsæd (Piyyûṭê Yôsê bæn Yôsê [172 Mirski]), in der rabbinischen Spekulation reflektierend: er schuf die Welt mit der Eigenschaft der Barmherzigkeit u. der Gerechtigkeit (Gen. R. 12, 15 [112f Th./A.]). Die G.akte der Erwählung (Ex. 19, 16) u. des Bundesschlusses (ebd. 24) bilden den Rahmen weiteren heilsgeschichtlichen Handelns, in den der Dekalog u. das Bundesbuch eingefügt sind. Die Gebote sind auf Erwählung u. Bund hingeordnet u. somit selbst G.geschenk, lebendige Torah zur Sicherung des Bundes (vgl. H. Groß 225). Die Gesetze als Teil der G.ordnung haben ihre Funktion in der göttlichen Heilsökonomie; sie sollen vor dem Herausfallen aus dieser Ordnung bewahren (vgl. Lohfink 155). Hören auf das Gesetz bedeutet demnach Bleiben in der vorgegebenen G., u. selbst im Sündigen eröffnet sich noch die G. der Umkehr: Torah als G. (s. R. J. Z. Werblowsky, Tora als G.: Kairos NF 15 [1973] 156/63; Hruby 50; Lohfink 151). Apokalyptische Ungeduld u. Unduldsamkeit lassen zeitweise die middat hā-raḥamîm zurücktreten u. sprechen dem Sünder unter eschatologischem Blickwinkel ein schlimmes Ende zu. Rabbinische Lehre betont das gegenseitige Verhältnis von Gerechtigkeit u. Barmherzigkeit, Recht u. G., sie weist auf die grundsätzliche Möglichkeit der Umkehr bis zum letzten Augenblick. Eine reiche Gebetsliteratur preist G., Güte u. Barmherzigkeit Gottes (s. die Indices bei Heinemann).

B. Christlich. I. Neues Testament. a. Begriffe. Der Begriff ‚G.' gehört zu den Schlüsselworten der christl. Glaubenslehre. Wörter dieser Wortgruppe finden sich dennoch nur in Lc. u. Joh., daneben in Act., in allen paulinischen, deuteropaulinischen u. vom paulinischen Denken beeinflußten Schriften wie Hebr., 1 u. 2 Petr.; außerdem in 1 u. 2 Joh., Jud., Apc. Χάρις wird im NT 156mal, davon im paulinischen Schrifttum 121mal gebraucht, χαρίζεσθαι 23mal, χαριτόω 2mal (Lc.; Eph.), χάρισμα 17mal u. zwar nur im paulinisch beeinflußten Schrifttum (Rom.; 1 u. 2 Cor.; 1 u. 2 Tim.; 1 Petr.). Das älteste Judenchristentum entwickelte noch keinen Zentralbegriff für das Christusgeschehen; erst Paulus war es, der für das Heilswirken Gottes durch Jesus Christus das Wort χάρις mit spezifischem Sinngehalt erfüllte. Dafür konnte er wohl bereits auf den durch das hellenist. Judentum u. Judenchristentum gebrauchten Begriff zurückgreifen (s. Lc. 1, 30; 2, 40. 52; Act. 7, 10. 46 u.ö.). – Zu beachten ist auch, daß das Wort χάρις schon früh einen festen Platz in liturgisch geprägten Formeln einnimmt, s. Rom. 16, 20. 24: ‚Die G. unseres Herrn Jesus Christus sei mit euch (allen)'; 1 Cor. 16, 23; 2 Cor. 13, 13; Gal. 6, 18; Eph. 6, 24; Phil. 4, 23; Col. 4, 6. 18; 1 Thess. 5, 28; 2 Thess. 3, 18; 1 Tim. 6, 21; 2 Tim. 4, 22; Tit. 3, 15; Phm. 25; Hebr. 13, 25; 1 Petr. 5, 12; vgl. 2 Petr. 3, 18; 2 Joh. 3; Jud. 4; Apc. 22, 21. – Wahrscheinlich im Anschluß an diese frühchristl. Segensformeln hat Paulus den mit χαίρειν abgeschlossenen Eingang griechischer Briefe zu einem Segenswunsch ausgestaltet: ihm folgen darin auch andere ntl. Schriften, s. Rom. 1, 7: ‚G. (sei) euch u. Friede (εἰρήνη) von Gott dem Vater u. dem Herrn Jesus Christus'; 1 Cor. 1, 3; 2 Cor. 1, 2; Gal. 1, 3 (verkürzt); Eph. 1, 2; Phil. 1, 2; Col. 1, 2; 1 Thess. 1, 1 (verkürzt); 2 Thess. 1, 2; 1 Tim. 1, 2 (erweitert mit ἔλεος); 2 Tim. 1, 2 (ebenso); Tit. 1, 4; Phm. 3; 1 Petr. 1, 2 (leicht verändert); 2 Petr. 1, 2 (erweitert); 2 Joh. 3 (mit ἔλεος; Nennung Christi fehlt); Apc. 1, 4 (abgeändert). – Paulus auch war es, der in seinen Briefen das eigentliche Briefkorpus mit εὐχαριστεῖν einleitete, dem Grundwort christl. Danksagung für vielfältig erfahrene G. u. Hilfe, vgl. Rom. 1, 8; 1 Cor. 1, 4; Phil. 1, 3; Eph. 1, 16; Col. 1, 3; 1 Thess. 1, 2; 2 Thess. 1, 3; Phm. 4. – Χαριτόω (Lc. 1, 28; Eph. 1, 6) wird auch im NT zunächst im Sinne von begnaden, segnen, G. erweisen (ganz allgemein) verwendet, dasselbe gilt für χαρίζομαι (vgl. Lc. 7, 21. 42), wobei zT. auch Menschen als Urheber eines Gunsterweises genannt werden (vgl. Act. 3, 14; 25, 11. 16; 2 Cor. 12, 13; Phm. 22). Erst Paulus gebraucht dieses Verb im streng gnadenhaften Sinn für das, was den Christen durch Gott geschenkt ist (Rom. 8, 32; 1 Cor. 2, 12; 2 Cor. 2, 7. 10; Gal. 3, 18; Eph. 4, 32; Col. 2, 13; 3, 13; Phil. 1, 29; 2, 9).

b. Paulus, der Theologe der Gnade. Nachweislich hat Paulus das Wort χάρις zur spezifischen Bezeichnung für den G.erweis Gottes

in Tod u. Auferstehung seines Sohnes u. für die durch Christus geschenkte Heilswirklichkeit gemacht. Damit hat er seine besondere ‚Heils- u. G.lehre‘ verbunden. Der Begriff χάρισμα ist eine von Paulus geprägte Neuschöpfung, die Wesentliches über Inhalt u. Wirkung der χάρις im einzelnen Christen u. in den christl. Gemeinden aussagt. Bezeichnend ist, daß χάρις nur in der Einzahl begegnet (ähnlich ἁμαρτία; Paulus wehrt damit wohl auch heidnische Mißverständnisse ab, s. χάριτες, dazu o. Sp. 322f); für vielfältige G.gaben gebraucht er χαρίσματα. Der Schlüsselbegriff ist bei Paulus χάρις, aus ihm leitet er alle anderen Begriffe ab, auch χάρισμα (anders Dörrie: o. Sp. 317).

1. Χάρις: Dank, Danksagung, Gnade. Paulus kann χάρις zwar auch im Sinn von Dank (vgl. Rom. 6, 17; 7, 25; 1 Cor. 15, 57; 2 Cor. 4, 15; 8, 16; 9, 15), Dankesgabe (1 Cor. 16, 3; 2 Cor. 8, 1. 4. 6. 19) gebrauchen. Voraussetzung dafür ist aber das unverdienbare Geschenk der Liebe Gottes, die er durch die Hingabe seines Sohnes in den Tod erwiesen hat (vgl. zB. 2 Cor. 8, 9: ‚Ihr kennt die χάρις unseres Herrn Jesus Christus, denn er, der reich war, wurde euretwegen arm, damit ihr ... reich wurdet‘; vgl. auch 2 Cor. 8, 19). Im Zentrum des paulinischen G.begriffs steht daher der Sinn: eine Gunst erweisen, ein Geschenk mitteilen, Freude durch freies Beschenken bereiten. Als begnadeter Verfolger Christi u. der Kirche (vgl. Rom. 1, 5; 15, 15; 1 Cor. 3, 10; 15, 10: ‚Durch die G. Gottes bin ich, was ich bin ...‘; s. auch Eph. 3, 2) vermag Paulus zu zeigen, daß das durch Christus vermittelte Heil ein reines Geschenk der Huld (G.) Gottes ist (vgl. dazu die ‚klassischen‘ Aussagen: Rom. 3, 24: ‚Alle ... ermangeln der Herrlichkeit Gottes. Ohne eigenes Zutun [δωρεάν] werden sie gerecht durch Gottes G. aufgrund der Erlösung in Jesus Christus‘; 5, 15f: ‚Anders als mit der Übertretung verhält es sich mit der G.; sind durch die Übertretung des einen die vielen dem Tod anheimgefallen, so ist erst recht die G. Gottes u. die Gabe, die durch die G.tat des einen Menschen Jesus Christus bewirkt ist, den vielen reichlich zuteil geworden ... Das Gericht führt wegen der Übertretung des einen zur Verurteilung, die G. aus vielen Übertretungen zur Gerechtsprechung‘; 5, 20: ‚Als die Sünde mächtig wurde, wurde die G. übermächtig‘; 6, 14: ‚Ihr steht unter der G.‘). Die G. Gottes befreit den Menschen demnach von der Sünde u. ihren Folgen, der Verurteilung im Endgericht u. dem Tod als Strafgeschehen (vgl. Rom. 5, 12/21; 6, 23; 7, 1/25). Sie macht ihn ‚gerecht‘ vor Gott, ‚rechtfertigt‘ ihn also als Sünder (justificatio impii, vgl. Rom. 3, 23f) aufgrund der Hingabe des Lebens Jesu am Kreuz (Rom. 3, 24/6). In dieser Opfertat war Gottes Erbarmen selbst am Werk (Rom. 5, 1/11; 8, 31/9). Darum kann Paulus sowohl von ‚der G. Gottes‘ (1 Cor. 3, 10; 2 Cor. 8, 1; bes. aber in den Segenseinleitungen u. -abschlüssen) als auch von der ‚unseres Herrn Jesus Christus‘ (vgl. Rom. 1, 7; 16, 20; 2 Cor. 13, 13; 2 Thess. 1, 12) sprechen. Gott vermittelt also durch Jesus Christus seine G. (vgl. 1 Cor. 1, 4: ‚die G. Gottes ... in Christus Jesus ...‘). – Auf seiten des Menschen entspricht Gottes G. der *Glaube als Haltung dankbarer, vertrauender Offenheit (vgl. Rom. 1, 5; 4, 16: ‚Es gilt aus Glauben, damit auch gilt aus G.‘). Die G. schenkt dem Glaubenden die Kraft, das Gute zu tun u. dem Willen Gottes gemäß zu leben. Das Gute ist eine Frucht der G. (vgl. Rom. 6, 13/23; 8, 28; 1 Cor. 1, 4; 3, 10/5; 15, 57; 6, 1; Gal. 5, 4. 6. 22f; Phil. 1, 7; 2, 12f; 2 Thess. 2, 16). Paulus weist mit Stolz darauf hin, daß er durch die G. u. die G. durch ihn Großes bewirkte (1 Cor. 15, 10). Gerade durch das Apostelamt wirkt Gottes G. in der Welt (Rom. 1, 5; 12, 3; 15, 15; 2 Cor. 1, 15; 4, 15). Diese G. vermag sich auch gegenüber der menschlichen Schwäche durchzusetzen (ebd. 12, 9: ‚Meine G. ... vollendet sich in der Schwachheit‘). Sie übertrifft die Macht der Sünde bei weitem (Rom. 5, 15f; auch 6, 1; 2 Cor. 4, 15; 9, 14) u. bewirkt den Sieg über die Sünde u. den Tod (Rom. 5, 20f). Der begnadete Mensch ist nicht mehr Sklave des Bösen, das sich in seiner gefallenen Natur, dem ‚Fleisch‘, auswirkt, sondern lebt in der Freiheit des Geistes Gottes (2 Cor. 12, 9f; vgl. Gal. 5, 1; Rom. 8, 12/7; Gal. 4, 3/6). Selbstgerechtigkeit u. -ruhm sind daher ausgeschlossen (1 Cor. 4, 7: ‚Was hast du, das du nicht empfangen hättest?‘; Rom. 3, 27). Der Christ muß aber darauf achten, die G. nicht vergeblich zu empfangen (2 Cor. 6, 1), nicht aus ihr ‚herauszufallen‘ (Gal. 5, 4). Allen Menschen ist nun die ‚Ökonomie der G.‘ geöffnet, die durch Christus in der Welt aufgerichtet wurde (vgl. Eph. 3, 1/6). Ziel dieser Heilsordnung ist es, alle Menschen zu retten u. Gottes Liebe zu offenbaren (s. das περισσεύειν, das Übermächtigwerden der G.: Rom. 3, 7; 5, 15; 2 Cor. 3, 9; 4, 15; 8, 7; 9, 8. 12; Eph. 1, 8; Col. 2, 7). – G. ist nach Paulus also Gottes sich erbarmende

Liebesmacht, die alle Menschen aufgrund der Hingabe Jesu retten will. Sie wird allen zuteil, die Gottes Angebot im Glauben annehmen u. sich durch die Taufe das Pneuma Gottes schenken lassen (Rom. 6, 1/11; Col. 2, 11/4; vgl. Eph. 2, 4/10).

2. Χάρισμα: Gnadengabe, Befähigung. Wichtig für die G.auffassung des Paulus ist die mit der Neuprägung χάρισμα verbundene Vorstellung. Der allgemeine G.stand des einzelnen Christen faltet sich durch das Wirken des göttlichen Pneumas in das Charisma, eine besondere Begabung, Fähigkeit, hinein aus (beachte Rom. 5, 15f; 6, 23, wo Charisma im Sinn von G. gebraucht wird). Die Gaben des Geistes, πνευματικά (1 Cor. 12, 1), die der Auferstandene seiner Kirche schenkt, werden näherhin umschrieben als χαρίσματα, διακονίαι, u. ἐνεργήματα, G.gaben, Dienste u. Kräfte (ebd. 12, 4f). – Nach Paulus hat ‚jeder Christ sein Charisma' (ebd. 7, 7; 1, 7), je abgestimmt auf Geschlecht, Alter, allgemeine Begabung u. Stellung in der Gemeinde (vgl. Rom. 11, 29). Wie die Zusammenstellung mit Dienst u. Energie zeigt (beachte die Beziehung von δύναμις u. χάρισμα; 1 Cor. 12, 10. 28f; dann 2, 4), handelt es sich um eine Kraft, die auf das Tun u. Verhalten im Ganzen der jeweiligen Gemeinde, aber auch der Kirche, hindrängt. Näherhin werden folgende Charismen genannt: Glaubenskraft (ebd. 12, 9; 13, 2), Lehre, Unterweisung (ebd. 14, 6. 26; Rom. 12, 7), Trost u. Mahnung (ebd. 12, 8), Hoffnung (1 Cor. 13, 13), Liebe (ebd. 13), Hilfeleistung (ebd. 12, 28; auch Rom. 12, 8), Zungenrede, *Glossolalie (1 Cor. 13, 1. 8; 14, 2/32), Deutung der Zungenrede (ebd. 12, 10; 14, 10/9. 26/8. 30), Prophetie (1 Thess. 5, 20; 1 Cor. 12, 10; 13, 2. 8; 14, 1/40; Rom. 12, 6), Offenbarung (1 Cor. 14, 6. 26), Erkenntnis (-rede; ebd. 12, 8; 13, 2. 8. 12; 14, 6), Weisheit (Weisheitsrede; ebd. 12, 8; 14, 6), Unterscheidung der Geister (ebd. 12, 10; auch 1 Thess. 5, 21; 1 Cor. 2, 14f; 12, 29). Diese Befähigungen lassen sich in zwei Gruppen zusammenfassen: 1) Grundhaltungen wie Glaube, Hoffnung, Caritas, Trost u. Mahnung; 2) Fähigkeiten zur Deutung u. Vertiefung des Glaubens u. zur Leitung u. Prägung der Gemeinden in Gottesdienst u. Leben. All diese Gaben stehen im Dienst der Gemeinde u. der Kirche, haben also einen ekklesialen Charakter (anders Dörrie: o. Sp. 317). Am Aufbauwert für den Leib Christi mißt Paulus daher deren Echtheit (s. 1 Cor. 14, 26). Vorbild für deren rechten Vollzug ist das Verhalten Christi: ‚Seid so gesinnt, wie es das Leben in Christus Jesus fordert' (Phil. 2, 1/11). – Weil Charisma u. Kirche wesenhaft zusammengehören, stehen die Aussagen über die Charismen in enger Verbindung mit Aussagen über die Kirche als Leib Christi (1 Cor. 12, 12/29; Rom. 12, 4/6). Die Charismen schaffen aus vielen Begnadeten die eine, lebendige Gemeinschaft der Glieder Christi. Darum verzichtet Paulus auf die Entfaltung eines rechtlich geordneten Kirchenmodells in seinen Gemeinden (beachte das Fehlen einheitlicher Amtstitel in seinen Briefen). Die neue Lebenskraft der G. soll sich selbst Ausdruck verschaffen in den Gemeinden nach dem Grundsatz: ‚Alles prüfet, das Gute behaltet' (1 Thess. 5, 21). Auf diese Weise waren schöpferisch neue Grunderfahrungen individueller u. sozialer Art möglich. ‚Ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, Juden u. Griechen, Sklaven u. Freie, Männer u. Frauen, seid nun alle 'einer' in Christus Jesus' (Gal. 3, 26/8; *Gleichheit). – Außerhalb der unmittelbar paulinischen Briefe des NT begegnet der Begriff Charisma nur noch dreimal: 1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6 als Bezeichnung für die durch Handauflegung übertragene ‚Amts-G.' eines Gemeindeleiters; 1 Petr. 4, 10 als Hinweis auf die ‚Begabung' eines jeden Getauften.

c. Das Weiterwirken der paulinischen Gnadenaussagen im NT. Die von Paulus beeinflußte Literatur des NT führt dessen G.aussagen in Verbindung mit dem vorgegebenen χάρις-Begriff weiter. Eph. deutet das Heilshandeln Gottes in der Geschichte bis zu Christus als ‚Ökonomie der G. Gottes' (3, 2), die in der Einigung von Juden u. Heiden in der Kirche gipfelt (3, 8; 1,7; 2, 7; 2, 11/22). Jedem Christen ist dabei seine besondere G. gegeben (χάρις, nicht χάρισμα; 4, 7), am Aufbau der Kirche mitzuwirken. Die neuen Ämter sind wie die Dienste der Kirche in diese Gabe eingeschlossen (vgl. 4, 11: Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten, Lehrer). Col. wendet den Begriff G. nicht auf die Kirche an, betont aber, daß durch das Evangelium an jeden der Ruf der G. ergeht (1, 6) u. daß die Christen wirklich ‚in der G.', d. h. im eschatologischen Heil stehen (3, 16). Nach 2 Thess. 1, 12 wurde den Christen die ‚gute Hoffnung in der G.' (2, 16) durch Jesus Christus mitgeteilt. Die Pastoralbriefe sprechen wie Eph. vom ‚gnädigen' Heilsplan Gottes (2 Tim. 1, 9) mit Christus als Vollendung (Tit. 2, 11; 3, 7) u. dem Apostel als Verkünder für die Heidenwelt (1 Tim. 1, 12.

14; 2 Tim. 1, 3) u. mit seinen Mitarbeitern, denen diese G. als Amts-χάρισμα durch die Handauflegung des Apostels mitgeteilt wurde (1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6). Der Begriff der G. wird hier im Kampf gegen Irrlehrer soteriologisch-kirchlich akzentuiert. – Hebr. sagt, daß Jesus aufgrund des G.willens Gottes als Sühneopfer für das Heil aller starb (2, 9). Durch die Kirche, näherhin durch Sakramente (6, 1f; 13, 10/4), Glaube u. Treue, kann der Christ immer neu zum ‚Thron der G.' (4, 16), zum Hohenpriester Jesus Christus hintreten (5, 10; 9, 11/28), um G. zu empfangen. Die Kirche ist hier als Heilsanstalt verstanden. Wer in ihr treu ausharrt, wird der G. nicht verlustig gehen (12, 15. 28). Wer Gottes G. lästert, wird verworfen (10, 29). Jeder Christ soll sich daher regelmäßig ‚durch G. stärken' (13,9). – 1 Petr. betont, daß durch Jesus Christus die Zeit überfließender G. eintrat (1, 2), auf die bereits die Propheten verwiesen (1, 10). Die Christen sind insofern ‚Verwalter der vielfältigen G. Gottes' (4, 10), dazu gehört auch das Dienst- u. Amtscharisma, das einzelnen Christen gegeben ist (4, 10; vgl. 5, 1/4). Im Leiden nach dem Vorbild Christi erweist sich die G. Gottes als echt (2, 19f). Die Christen stehen trotz Anfeindung ‚in der wahren G. Gottes' (5, 12) u. besitzen die Verheißung, ‚Miterben der G. des Lebens' zu werden (3, 7). Göttliches Leben u. G. sind also austauschbar. – 2 Petr. 3, 18 fordert dazu auf, ‚in der G. u. Gnosis zu wachsen'. Die rechte Glaubenserkenntnis u. die G. sind also im Wesen gleich; der G.begriff ist intellektualistisch geprägt.

d. Die Deutung des Christusgeschehens als Gnade nach Paulus. Ohne direkten Zusammenhang mit Paulus verwenden auch Lc. u. Joh. den Begriff G. für das Christusereignis.

1. Lukas. In der Vorgeschichte, wo judenchristl. Überlieferungsgut verwertet wird, heißt Maria ‚die Begnadete, die G. fand vor Gott' (1, 28. 30), ebenso fand der junge Jesus ‚G. bei Gott u. den Menschen' (2, 52; vgl. 1 Sam. 2, 26; auch Act. 7, 10). Das Evangelium nennt die Worte Jesu ‚die Worte der G.' (Lc. 4, 22). Erst in der Apostelgeschichte wird das Wirken Jesu als G.geschehen bezeichnet, so in der paulinisch klingenden Wendung Act. 15, 11: ‚Wir glauben, durch die G. des Herrn Jesus gerettet zu werden' (in Verbindung mit Glaube 15, 9). Die christl. Glaubensverkündigung wird als ‚frohe Botschaft von der G. Gottes' bezeichnet (20, 24), als ‚Wort der G. des Herrn' (20, 32). Das Wirken der Apostel u. christl. Missionare ist ein G.wirken (vgl. 14, 3; 18, 27); sie selbst u. die jungen Gemeinden sind der G. Gottes übergeben (vgl. 14, 3. 26; 15, 40). Die Gemeinden werden ermahnt, in der G. des Herrn zu verharren (13, 43). Auf der Kirche ruhte reiche G. (4, 33; 11, 23), ihre Führer sind ‚voll G. u. hl. Geist' (6, 8). – Neben dem Wortgebrauch ‚Huld, Anmut, Wohlgefallen' (2, 47) findet sich in Act. zweimal die juristische Wendung ‚eine G. erweisen' (24, 27; 25, 3). – Zentrale Bedeutung hat der G.-Begriff bei Lc. nicht, er wird im theologischen Sinn bereits formelhaft gebraucht.

2. Johannes. Hier findet sich der Begriff G. nur dreimal im Prolog u. ist wohl aus einer Vorlage (Christuslied ?) übernommen. Typisch ist dabei die Verbindung von ‚G. u. Wahrheit' (1, 14.16f). Die lebenspendende Wirklichkeit Gottes wird im fleischgewordenen Logos geschichtliche Gegenwart. Das zentrale joh. Wort für ‚G.' ist jedoch ζωή, ‚Leben'.

e. Die Voraussetzung: das Christusereignis. Die sachliche Voraussetzung für die G.aussagen des NT bildet das Christusgeschehen. Das wird zunächst in den Jesus-Titeln ausgesprochen: der Messias, der Menschensohn, ‚der Sohn', der Retter (σωτήρ), durch den Gott, der sich als Vater offenbart, allen Menschen das Heil endgültig anbietet (vgl. Lc. 15; Mt. 11, 25/30; Joh. 1, 1/18). Jesus heilte Kranke, erweckte Tote, vergab Sünden u. sprach Gottes Heil schweren Sündern zu (vgl. Mt. 11, 1/14). Die verheißene Heilszeit brach damit an (Mt. 11, 5; Lc. 4, 17f; 10, 21/4), das endgültige ‚G.jahr des Herrn', das bis zum Ende der Welt dauern wird (Lc. 4, 19f). Dieses ‚Heute' des Erbarmens Gottes (ebd. 4, 20; Hebr. 1, 1/4, 12) erreichte seine Fülle u. Universalität durch den Tod u. die Auferstehung Jesu, der dadurch zum Christos u. Kyrios, zum Heilbringer für alle Menschen wurde (vgl. Act. 2, 32/6; Phil. 2, 6/11). Dieses Heil wird vermittelt durch das Pneuma, den Geist Gottes bzw. Christi (vgl. Act. 2, 1/21). Es wird von der Kirche allen Menschen angeboten (ebd. 1, 8; Eph. 3, 1/21; 4, 7/16) durch Glaubensverkündigung u. Taufe (vgl. Rom. 10, 5/17; 1 Cor. 1, 18/25; Rom. 6, 1/10; Mt. 28, 18/20; Eph. 2, 4/10; Tit. 3, 4/7); es hat in der Vergebung der Sünden u. der Mitteilung des Geistes Gottes seine Mitte. Das NT beschreibt das Heilsgut als Rettung, Heil (σωτηρία), als Leben (ζωή), als *Freiheit (ἐλευθερία), als Versöhnung (καταλλαγή), als *Frieden (εἰρήνη), vor

allem aber, seit Paulus, als G. ‚Durch Christus haben wir aufgrund des Glaubens Frieden mit Gott u. haben Zugang zu der G. erhalten, in der wir stehen, u. rühmen uns der Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes' (Rom. 5, 1f). ‚Durch Mose kam das Gesetz, durch Jesus Christus die G. u. die Wahrheit' (Joh. 1, 17; vgl. Rom. 6, 14).

f. Sinnverwandte Begriffe u. Bezeichnungen. Neben den bereits genannten sind noch zu nennen: *Gerechtigkeit, Rechtfertigung (so vor allem Paulus), Berufung, Heiligung, Erbarmen (ἔλεος), Sohnschaft bzw. Kindschaft (Paulus, Joh.; vgl. *Gotteskindschaft), Erkenntnis (γνῶσις; Joh.; Col.; Eph.), Wahrheit (ἀλήθεια; Joh.) u. Herrlichkeit (δόξα).

II. Apostolische Väter u. 2. Jh. a. Apostolische Väter. Die Schriften der Apostolischen Väter, alle etwa aus der Zeit zwischen 95 u. 160 nC., geben Einblicke in das theologische Denken führender Leute der Kirche dieser Übergangszeit. Sie zeigen, ob u. wie die paulinischen u. ntl. Ansätze einer G.theologie weiterwirkten u. welche neuen Akzente dabei gesetzt wurden. Diese Schriften nehmen nicht explizit zu dieser Frage Stellung u. sind je auf eine besondere Situation hin verfaßt. In ihnen wird eine relativ breite heidenchristl. Glaubensüberlieferung greifbar, allerdings mit hellenist.-judenchristl. Einflüssen. Ihre Aussagen dürfen nicht einseitig an paulinischen Fragestellungen u. Aussagen gemessen werden. Die Apostolischen Väter haben einerseits die urchristl. Glaubensüberlieferung zu bewahren u. gegen Umdeutung zu verteidigen, andererseits Heidenchristen das Wesentliche des christl. Glaubens zu zeigen u. sie zu ermutigen, der Unsittlichkeit zu widerstehen. Wenn dabei das Grundlegende des christl. Glaubens oft formalistisch eingeschärft u. die sittlich-sakramentale Seite des christl. Lebens scharf herausgestellt wird, darf das nicht grundsätzlich als Rejudaisierung, Moralisierung u. als Abfall vom (ausschließlich paulinisch verstandenen) Christentum angesehen werden. Eine solche Sicht ist ungeschichtlich u. übersieht die positive Leistung dieser Theologen u. Seelsorger. – Roslan; Torrance; H. E. W. Turner, Rez. Torrance: JournTheolStud NS 1 (1950) 96/9; G. J. M. Bartelink, Lexicologisch-semantische studie over de taal van de Apostolische Vaders (Utrecht 1952) 55. 159; A. Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte 1 (1965) 39/158.

1. Polykarp. Von den beiden Briefen des Bischofs Polykarp v. Smyrna an die Philipper (s. J. A. Fischer, Die Apostolischen Väter [1956] 229/45) ist nur der zweite von Bedeutung (Polyc. ep. 1/12. 14). Zweimal begegnet der Begriff G., einmal ep. (2 Phil.) 1, 3, wo Eph. 2, 5. 8f zitiert wird: ‚durch G. seid ihr gerettet, nicht aufgrund von Werken, sondern nach dem Willen Gottes durch Jesus Christus', u. im allein lat. erhaltenen Schlußgruß Polyc. ep. 14 (2 Phil. 13), 1: ‚incolumes estote in domino Jesu Christe in gratia . . .'. Austauschbar sind damit die Begriffe ἔλεος u. εἰρήνη, wie der Eingangsgruß von 2 Phil. zeigt (ebd. 1, 1). Die Christen werden Heilige u. Auserwählte genannt (1, 1). Den Grund des Heils bildet das Leiden Jesu (1, 2). Zwar ermahnt der 2. Brief nachhaltig, um Bewährung in der Gerechtigkeit zu kämpfen, doch wird dabei vorausgesetzt, daß der Sühnetod Jesu Christi ‚die Hoffnung u. das Unterpfand der Gerechtigkeit' (ἀρραβὼν τῆς δικαιοσύνης) der Christen bildet, die ‚in ihm leben' (8, 1, vgl. 1, 1). Glaube, Hoffnung, Liebe, Sanftmut, Geduld, Gerechtigkeit sind Früchte des in Christus geschenkten Heils, das es bis zum Ende zu bewähren gilt (12, 2). Das von Jesusworten, von Aussagen paulinischer Schriften u. 1 Petr. durchwobene Schreiben gibt Zeugnis davon, daß die paulinische G.theologie die Voraussetzung für die Mahnungen des Polykarp bildet (gegen Torrance 96f).

2. 1. Klemensbrief. Paulinisches Erbe will auch 1 Clem. bewußt wahren. Sein Verfasser verfügte wohl über eine Sammlung der paulinischen Hauptbriefe, daneben benutzte er die Pastoralbriefe, Hebr., 1. u. 2 Petr., auch Texte aus der synoptischen Tradition. Er zitiert aber auch in außergewöhnlichem Umfang das AT. Eine große Rolle spielt die liturgische Tradition der röm. Gemeinde u. stoisches Gedankengut. Klemens will mit Hilfe der gemeinsamen Tradition die Spaltung der Gemeinde Korinths überwinden, die durch charismatisch bewegte Leute hervorgerufen worden war. Ihnen zeigt der Brief, daß die G. alle zur Einheit u. zum Frieden führen will u. daß in ihr auch die Möglichkeit zur Umkehr gegeben ist. – Im Mittelpunkt des Glaubens des Vf. steht zwar Gott, der Schöpfer u. Herr des Kosmos u. der Offenbarung, aber die christl. Überlieferung von Jesus Christus, dem endgültigen Offenbarer der Barmherzigkeit Gottes u. dem Erlöser der Menschen, ist in erstaunlicher Vollständigkeit vorhanden. Jesus Christus ist das σωτήριον für alle Menschen

(36, 1). Durch sein Blut schenkte er ‚der ganzen Welt die G. der Buße' (μετανοίας χάρις: 7, 4). Sie war zwar schon vorchristlich gegeben durch die ‚Diener der G. Gottes' (8, 1f); Jesus Christus hat sie aber universal geweitet u. endgültig bewirkt. Die Kirche als der Leib Christi (vgl. 46, 6f; 38, 1) ist der Bereich u. das Medium, in dem die G. Gottes gegenwärtig ist u. wirkt (vgl. 30, 1). ‚Haben wir nicht einen Gott u. einen Christus u. einen Geist (Pneuma) der G., der über uns ausgegossen ist?' (46, 6; vgl. 2, 2). Diese G. ist als Dienst- u. Amts-G. denen gegeben, die in der Kirche von Gott u. Christus her eine dauernde Aufgabe pastoral-sakramentaler Art empfingen, besonders die Episkopen u. Presbyter (vgl. 38, 1: χάρισμα, in Verbindung mit 30, 2f; 40, 5; 41, 1; 42, 4; 43, 1). Diese freie Gabe Gottes (δῶρον: 35, 1) gilt es in der Kirche zu bewähren durch Unterordnung, Demut, Dienst an der Einheit u. durch ein Leben aus der Weisheit des Glaubens (vgl. 35, 5f; 36, 1f; 58, 2). Denn nur den ‚Demütigen gibt Gott (auf die Dauer) G.' (30, 2). Sie erlangen ‚durch Gottes G. den Ort der Frommen' (50, 3). Die G. befähigt dazu, die christl. Tugenden zu bewähren bis zum Tod; das gilt auch für die Frauen (55, 3). G. wird hier also als Kraft zum Guten für die Bewährung als Christ u. als dauernde Befähigung zu einer kirchlichen Funktion verstanden. Als verwandte Begriffe begegnen ἔλεος (2, 4; 9, 1; 18, 1f; 22, 8; 28, 1; 50, 2), Friede (1, 1 neben G.; 2, 2; 20, 10; 60, 3f; 61, 1; 62, 2; 64, 1; 65, 1), δωρεά (23, 2; 32, 1; 35, 4), δῶρα (35, 1), πίστις (22, 1; 64, 1), ἀγάπη (21, 8; 49, 1: ‚in Christus'; 49, 5f), διάνοια (33, 4), γνῶσις (1, 2; 36, 2), ὁμόνοια (60, 4; 61, 1; 65, 1), Leben (35, 2; 48, 2) u. Heiligung (35, 2 in Verbindung mit Enthaltsamkeit). – Hier wird also mit Nachdruck auf das Handeln aus der G. abgehoben (‚Rechtfertigung durch Werke, nicht durch Worte'; 30, 3), sind auch die Elemente des Intellektuellen u. des Hierarchischen nicht zu übersehen (37, 5; 40, 5: Laie), wird Christus in die Reihe der Diener der G. eingeordnet; aber das reicht nicht aus, Klemens ein zureichendes Wissen um das Wesen des durch Jesu Tod geschenkten universalen u. endgültigen Heils abzusprechen (s. hierzu O. Knoch, Die Eschatologie im theologischen Aufriß des 1. Clemensbriefes = Theophaneia 17 [1964] 317/82).

3. Barnabasbrief. Paulinische Gedanken prägen auch den sog. Brief des Barnabas, der mit einseitiger Schärfe das Neue des Bundes aufgrund der Erlösung durch den Tod Jesu am Kreuz herausstellt. Das Schreiben dient dazu, den Christen ‚die vollkommene Glaubenseinsicht' (τελεία γνῶσις) zu schenken (1, 5; vgl. 21, 5f). Der Autor des Schreibens, ein christl. Lehrer (1, 8), will zeigen, was Jesus Christus als der wahre u. endgültige Offenbarer Gottes durch sein Evangelium als Wahrheit erschloß (14, 4/9; 15, 7; auch 2, 3: σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη, γνῶσις) u. was jedem Christen durch das Pneuma in der Taufe geschenkt wurde (9, 9; 10, 12; 11, 8). Die neue Glaubenseinsicht gehört zu den bereits geschenkten Heilsgaben Christi, näherhin σωτηρία (12, 3. 7) neben Sündenvergebung u. Heiligung (ἄφεσις καὶ ἁγνισμός; 5, 1; 7, 3; 11, 1; 16, 8), Erweckung zum Leben (7, 2), Heilung (ἴασις; 5, 2; 12, 7), Zerstörung des Todes (5, 6), Erlösung vom Dunkel der Sünde, des Verderbens u. der falschen Glaubensüberzeugung (der Juden; 14, 5; 16, 9), Einsetzung in das Erbe des Bundes des Herrn Jesus (14, 5), Rettung (12, 7). Die objektive Voraussetzung dazu bildet der Heilswille Gottes, der durch das Sühnopfer Jesu am Kreuz das Unheil überwunden u. den (wahren) Heilsbund aufgerichtet hat (5, 1f: ‚der Herr hat sein Fleisch hingegeben ..., damit wir vermittels der Aussprengung seines Blutes durch die Nachlassung der Sünden geheiligt werden', s. Jes. 53, 5/7; Ep. Barn. 11, 8; 12, 7; 14, 4/9). Durch die Taufe lebt Gott in den Christen wie in einem Tempel (16, 8; vgl. 6, 11; 9, 6). Der von Gott beabsichtigte erste Bund zerbrach bereits unter Mose am Sinai; erst den Christen wurde dieser Bund wirklich geschenkt (14, 1/5; 5, 7/12; 6, 9/11). Sie sind ‚eine neue Schöpfung' (δευτέρα πλάσις; 6, 11/3; 8, 3; 9, 1; 16, 8), der wahre Tempel der Gottesverehrung (6, 15), ihr Herz ist neugeschaffen (6, 14, s. Hes. 11, 19; 36, 26), sie sind eine neue Art (τύπος) von Mensch (Ep. Barn. 6, 11) als wahre Kinder Gottes (6, 11f). Darum können auch sie allein die Offenbarung des (Alten u. Neuen) Bundes richtig verstehen (14, 5). Den Christen sind die unvergänglichen Güter bereits jetzt mitgeteilt (19, 8). – Dieses grundlegend Neue des (wahren) Bundes Christi u. der damit verbundenen Glaubensgnosis bezeichnet das Schreiben an 4 Stellen als χάρις: 1, 2 (‚das Geschenk, δωρεά, der eingepflanzten G. habt ihr empfangen', vgl. 9, 8f); 5, 6 (‚die Propheten hatten von ihm [Christus] die G. empfangen u. weissagten auf ihn hin'); 9, 8 (‚das Kreuz versinnbildet die G.'); 14, 9 (‚der Geist des Herrn hat ... mich gesalbt, den

Armen die G. als frohe Botschaft zu verkünden'). Der Schlußsegen 21, 9 (,der Herr der Herrlichkeit u. jeglicher G. sei mit eurem Geist') spricht mehr traditionell von dieser G. Die ethisch-paränetischen Anweisungen, das empfangene Heil zu bewähren u. endgültig zu sichern (s. bes. die Zwei-Wege-Lehre: 19/21), entfalten im paulinischen Sinne den Indikativ des Heils als Imperativ (beachte den Begriff des καινὸς νόμος [2, 6] u. die Aufforderung: ,verherrliche den, der dich erlöst hat'; gegen Torrance 103/8).

4. Ignatius v. Ant. Auf eigenständige Weise hat Ignatius in seinen 7 Briefen die paulinischen u. joh. Gedanken von G. u. Heil weitergeführt. Er kämpft gegen gnostische Irrlehrer u. sorgt sich um die Einheit der Kirche. Alles Heil geht aus von Gott, dem Schöpfer, Vater u. Retter. Jesus Christus ist als der fleischgewordene Sohn Gottes bereits in seiner Inkarnation der Heilbringer für die Menschen (vgl. Smyrn. 1, 1; Rom. inscr.; 3, 3; 7, 3; Eph. 7, 2; 18, 2). Denn durch ihn tritt der begnadete Mensch in die Einheit (ἕνωσις) mit Gott ein (vgl. Magn. 1, 2; Trall. 11, 2; 12, 2 u.ö.). Jesus ist der Mund, der Logos Gottes (Eph. 15, 2; Rom. 8, 2f; Magn. 8, 2), der Fleisch wurde (Eph. 9, 1). Insofern ist er die G. Gottes in Person (vgl. Smyrn. 7, 1). Durch die Gemeinschaft mit Gott wird der begnadete Mensch Gott ähnlich, tritt er ein in die Heilsordnung (οἰκονομία) ,auf den neuen Menschen hin' (Eph. 20, 1). Die objektive Voraussetzung dafür bildet der Kreuzestod Jesu, der die Menschen befreite von Satan, der Macht des Bösen, Sünde u. Tod (Trall. 2, 1; 10, 2; Eph. 11, 1; 16, 2; 17, 2; 19, 2f; Smyrn. 2, 1; 6, 1; 7, 1; Rom. 6, 1), die subjektive die Taufe in Verbindung mit Glaube (ad Polyc. 6, 2; Eph. 18, 2), wodurch der Mensch in den Leib Christi, die Kirche, als Glied eingeordnet wird (Smyrn. 8, 2: ἡ καθολικὴ ἐκκλησία; vgl. Smyrn. 1, 2; Trall. 11, 2; Eph. 4, 2). Die Kirche wird dabei vom Haupt her erbaut, vom auferstandenen Christus (Trall. 11, 2). Sie ist das Fleisch Christi (Magn. 1, 2; Trall. inscr.; Rom. inscr.), in dem das Pneuma Christi heilschaffend wirkt (Eph. 20, 1f; ad Polyc. 8, 1; Magn. 14, 1; 15). So gewinnt der Christ Anteil an der Fülle, dem πλήρωμα Gottes (Eph. inscr.); Gott selbst ist ebenso wie Christus im Christen wie in einem Tempel gegenwärtig durch sein Pneuma (Eph. 15, 3; Phil. 7, 2). Besonders wird diese Teilhabe erfahren in der Eucharistie (Smyrn. 4, 2; Eph. 20, 1). Die neue Existenz wirkt sich aus in Glaube, Glaubenserkenntnis (*Gnosis I) u. Liebe (ebd. 9, 1; 14, 1f; Magn. 1, 1; Trall. 8, 1; 11, 2; Smyrn. 1, 1). Die Liebe erweist den Glauben als echt u. macht ihn zum Heilsglauben (Magn. 1, 1; Phil. 9, 2; Eph. 14, 1). Auf diese Weise kommt die G. zum Ziel. Die Liebe bildet die Voraussetzung für die Einheit der Kirche um die G.ämter des Bischofs, der Presbyter u. Diakone herum (vgl. Phil. 5, 1). Die um die Bischöfe geeinte Kirche ist der Ort u. das Medium der G. Insofern sind G. u. Liebe, G. u. Einheit miteinander innerlich verwandt. – Näherhin spricht Ignatius an zahlreichen Stellen von χάρις. Eph. 11, 1 ist sie in der Kirche anwesend u. verleiht wahres Leben; sie wirkt sich als Macht der Einheit, des Dienstes, der Liebe u. der Glaubenseinsicht aus (vgl. Eph. 20, 1; Magn. 2, 1; ad Polyc. 1, 2; Rom. inscr.; Magn. inscr.; Smyrn. inscr.; 6, 1f), bildet also eine den Getauften u. Glaubenden innewohnende G.macht (Magn. 2, 1; 3, 1; Smyrn. 13, 1f). Χάρισμα (vgl. Eph. 17, 2; Smyrn. inscr.; ad Polyc. 2, 2) bezieht sich auf die Auswirkungen der χάρις im existentiellen Bereich, auf Glaube u. Liebe (vgl. Eph. 14, 1f). Die G. macht den Menschen wirklich zum Jünger, Schüler, Nachahmer Christi (Rom. 2, 2; 3, 2f; 4, 1/3; 6, 1; 7, 2). Das Ziel der G. ist die volle Teilhabe an der Lebensmacht Gottes u. Christi u. die endgültige Vollendung in der Gemeinschaft (ad Polyc. 2, 2; 7, 2; 12, 1; Eph. inscr.; Rom. 1, 1f; 7, 2; 8, 3). Die G. kann durch Bittgebet verstärkt werden (Smyrn. 9, 2). – Ignatius hat demnach den paulinischen Begriff im joh.-hellenist. Sinne vertieft u. erweitert, zugleich aber (analog den Pastoralbriefen) verkirchlicht. Wenn er darüber hinaus die Bewährung der χάρις in Glaube, Liebe u. Eintracht betont, also die Mitwirkung mit der G. fordert, kann dies nicht als Verfälschung u. Umdeutung der urchristl. Auffassung gedeutet werden (zu Glaube u. Liebe vgl. Gal. 5, 6 u. Phil. 2, 12f; gegen Torrance 89: ,Χάρις in the mouth of Ignatius must be judged as having itself fallen from grace').

5. 2.Klemensbrief. Auf den um die Mitte des 2. Jh. in Korinth lebendigen Erlösungsglauben verweist 2 Clem., eine Gemeindepredigt, die wohl in Beziehung steht zu 1 Clem. Da die Ermahnung zu einer christl. Lebensführung im Mittelpunkt steht, tritt das soteriologische Element gegenüber dem paränetischen deutlich zurück. Auch sind gnostische Einflüsse feststellbar (vgl. 2 Clem. 11; 14f). Deutlich ist aber der Einfluß der synoptischen Tradi-

tion, ebenso paulinischer Schriften (Rom.; 1 u. 2 Cor.; Gal.; auch Eph.; 1 Petr.). Wenn auch die Begriffe χάρις (2 Clem. 13, 4) u. χαρίζεσθαι (1, 4) je nur einmal begegnen, die Sache ist deutlich ausgesprochen vor allem mit Hilfe der Wortgruppe σωτηρία (1, 1. 7; 17, 5; 19, 1), σώζεσθαι (1, 4. 7; 2, 5. 7; 3, 3; 4, 1f; 8, 2; 9, 2. 5; 13, 1; 14, 1f; 15, 1; 19, 1. 3), die sowohl das gegenwärtige Heil wie auch die darin gründende Heilsbemühung zum Ausdruck bringt. ‚Wir dürfen nicht gering denken über unser Heil (σωτηρία) ... Welch große Leiden hat Jesus Christus unseretwegen auf sich genommen. Was für ein Entgelt wollen wir ihm geben ..., das dem entspräche, das er uns gegeben hat? Wie viele Gaben schulden wir ihm? Denn das Licht hat er uns geschenkt (ἐχαρίσατο), wie ein Vater hat er uns seine Söhne genannt, vor dem drohenden Untergang hat er uns gerettet ...‘ (1, 1/5). ‚Licht‘ ist Umschreibung für die ‚zu Gott führende Erkenntnis‘ des Glaubens (vgl. 1, 6f; 3, 1). Als Motiv dieses rettenden Handelns Gottes wird sein ‚Erbarmen‘ genannt (1, 7). Jesus Christus wollte ‚das Untergehende retten u. hat viele gerettet, da er erschienen ist u. uns ... berufen hat‘ (2, 7). ‚Er (Christus) hat uns gegenüber soviel Erbarmen (ἔλεος) geübt ...; daher ist dies unser Lohn (μισθός) für ihn, wenn wir den bekennen, durch den wir gerettet worden sind‘ (3, 1/3). Hier wird die paulinische Dialektik von Indikativ u. Imperativ unverfälscht zum Ausdruck gebracht. ‚Wir wollen ihn nicht Herr nennen, denn das wird uns nicht retten, sondern ... ihn bekennen durch Taten‘ (4, 1. 3). Das Ziel dieses Handelns aus dem geschenkten Heil heraus ist ‚die Verheißung Christi, die Ruhe im künftigen Reich u. im ewigen Leben‘ (5, 5). ‚Wenn Christus, unser Herr u. Retter, der zuerst Geist war, Fleisch geworden ist ..., so werden auch wir in diesem Fleisch unsern Lohn bekommen. Darum wollen wir einander lieben, damit wir alle in das Reich Gottes kommen. Solange wir Zeit haben zur Heilung (ἰαθῆναι), wollen wir uns dem heilenden Gott anvertrauen‘ (τῷ θεραπεύοντι θεῷ; 9, 5/7). ‚Wir wollen daher zu jeder Zeit das Reich Gottes erwarten in Liebe u. Gerechtigkeit, da wir den Tag der Erscheinung Gottes nicht kennen‘ (12, 1). Sicher ist hier vor allem auf das Noch-Nicht des Reiches Gottes abgehoben (vgl. 16, 3; 17, 4/6; 18, 2; auch 5, 5; 8, 2), auch kann dieses Künftige mit griechischen Vorstellungen umschrieben werden (ἀνάπαυσις, ἀφθαρσία; 5, 5; 6, 6; 7, 3. 5 u.ö.); aber im Kern ist die christl. Erlösungsbotschaft treu festgehalten u. zur Geltung gebracht (gegen Torrance 132: ‚the least evangelic writing‘ aller Apostolischen Väter). Dies gilt auch angesichts der Beobachtung, daß mit Nachdruck auf Buße, Umkehr, Enthaltsamkeit, auf das Tun des Guten abgehoben u. das künftige Heil als Lohn dargestellt wird (vgl. 2 Clem. 5/7; 11). Diese Antinomie findet sich bereits bei Paulus. Das Heil muß im Bereich der Kirche erworben werden, welche als pneumatische Wirklichkeit das himmlische Urbild (typos) abbildet (antitypos) u. so ‚das Fleisch (σάρξ) Christi‘ darstellt (14, 1/5), das am Pneuma Christi Anteil schenkt (s. dazu Ignatius [o. Sp. 363]; aber auch Eph.).

6. *Meliton v. Sardes.* Das klassische Beispiel einer orthodoxen theologischen Predigt bietet Melitons Paschahomilie (SC 123; dt. Übers. J. Blank, Meliton v. Sardes. Vom Passa [1963]). Sie ist nachhaltig von paulinischen u. joh. Gedanken u. Wendungen geprägt u. bietet sowohl eine Kurzform des Apostolischen Credos (§ 104) als auch eine Erlösungslehre, die Col. u. Eph. nahesteht. Sie preist nicht nur Christus als den menschgewordenen Erlöser, der durch sein Leiden ‚als Lamm Gottes‘ die Sünde (im Sing.), den Tod u. die Verlorenheit überwand u. ewiges Leben, Erkenntnis, Heil, den Geist schenkte (vgl. § 66/71; 100/5), sondern die heilsgeschichtliche Dialektik Gesetz – Logos, Gesetz – Evangelium, alt – neu, Tod – Leben wird deutlich herausgestellt u. die neue Heilsordnung, die Christus durch seine Auferstehung bewirkte, als Erfüllung, als Zeit des Glaubens u. ‚der ewigen G.‘ (§ 3f; 39; 42f; 49; 58; 66f; 103) charakterisiert. ‚Das Gesetz wurde zum Wort, das Alte wurde neu, das Gebot wurde zur G.‘ (§ 7). ‚Auf alle Grenzen der bewohnten Erde wurde Gottes G. ausgegossen‘ (§ 45). In der Ich-bin-Aussage des auferstandenen Christus wird diese Soteriologie zusammengefaßt durch die Selbstvorstellung: ‚Ich bin euer Leben; ich bin euer Licht; ich bin eure Rettung!‘ (§ 103). Hier ist die ntl. G.- u. Heilsdialektik eigenständig zur Geltung gebracht.

7. *Hermas.* Nach Ausweis der Verwendung von χάρις, χαριτόω u. χαρίζεσθαι im Hirten des Hermas fehlt diesem Vf. ein reflektiertes Verständnis von G. Mand. 5, 1, 5 u. 10, 3, 1 wird χάρις unspezifisch gebraucht im Sinn von Wohlgeschmack, Annehmlichkeit; 12, 3, 3 im Sinn von Dank. Sim. 5, 2, 10 kann mit G. übersetzt werden, die Gott aufgrund von *Gebet

schenkt. Ebd. 9, 24, 3 verwendet χαριτόω im Sinn je aktueller Begnadung für den Segen Gottes, 9, 28, 6 χαρίζεσθαι in der Bedeutung von schenken (‚das Leben schenkt euch der Herr' als Lohn für Bekenntnisleiden). Das Schreiben ist nachhaltig vom jüd. u. heidn. Moralismus beeinflußt, eine klare Christologie u. Soteriologie fehlt, ebenso ein reflektiertes Offenbarungsverständnis. Dieser Autor ist wirklich unter dem Niveau ntl. Denkens geblieben. Meist vertritt er die Auffassung, göttliche Hilfe u. Zuwendung sei auf die Dauer jeweils bedingt durch die menschliche Bemühung, Gottes Gebote zu erfüllen. Die Grundauffassung vom christl. Leben ist deutlich moralistisch geprägt. Dennoch finden sich auch in diesem Schreiben eines ungebildeten ‚Laien' aus dem Sklavenstand die Grundelemente der christl. Heilslehre. Gott, der Schöpfer u. Herr der Welt (vis. 1, 3, 4), offenbarte sich durch Propheten (auch Hermas rechnet sich dazu) u. durch seinen Sohn, der sich als hl. Geist mit dem Fleisch verband (sim. 5). Von dessen Sühneleiden wird nicht ausdrücklich gesprochen, doch empfängt der Getaufte Vergebung der Sünden u. Kraft zum Guten (ebd. 9, 16) in der Gemeinschaft der Kirche (ebd. 9, 1, 1). Hermas ruft alle Christen dazu auf, umzukehren, Bußwerke (Beten, Fasten, Almosengeben) zu verrichten, damit das Heil, das Reich Gottes, bald voll verwirklicht werden kann. Aus der Verbindung der frühjüd. Lehre von den zwei Geistern im Menschen (böser u. guter Trieb) u. der christl. Auffassung vom Hl. Geist als Gabe an jeden Christen entwickelt Hermas die Lehre, in jedem Christen wohne der Hl. Geist (mand. 2). Ihm gilt es ganz zu gehorchen, dann werden als Gaben, als ‚Kräfte des Gottessohnes', die Tugenden des Glaubens, der Enthaltsamkeit, der Aufrichtigkeit, der Weisheit, Unschuld, Keuschheit, Liebe, Geduld, Ausdauer u. Freude geschenkt (vgl. vis. 3, 8; mand. 6/9; sim. 9, 11 u. 13/5). So kann der Christ alle Gebote Gottes erfüllen (mand. 12, 4f; sim. 5, 3) u. dadurch ‚in (Gemeinschaft mit) Gott leben' (ebd. 9, 29, 3 u.ö.), u. zwar ‚als Kind Gottes' (ebd. 9, 29, 3), u. dann ‚ins Reich Gottes eingehen' (ebd. 9, 12/6) bzw. ‚darin Wohnung bekommen' (ebd. 9, 29, 2). Als Ziel der Offenbarung an Hermas wird herausgestellt: ‚Geh, sage allen, sie sollen Buße tun u. sie werden in Gott leben; denn der Herr hat mich in seiner Erbarmung gesandt, allen Buße zu gewähren, auch wenn einige wegen ihrer Werke sie nicht verdienen. Aber in seiner Langmut will der Herr, daß alle das Heil erlangen, die durch seinen Sohn berufen worden sind' (ebd. 8, 11).

b. Markion. Er setzte sich mit radikaler Einseitigkeit für die Durchsetzung der paulinischen Rechtfertigungs- u. Erlösungslehre in der Kirche des 2. Jh., vor allem in Rom, ein, doch trug er dadurch maßgeblich zur Herausstellung einer entschieden synergistischen Gegenposition in der röm.-katholischen Großkirche bei. Seine Hauptschrift ‚Antithesen' ist zwar nicht erhalten, doch sind deren Grundgedanken aus den zahlreichen Schriften seiner Gegner deutlich erkennbar (vgl. vor allem Polyc. ep. 6, 3/7, 2; Iren. haer. 4, 27/32 [2, 238/55 H.]; Iustin. apol. 1, 26. 58; Hippol. ref. 7, 29/31; 10, 29; Tert. adv. Marc.). Die paulinischen Gegenpole Gesetz – Evangelium, Belohnung aufgrund von Werken – Rechtfertigung aufgrund von G., Alter Bund – Neuer Bund, Zorn Gottes – Liebe Gottes entwickelte er zu Gegensätzen (Antithesen) u. führte sie nicht nur auf verschiedene Gottesoffenbarungen, sondern auf die Offenbarung verschiedener Götter zurück. So stellte er dem nur gerechten, sich rächenden jüd. Nationalgott des AT, den er als untergeordneten Demiurgen der (bösen) Schöpfung, der Materie u. der Macht des Bösen verstand, den überlegenen, völlig guten Vater Jesu Christi, den Gott des Erbarmens, der Liebe u. der G. gegenüber. Nach diesem soteriologisch dualistischen Grundprinzip schuf er 1 εὐαγγέλιον (das ganz von AT-Zitaten u. -anspielungen gereinigte Lc.-Evangelium) u. 1 ἀποστολικόν aus 10 ebenso purgierten paulinischen Briefen (ohne Pastoralbriefe u. Hebr.) des allein legitimen Apostels Christi, des Paulus. Jesus ist die entscheidende Offenbarung des einen guten Gottes, der die diesem Evangelium Glaubenden aus der Macht des bösen Schöpfungsgottes befreit. Der Tod Jesu wird dabei nicht als Sühne, sondern als Befreiung verstanden. Die durch die G. des guten Vatergottes Geretteten müssen durch Glaube, Taufe u. (auch sexuelle) Askese die Weltüberwindung mitvollziehen u. die Macht der G. bewähren. Aus den Zusätzen u. Weglassungen der von Markion ‚gereinigten' Offenbarungsschriften läßt sich noch erkennen, daß der Begriff G. (χάρις) eine maßgebliche Rolle (s. die Rekonstruktionsversuche von A. Harnack, Das Evangelium vom fremden Gott² = TU 45 [1924], auch J. Knox, Marcion and the NT [Chicago 1942]) in Markions Theologie spielte. Im dualistischen Erlösungsschema

wird G. aber mehr als ontologisches Existenzprinzip zur Überwindung der Bindung an die böse Materie, denn als freie, rettende Zuwendung der Heilandsliebe Gottes verstanden. Zudem fördert die asketische Zuspitzung der Forderung des Apostels Paulus, sich im neuen Leben zu bewähren, die Auffassung, G. sei eine Kraft für die Schaffung einer Elite von Erlösten. Immerhin muß Markions Theologie als der konsequenteste Versuch bezeichnet werden, die Erlösungs- u. G.lehre des Paulus in der röm.-katholischen Kirche des 2. Jh. allein zur Geltung zu bringen.

c. Montanismus. Die G.auffassung des Montanus u. seiner Mitprophetinnen Maximilla u. Priszilla sowie seiner frühen Anhänger ist nicht bekannt (Hinweise auf die Lehre vor allem bei Eus. h.e. 5, 14/9; Epiphan. haer. 48). Unter dem Eindruck des unmittelbar bevorstehenden Weltendes forderten diese christl. Propheten, die sich auf das Prophetencharisma beriefen, dazu auf, das Als-Ob, den eschatologischen Charakter der christl. Existenz (vgl. 1 Cor. 7) unbedingt zu leben. Durch das Ausbleiben der Parusie u. das Fehlen prophetischer Nachfolger entwickelte sich daraus eine weltflüchtige, rigoristische Ethik. Dabei wurde das Schon des Heils aufgrund der G. weithin übersehen. Die heftige Kritik an der Kirche u. ihrer Lebenspraxis rief in ihr ebenfalls rigoristische Auffassungen hervor.

d. Apologeten. Die Schriften der Apologeten sind wenig ergiebig, da sie den christl. Glauben gegen Einwände Außenstehender zu verteidigen suchen u. sich in der Wahl der Themen wie auch der Sprache ihren Gegnern anpassen. Die besondere Herausstellung der christl. Lebensführung darf deshalb nicht einfach als moralistisches Mißverständnis der christl. Botschaft gedeutet werden (vgl. zB. Aristid. apol. 15, 1/16, 2 u. beachte dabei die Aussage über das Gebet u. den Lobpreis Gottes; 15, 11; 16, 5).

1. Justin. Am ausführlichsten spricht Justin, der Märtyrer, über den Glauben u. das Leben der Christen in seinen ‚Apologien‘ u. vor allem im ‚Dialog mit Trypho‘. Als christl. ‚Philosoph‘ lehrt er, jeder Mensch besitze eine Anlage für die Erkenntnis der Wahrheit, ein σπέρμα des göttlichen Logos, der in seiner Fülle in der Welt offenbar geworden ist durch den menschgewordenen Sohn Gottes, Jesus Christus (vgl. apol. 1, 10. 12. 33. 46). ‚Unsere Religion ist erhabener als jede menschliche Lehre, weil der unseretwegen erschienene Christus der ganze Logos ... ist‘ (ebd. 2, 10). Durch dessen Lehre u. Beispiel wird die Vernunft des Menschen, die ihrer Schöpfungsbestimmung nach zur Erkenntnis der Wahrheit u. auf das Tun des Guten hin angelegt ist (ebd. 1, 28), durch die Sünde u. das Wirken der Dämonen allerdings beeinträchtigt u. mißbraucht, gereinigt u. zu ihrer vollen Verwirklichung gebracht (ebd. 1, 46; 2, 8. 13). Die Christen erkennen die Wahrheit u. leben auch danach. Neben dieser intellektualistischen u. ethischen Ausdeutung des christl. Glaubens stehen soteriologische Aussagen: Durch Christi Wort, das Gottes Kraft ist (ebd. 1, 14), u. durch seinen Sühnetod (1, 50f) hat Christus die Macht des Bösen u. der Dämonen (1, 57) gebrochen u. eine Verwandlung der Christen bewirkt. Durch die Taufe (‚Erleuchtung‘) werden die Sünden nachgelassen (61); der Getaufte (‚Erleuchtete‘) wird fähig, dem Willen Gottes entsprechend zu leben (65). Denn die Taufe bewirkt ‚eine Art von Wiedergeburt‘, die den Getauften zu ‚einem Kind der Freiheit u. der Einsicht‘ (61) macht. Durch diese ‚Neuschaffung‘ durch Christus wird der Christ ‚Gott geweiht‘ (ebd.). Die eucharistischen Gaben, ‚Fleisch u. Blut des fleischgewordenen Jesus (Logos)‘ bewirken bei ihrem Genuß ‚eine Umwandlung‘ der Natur des gläubig Empfangenden (65), schenken Leben u. ewige Seligkeit (ebd.). Von der Eucharistiefeier wird gesagt, daß nach der Bereitung der Gaben von Brot u. Wein ‚dem Allvater durch den Namen des Sohnes u. des Hl. Geistes ... eine lange Danksagung dafür emporgesandt‘ wird, ‚daß wir dieser Gaben von ihm gewürdigt worden sind‘ (ebd.). – Dies alles wird ausführlicher entfaltet, vor allem mit Hilfe der Hl. Schrift, bes. des AT, im ‚Dialog mit Trypho‘. In ihm kommt die Innenseite des christl. Glaubens deutlicher zu Wort. Neben der breiten Darlegung des Christusglaubens (vgl. dial. 24, 1/3; 34, 2; 39, 2; 65, 7; 68, 2; 76, 1/7; 85, 2; 86, 3; 87, 1f; 94, 5; 127, 4; 128, 1f) u. den Aussagen, daß die Menschen durch das Kreuz, den Opfertod Christi, von den Dämonen u. den Sünden erlöst sind u. daß ihnen ewiges Leben, Unsterblichkeit, ein ewiges Erbe geschenkt wurde (vgl. 43, 1; 44, 1. 3; 46, 2; 64, 3; 85, 2; 91, 1. 3; 92, 5; 93, 3; 94, 5; 95, 1/3; 100, 5; 103, 3; 106, 1; 111, 3f; 113; 116, 3; 117, 2f; 139, 4), weshalb Justin mehrfach Jesus als Priester, Hohenpriester u. Erlöser herausstellt (vgl. 94, 5; 96, 1f; 110, 4; 115, 4; 116, 1; 118, 2), sind hier die Hinweise auf den neuen, den ewigen Bund, die

Kirche als wahres Volk Gottes wichtig (vgl. 11, 1/5; 24, 1/3; 26, 1; 43, 1; 103, 3; 118, 3; 119, 3; 122, 6; 135, 3). Zugänglich wird das neue Heil durch die Glaubenserkenntnis, vor allem die rechte (christl.) Schriftgnosis (100, 2; 110, 2. 6; 112, 1: ‚durch den Geist Gottes dringt der Christ in den Kern der Worte Gottes ein‘ u. [gewinnt] den nötigen, heilsgeschichtlich ‚weiten Blick‘; 119, 1; 127, 4; 142, 2f: Christus ist der ‚wahre Lehrer‘ des Heils), welche die Apostel verbreitet haben (110, 2), sowie durch die Taufe (39, 2f: erleuchtet; 111, 3; 114, 4: zweite Beschneidung; 116, 3; 138, 2f: ‚wiedergeboren durch Wasser, Glaube u. Holz‘) u. die Eucharistie (40; 41; 117). Zwar unterscheidet Justin nicht zwischen G. u. Gesetz (das christlich verstandene Gesetz u. das neue Gesetz Christi sind im Wesen eins [vgl. 11, 1/5; 24, 1/3; 43, 1; 110, 2: ‚wir Christen haben vom Gesetz u. dem Wort, das aus Jerusalem durch die Apostel ausging, die Gottesverehrung gelernt‘; 123, 3; 142, 3]), aber er weiß um die neue Wirklichkeit der G., wenn er sie auch nur in vorgeprägten Wendungen ausspricht (32, 5: G. Christi; 64, 2: durch die G. des Herrn der Heerscharen wird [man] gerettet; 78, 10f: die Christen, nicht die Juden, sind der G. Gottes teilhaft geworden; 136, 3: die Christen erhielten von Christus ‚die G., das zu sein, was sie sind: fromm, gerecht, menschenfreundlich‘). Diese G. hat ihren Grund in der christl. Schriftgnosis (92, 1: ‚die G. erhalten, die Schrift zu verstehen‘; 100, 2: ‚Offenbart hat Christus alles, was wir aus der Schrift durch seine G. wissen‘; auch 32, 6). Justin gebraucht auch den Begriff χάρισμα (82, 1; 88, 1) u. versteht ihn als prophetische Befähigung von Juden u. Christen. Daneben spricht er von den Gaben u. Geschenken, die den Christen durch Gott mitgeteilt sind (39, 2: Gaben des Geistes Gottes; 39, 3; 87, 6; 117, 3), vom Geist u. der Kraft, die Gott gab (87, 6; 91, 1; 112, 1; 116, 1; 128, 2; 139, 4), u. bezeichnet die Christen als ‚wahre Söhne Gottes‘ (123, 9), als ‚Anfang eines zweiten Geschlechts‘ (138, 2; vgl. auch 118, 3). Den Juden wünscht Justin, ‚Gott möge (ihnen) G. u. Erlösung schenken‘ (133, 1). Der intellektualistische u. ethische Grundzug der Justinschen Theologie ist nicht zu übersehen (110, 2: εὐσέβεια wird ‚gelernt‘); die Existenz des freien Willens nach dem Fall wird ausdrücklich herausgestellt (88, 5; 102, 4), auch ist deutlich, daß das Heil mehr als zukünftig denn als gegenwärtig gesehen wird (vgl. 44, 1; 93, 3; 102, 6; 111, 2; 113; 123, 9: ‚wir sind Söhne Gottes, wenn wir Christi Gebote beachten‘; 142, 3). Justin vertritt daneben eine traditionell geprägte G.auffassung. Aber er kommt nicht von Paulus her, sondern von Mt. (bes. Bergpredigt), außerdem spricht er zu Juden. Wird dies gesehen, kann seine Bedeutung als Zeuge der durch die röm. Großkirche vertretenen G.lehre um die Mitte des 2. Jh. richtig gewürdigt werden.

2. Übrige Apologeten. In den übrigen Apologien des 2. Jh., des Athenagoras Bittgesuch für die Christen u. Abhandlung über die Auferstehung der Toten, des Theophilus v. Antiochien drei Bücher an Autolykus, der Spottschrift des Hermias über die heidn. religiösen Auffassungen u. des Tatian Rede an die Hellenen, finden sich keine Aussagen über G. u. Heil. – Eine Ausnahme bildet der Brief an Diognet, der ausführlich paulinische Briefe benützt (darunter Rom.; 1 u. 2 Cor.; Gal.; Phil.; auch 1 Petr.) u. deutlich von paulinischem Gedankengut beeinflußt ist. So sind die Christen ‚im Fleisch, leben aber nicht nach dem Fleisch; ihre Heimat ist im Himmel‘ (Ep. ad Diogn. 5, 8f; vgl. Phil. 3, 18/30); ‚sie sind arm u. machen viele reich‘ (Ep. ad Diogn. 5, 13; vgl. 2 Cor. 6, 10). ‚Der allmächtige ... Gott hat ... sein hl. Wort (λόγος) ... in ihren Herzen eingegründet‘ (Ep. ad Diogn. 7, 2); er schickte den geliebten Sohn zur Erlösung (7, 4); ‚durch ihn machte er alles offenbar (ἀπεκάλυψε) ..., was von Anfang vorbereitet war, gab Anteil an seinen Wohltaten (εὐεργεσίαι) u. ließ sehen u. erkennen‘ (8, 11). Erst durch den Glauben (8, 6) u. die Kraft Gottes ist der ungerechte Mensch fähig, Gottes Gerechtigkeit u. Leben zu empfangen (9, 1), die Gottes Erbarmen u. Liebe schenkt (9, 2; 10, 1), um so in das Reich Gottes einzugehen. Der objektive Grund dafür ist ‚die Hingabe des eigenen Sohnes als Lösepreis für unsere Sünden‘ (9, 2; vgl. Rom. 8, 32; Tit. 3, 4f; 1 Petr. 3, 18). Durch ‚die Gerechtigkeit eines einzigen werden (so) viele Sünder gerechtfertigt‘ (Ep. ad Diogn. 9, 3). Der Sohn offenbarte die Geheimnisse des Vaters, ‚bereichert die Kirche, vermehrt die G. in den Heiligen ... u. teilt sich den Suchenden mit‘ (11, 5). Daraus erwächst ein neues Leben in der Nachahmung der Güte Gottes (10, 6), wird der Glaube gefestigt, die Propheten-G. mitgeteilt, die apostolische Überlieferung bewahrt u. ‚jubelt die G. der Kirche‘ (11, 6). So wird das ‚Paradies in den Herzen‘ der Gläubigen neubegründet, wird ‚Erkenntnis (des Glaubens) u. Leben‘

mitgeteilt, das Heil verwirklicht (12, 1/9). Es ist erstaunlich, wie treu in dieser Apologie die paulinische u. joh. G.theologie zur Geltung gebracht wird.

e. Frühe Kirchenordnungen u. Taufsymbole. 1. Zwölfapostellehre. Die Didache, die älteste christl. Kirchenordnung (Palästina/Syrien) vom Anfang des 2. Jh., verwendet viel jüd. u. judenchristl. Material, schöpft daneben aus der synoptischen Tradition u. enthält Anweisungen für christl. Gemeinden (Zeitfragen, Liturgie, christl. Leben). Eine Theologie fehlt. Es finden sich nur vereinzelt Hinweise auf die Soteriologie: Gott, der Vater, der sich endgültig durch Jesus, seinen Knecht u. Sohn (15, 4) geoffenbart hat (1, 5; 8, 2; 9, 2; 10, 1), läßt in den Getauften ‚seinen hl. Namen wohnen' (10, 1f). Diese Gegenwart Gottes schenkt ‚Erkenntnis (γνῶσις), Glaube u. Unsterblichkeit' (10, 2; vgl. 9, 2). Sie wird sakramental vertieft durch den Empfang der Eucharistie (9, 1/3), durch Gebet, Almosen u. Fasten (8, 1/3; 15, 4; 4, 5/14) u. durch das Halten der Gebote (1, 2/4, 12). Zwar vermittelt die Glaubenserkenntnis bereits gegenwärtig Gottesgemeinschaft, Leben u. Unsterblichkeit (10, 2f: ‚geistige Speise, geistiger Trank, ewiges Leben'), aber der Schwerpunkt des Heils liegt in der Zukunft, vgl. 10, 5f: ‚Gedenke ... deiner Kirche, auf daß du sie erlösest von allem Übel u. sie vollkommen machest in deiner Liebe, u. ... führe die Geheiligte (τὴν ἁγιασθεῖσαν) in dein Reich, das du ihr bereitet hast ... Es komme die G. (χάρις) u. es vergehe diese Welt'. Diese Anrufung ist der 3. Bitte des Vaterunsers nachgestaltet (vgl. 8, 2). Hier wird noch das judenchristl. Denken greifbar, bei dem die Gegenwärtigkeit der G. (u. des Reiches Gottes) deutlich zurücktritt hinter deren Zukünftigkeit. Diese Auffassung wird unterstützt durch den moralischen Grundzug dieses Christentums. – Die hellenist. Betonung der Glaubensgnosis in Verbindung mit Unsterblichkeit (10, 2; 9, 1/3) weist auf die Unausgeglichenheit von judenchristl.-biblischem u. hellenist.-eschatologischem Denken hin. An der 2. Stelle, an der χάρις begegnet (1, 3), wird G. im Sinn von göttlichem Lohn für gute Taten gebraucht. Der paulinische G.gedanke spielt in dieser Kirchenordnung keine Rolle, was zu einer Akzentverschiebung der Erlösungslehre führte.

2. Didaskalia. Die ‚Katholische Didaskalia der zwölf Apostel des Erlösers', wohl Anfang des 3. Jh. in Syrien entstanden (hier zitiert nach der altlat. Übers., hrsg. v. E. Tidner: TU 75 [1963]), setzt die Kenntnis nahezu aller kanonischen Schriften des AT u. NT voraus, ebenso eine bereits entfaltete Glaubenslehre. Bezüglich der Soteriologie läßt sich erschließen, daß Gott durch den Tod seines Sohnes, des Logos, die Menschheit von der Sünde, der Macht Satans u. des Todes erlöste u. durch die hierarchisch gegliederte Kirche, den Leib Christi, näherhin durch die Taufe, die Buße u. die Eucharistie die Heilsgaben der Sündenvergebung, des göttlichen Lebens, der Kraft zu Gutem, kurz den Hl. Geist, mitteilt. Dabei sind alle Sünden, außer der gegen den Hl. Geist, d.h. der Verspottung des Glaubens u. der Verführung zum Glaubensabfall, auch nach der Taufe kirchlich vergebbar (vgl. 1, 1/10; 12; 16, 32; 31, 20/30; 42, 30/5; 46, 21/7. 34; 57, 1/5; 58; 59, 15/20). Die Kirche ist die durch Bischöfe, Presbyter u. Diakone repräsentierte Trägerin des Geistes Gottes u. damit der Heilsgaben Christi, die von Ewigkeit gewollte Heilsanstalt, deren Glieder die Auserwählten Gottes sind. ‚Dei plantatio vineae, catolica ecclesia eius, et electi sunt, qui crediderunt in eam, quae sine errore est vera religio, qui aeternum regnum fructuantur et per fidem regni eius virtutem acceperunt et participationem sancti eius spiritus, armati per ipsum et succincti timorem eius, asparsionis participes honorificandi et innocentis sanguinis Christi, qui fiduciam acceperunt omnipotentem deum patrem vocare, coheredes et conparticipes dilecti pueri eius' (1, 1/10). ‚Vos estis catholica sacrosancta ecclesia, regale sacerdotium, multitudo sancta, plebs adoptata ..., sponsa exornata' (25, 1/3; vgl. 1 Petr. 2, 9). Das Heil ist in der Kirche also bereits gegenwärtig. Christus ist der Erlöser, der die Glaubenden u. Getauften (Didasc. apost. 61; 64) wirklich rettet (salvator ist die Grundbezeichnung für Christus, vgl. auch das zentrale Wort der Heilsmitteilung salvare: 1; 42, 1; 54; 56 u.ö.). Aufgrund des Erbarmens Gottes sind die Glaubenden bereits jetzt beatificati (52). Der Verfasser kennt auch die paulinischen Schriften (so Rom.; Gal.; 1 Cor.; Phil.; 1 Thess.) u. weiß um die Dialektik von Altem u. Neuem Bund. Er bringt sie jedoch auf der Grundlage der Antithesen der Bergpredigt nach Mt. 5 im Sinne einer Reduktion der jüd. Gesetzesvorschriften (der secundatio legis) auf das ursprüngliche Gesetz Gottes (die simplex lex) zur Geltung, wobei er entsprechend Mt. 11, 28/30 davon ausgeht, daß Gottes Offenbarung in Christus die Menschen von

Lasten befreien soll. Christus ‚dedit legem simplicem, mundam, salubrem, sanctam . . . (i.e.) decalogus et iudicia‘ (Didasc. apost. 48, 14/6 u. 49, 3), insofern erfüllte er das Gesetz (vgl. Mt. 5, 17f); er hob aber ‚Menschensatzungen‘ wie Beschneidung, Opfer, Speise- u. Reinheitsvorschriften auf u. stellte so das wahre Gesetz wieder her, ‚nam . . . in evangelio confirmat legem‘ (Didasc. apost. 51, 15), u. gewährte so solutio, remissio, repausatio u. refrigerium von den Fesseln der secundatio legis (vgl. 52; 55; 56; 62; auch 3; 4). Die Taufe wird im Anschluß an das Credo (64) gespendet. Sie befreit von Sünde u. vermittelt auf Dauer den Hl. Geist, der die Gläubigen leitet, bewahrt u. zur Erfüllung des Willens Gottes befähigt u. anleitet (57, 1/59, 29); hier ist also die ntl. Dialektik von Sein u. Sollen durchaus bewahrt. Durch den Geist Gottes allein ist es auch möglich, die gratiarum actio in der Liturgie angemessen zu vollziehen (57, 25; vgl. die Wendung gratias agere ebd. 29). Auffällig ist aber, daß der Begriff gratia im spezifisch christlichen, vor allem paulinischen Sinn kaum gebraucht wird (vgl. dazu die gratia-Stellen 27, 24: Zitat; 64, 1: ‚zum Gefallen der Menschen‘; lediglich 28, 30f ist im eigentlichen Sinn gebraucht: donatio gratiae). Die gegenwärtigen Heilsgaben sind die Erfüllung der verheißenen Heilsgüter, der christl. Glaube die gereinigte u. erfüllte Offenbarung des Alten Bundes. Durch Glaube u. Taufe wird der Mensch frei vom eigenen bösen ‚Geist‘ (58) u. so fähig zum Guten. Die Auferstehung u. die künftigen ‚Gaben‘ (42, 25f) wachsen gleichsam gesetzmäßig aus Taufe u. ‚kirchlicher (Lebens-)Form‘ (55) hervor. Lex simplex, regula ecclesiastica u. evangelica forma entsprechen einander völlig (vgl. ebd.). Dennoch kann man wegen der entfalteten Theologie des Hl. Geistes nicht von echter Gesetzlichkeit sprechen. In diesem Dokument, in dem sich der Glaube, die Verfassung u. die Liturgie der röm.-katholischen Kirche bereits deutlich entfaltet zeigen, hat sich die judenchristl. Heilsauffassung (s. 51, 25: nos, qui ex Hebraeis discipuli eius fuimus) auf der Grundlage der matthäischen Bergpredigttheologie mit frühjüdisch-römischem Ordnungsdenken zu einer eigenständigen, völlig unpaulinischen, jedoch keineswegs unchristl. Synthese verbunden.

3. Taufsymbole. In den Taufbekenntnissen der ersten zwei Jh., den Vorformen des sog. Symbolum apostolorum, werden aufgrund der ursprünglichen Frage- u. Antwortform nur die ‚reinen‘ Heilsfakten geboten, die im soteriologischen ‚für‘ (ὑπέρ, pro, propter) des Christusgeschehens ihre Mitte haben u. später im Anschluß an den Missionsauftrag Mt. 28, 19 trinitarisch gegliedert werden; der Begriff χάρις, gratia, findet sich darin jedoch nicht. Der Ausgang von Gott aber macht den reinen Geschenkcharakter des Heilsgeschehens deutlich; auch fehlt ein expliziter Hinweis auf die Mitwirkung des Menschen mit der Heils-G. – Zu den Vorformen im NT s. Act. 8, 16. 37; Rom. 4, 29; 8, 34; 10, 9; 1 Cor. 8, 6; 2 Cor. 13, 13f; 15, 3f; 1 Tim. 3, 16; 6, 12/4; Hebr. 3, 1; 4, 14; 10, 23; Eph. 5, 19; Col. 3, 16; Hebr. 13, 15; 1 Petr. 1, 18/21; 2, 21/5; 3, 18/22. An späteren Hinweisen finden sich Ignat. Eph. 18, 2; Trall. 9; Smyrn. 1, 1f; Polyc. ep. 1,3; Iustin. apol. 1, 6, 2; 1, 13; 1, 61, 3. 10; 1, 65, 3; 1, 67, 2; Didasc. apost. 64; Hippol. trad. apost. 21 (SC 11 bis, 88/90). – J. N. D. Kelly, Early christian creeds² (London 1960) bzw. Altchristl. Glaubensbekenntnisse (1972) 9/132; K. H. Schelkle, Die Petrusbriefe. Der Judasbrief (1961) 110/2.

f. Nichtgnostische Apokryphen. 1. Evangelien. Von den nichtgnostischen apokryphen Evangelien des 2. Jh. sind weithin nur Bruchstücke erhalten, die unergiebig sind. Lediglich das sog. Protevangelium des Jakobus (150 nC.) verwendet den Begriff χάρις im theologischen Sinn u. zwar je dort, wo es Lc. zitiert (11, 1 [Subs. Hag. 33, 112 de Strycker] = Lc. 1, 28. 42; Protoev. Jac. 11, 2 [114] = Lc. 1, 30f), u. im liturgisch geprägten Schlußgruß (25, 2 [190]: ‚G. mit allen, die den Herrn fürchten‘).

2. Epistula Apostolorum. (H. Duensing: Hennecke/Schneem. 1³, 127/55). Sie gehört ihrer Zielsetzung nach, der Abwehr der gnostischen Häresie, eigentlich zu den Taufsymbolen u. Glaubensverteidigungen. Die Erlösungslehre wird im Anschluß an das NT, auch die paulinischen Schriften, überzeugend vertreten. Christus, das fleischgewordene Wort, ist um des Erbarmens Gottes willen gekommen, gestorben u. auferstanden, um die Menschen, die glauben u. sich taufen lassen, zu ‚Mitgenossen der G. des Herrn u. . . . der Herrlichkeit‘ bzw. ‚des ewigen Lebens‘ in ‚der Auferstehung von Seele u. Leib‘ zu machen (Ep. apost. 6; vgl. 2; 5; 12; 13; 19; 21; 24; 29; 30; 32; 38; 51). Mehrfach wird auch in der Weise von Bekenntnissen ausgesprochen, daß ‚der Herr sich (an den Glaubenden) in allem als gnädig erwiesen (u. diese) gerettet hat‘ (20; 25; 40). Das Heil ist gegenwärtig durch Sündenvergebung, Er-

kenntnis Gottes u. die Mitteilung von Geist u. Kraft des Auferstandenen an die Christen (5; 13; 15; 18; 19; 21; 25; 27; 38; 39; 40; 42), so daß diese ‚in Christus sind, wie er selbst beständig in seinem Vater ist' (19). Die 5 klugen Jungfrauen aus dem Gleichnis von den 10 Jungfrauen werden analog den Früchten des Geistes Gottes nach Paulus (vgl. Gal. 5, 22f; 1 Cor. 13) gedeutet auf ‚Glaube, Liebe, Freude, Friede, Hoffnung' (Ep. apost. 43). Dennoch wird gegenüber den Gnostikern noch auf das Gericht nach den Werken hingewiesen (39), weil ‚jeder Mensch ermächtigt ist, sowohl zu leben (d.h. ‚zu glauben an das Licht') oder zu sterben' (39). Diese Taten des Getauften werden bezeichnet ‚als Werk des Lichtes' (ebd.). Insofern ist der Imperativ Folge des Indikativs. Diese apokryphe Schrift hat also den ‚katholischen, apostolischen Glauben' u. damit ‚das überlieferte Wort des Evangeliums' durchaus treu festgehalten (1). Denen, die diesen Glauben bewahren, wünscht das Schreiben: ‚die G. mehre sich über euch!' (ebd.).

3. Apostelakten. Auch die Apostelakten enthalten wenige Hinweise auf die Verwendung der Wortgruppe χάρις u. zwar im Sinn von aktuellem Erbarmen Gottes oder Christi u. bei liturgisch geprägten Aussagen. Eine Verengung des Gebrauchs von χάρις findet sich in den asketisch-enkratitisch beeinflußten Schriften: G. ist Befähigung zu (bes. sexueller) Askese. – In den Johannesakten (K. Schäferdiek: Hennecke/Schneem. 2³, 125/76) handelt es sich um die Stellen 94, 1 (‚Ehre sei dir, G.!'), 109 (‚wir preisen deine G.'); 85 (‚wir setzen unser Vertrauen in deine G., Christus', Eucharistiegebet; vgl. 110: ‚der G. des Herrn u. der hl. Liturgie würdig sein'); johanneisch beeinflußt ist 103 (‚die G. des Herrn haben wir geschaut', in Verbindung mit ‚Liebe'); 106 weist auf ‚die G.gaben, ... Wunder, ... Lehren, ... Erkenntnisse, Zeichen u. G. ...' hin, die Christus dem Johannes ‚gewährte'. Die Bekehrung zum Christentum ist ebenfalls eine G. (52). Inhaltlich sind diese Aussagen austauschbar mit: Gelegenheit zur Buße (81), Langmut, Barmherzigkeit, Güte, Erbarmen, Liebe (Gottes u. Christi: 103; 44; 77; 107; 108; 109). Dadurch erlangt der Glaubende die Gemeinschaft mit Gott u. Christus (58) u. Hoffnung auf die G. des ewigen Lebens (112). Christsein kann umschrieben werden als ‚G., des Namens Christi (u. Gottes) teilhaftig zu werden' (82) bzw. ‚das Vertrauen setzen in die G. Jesu Christi' (85). Diese Schrift ist also geprägt vom johanneischen Begriff der G., es geht um die Erkenntnis der im Logos erschienenen Lebens-G. Gottes. – Die zu einem Roman ausgestalteten Petrusakten (W. Schneemelcher: Hennecke/Schneem. 2³, 177/221) deuten die Menschwerdung des Sohnes Gottes als Akt der G. Gottes, um alle Menschen zu retten aus der Macht des Satans u. der Unwissenheit (Act. Petr. cum Sim. 7). Jesus Christus wird daher bezeichnet als ‚die G., der Glaube, das Wort' (neben Licht, Tür, Weg, Brot, Wasser, Auferstehung u.a.; ebd. 20). Die Bekehrung zu Christus wird umschrieben als ‚durch die G. zum hl. Namen (Christi) hinzugefügt' (ebd. 33 = Mart. Petr. 4) oder ‚auf den Namen (Christi) gegründet werden' (Act. Petr. cum Sim. 16; vgl. auch das Bekenntnis des Paulus: ebd. 2). Diese G. wird verstanden als Macht, die Sündenvergebung bewirkt, göttliches Leben schenkt, die Missionare u. alle Christen führt u. behütet (17; 2; 7), vor allem aber Kraft verleiht zur Glaubensverkündigung u. zum Kampf gegen die Feinde des Glaubens, hier vor allem gegen Simon Magus u. seine dämonischen Künste (7; 18; 20; 27f; 31/3; 36 = Mart. Petr. 2/4; 7). Von Bedeutung ist der Hinweis des Petrus (im Anschluß an 2 Petr. 1, 18), er u. seine Gefährten hätten in der Hl. Schrift die Verkündigung Jesu u. sein Wirken, auch das Zeugnis von seiner gottheitlichen Wesenheit (bes. bei Verklärung sichtbar) ‚nach der G. (Christi), soweit wir es verstanden haben, niedergeschrieben' (Act. Petr. cum Sim. 20). Dieses Christuszeugnis in den Schriften des NT, bes. den Petrusbriefen, gilt es daher, als Heilswahrheit gläubig anzunehmen u. zu verkünden (ebd.). Beachtenswert ist auch die Aussage, daß ‚es keine andere Hoffnung auf Leben für die Menschen gibt außer in Christus' (17), u. zwar aufgrund des Kreuzes, dessen Name ‚eine unaussprechliche G.' im Leben u. Sterben für den glaubenden Menschen darstellt u. das ‚ganze Geheimnis des Heils' einschließt (37 = Mart. Petr. 8). Hinter legendenhaften Zügen verbirgt sich also eine ntl. geprägte Heils- u. G.auffassung. – Demgegenüber tritt der Gebrauch des Begriffs G. u. die Entfaltung des G.-Charakters des Christusgeschehens in den Paulusakten (W. Schneemelcher: Hennecke / Schneem. 2³, 221/70) deutlich zurück, obwohl deren Sprache deutlich vom NT geprägt ist. Zwar wird im Anschluß an Paulus gesagt, daß Jesus Christus durch seine Fleischwerdung alles Fleisch

rettete u. sein Heil vermittels des Hl. Geistes allen mitteilen will (Act. Paul. nr. 8 = 3 Cor. 3, 1/23 [ebd. 259f]; vgl. auch frg. zu nr. 7 [268/70]); auch wird das Wirken Pauli in Rom als G. bezeichnet (nr. 9 [262]), das Heilsereignis auf das Erbarmen Gottes zurückgeführt (Act. Paul. nr. 8 = 3 Cor. 1, 6 [258]), die Heilsgabe als ,Kraft' umschrieben (ebd. = 3 Cor. 3, 39 [260]) u. die Heilsbedeutung des Glaubens durchgängig betont, das Heilsgeschehen selbst aber wird nicht als G. bezeichnet, auch das Wesen der G. nicht herausgestellt. Für die Taufe wird allerdings die feste Wendung ,die G. des Siegels' gebraucht (Act. Paul. nr. 4 [251]). Lediglich in der Geschichte von der Taufe eines Löwen (vgl. W. Schneemelcher: Mullus, Festschr. Th. Klauser [1964] 316/26) wird das Leben des Paulus ,in dem Herrn' als ,Wandel in der G.' bezeichnet (frg. zu nr. 7 [269]). Merkwürdig ist, daß dabei der getaufte Löwe Paulus mit dem liturgischen Gruß anredet: ,G. sei mit Dir!' (ebd.). – Die enkratitisch geprägten Andreasakten (M. Hornschuh: Hennecke/Schneem. 2^3, 270/96) umschreiben das christl. Heilsgeschehen als ,Aufleuchten des Geheimnisses der G.' (Act. Andr. [BHG³ 95] 18 [AAA 2, 1, 45, 14]) aufgrund des Erbarmens Gottes (ebd. 1 [38]), wobei sich diese G. dann besonders im Leben der Enthaltsamen auswirkt (vgl. ebd. 2 [38f]). Das Kreuz u. die Nennung des Kreuzes wird als Heilsmysterium feierlich hervorgehoben (Mart. Andr. [BHG³ 96] 14 [AAA 2, 1, 54f]; Nicet. Paphlago laud. Andr. 46 [ed. M. Bonnet: AnalBoll 13 (1894) 346f]), so daß der ans Kreuz gebundene Andreas sich bezeichnen kann als der, ,der an Christi G. hängt' (Act. Andr. [BHG³ 94] 14 [AAA 2, 1, 31, 25]). Eine mit dem Begriff χάρις verbundene Erlösungsauffassung scheint jedoch zu fehlen.

g. Märtyrerakten. Die echten Märtyrerakten des 2. Jh. u. des Übergangs ins 3. Jh. zeigen einerseits, wie weit das Wort χάρις bereits zum Gemeingut der christl. Sprache geworden ist, andererseits weisen sie darauf hin, daß das Sterben als Blutzeuge für den einen Gott u. seinen Sohn Jesus Christus als besondere G. angesehen wurde. Insofern gewann dieser Begriff eine neue Bedeutung. – Der Bericht vom Tod des Bischofs Polykarp (156 nC. von der Gemeinde von Smyrna verfaßt) setzt voraus, daß ,Gott die Macht über alles' innehat (Pass. Polyc. 2), d.h. ,er kann uns alle in seiner G. in sein ewiges Reich einführen durch ... Jesus Christus' (20). Diese Macht erweist er vor allem in der Auswahl u. der Standhaftigkeit seiner Blutzeugen. Keiner darf sich selbst zum Martyrium drängen, denn aus eigener Kraft muß er versagen wie der Phrygier Quintus (4). Wer aber berufen ist zu leiden, dem verleiht Christus, der selbst gelitten hat (17), ,die Kraft ..., geduldig (den Feuertod) zu erleiden' (13). Das Gebet ,in der G. Gottes' (7) schenkt Gelassenheit, ja sogar Heiterkeit u. versichert des Beistandes Gottes (s. Polykarp selbst; ebd. 7; 9/12). So wird dieser Tod zu einem Opfer, das Heil für alle, auch die Feinde der Christen, bewirkt (1; 14; 17). Es gilt daher, den ,Sinn auf Christi G. hinzurichten, um den Beistand des Herrn zu erfahren' (2). Durch den Zeugentod wird der Märtyrer im Vollsinn ,Gefährte Christi' (6) u. wirkt mit an dessen Heil (vgl. 17). Die Teilnahme an der liturgischen Feier zur Ehre der Märtyrer schenkt Christen ,die G.', wie diese ihr Leben siegreich zu bestehen (15; 18). – Der knappe Bericht vom Martyrium des Justin u. seiner Gefährten (um 165), der auf dem amtlichen Protokoll fußt, spricht davon, daß Christsein G. ist (Pass. Iustin. et soc. B [BHG³ 973] 4, 3 [50 Musurillo]: ,mit Gottes G. Christ'). Es schenkt wahre Freiheit u. Hoffnung auf ewiges Leben bei Gott (B 5, 2 [52]: ,Die G.gabe Gottes'). ,Unser Wunsch ist es, um unseres Herrn Jesus willen gemartert u. so selig zu werden' (B 5, 6 [ebd.]). Daß es gelang, die Leiber der Märtyrer an einem geeigneten Ort beizusetzen, wurde ebenfalls als G. empfunden (B 6, 2 [ebd.]). – Die Überlieferung vom Martyrium der hl. Karpus, Papylus u. Agathonike unter Kaiser Marc Aurel (um 168) aus der Hand eines Augenzeugen verwendet die Wortgruppe χάρις nicht, stellt aber das Christsein als Antwort auf die Liebe Gottes dar, die das Heil aller will (Pass. Carp., Papyl. et Agath. A [BHG³ 293] 5; 17 [22. 24 Mus.]), u. versteht daher das Leben u. Sterben von Christen als Weg zum Heil, zur vollen Gemeinschaft mit Christus (A 39/47 [26. 28]) u. Gott. Auch hier wird bezeugt, daß Christus seinen Zeugen Gelassenheit, Kraft, ja Heiterkeit schenkt, wenn sie darum bitten (A 37/9 [26]). – Der sehr knappe Prozeßbericht über das Leiden der Märtyrer von Scillium (um 180) stellt ,die G.' des Kaisers (1 [86 Mus.]) der Gemeinschaft mit dem wahren Gott gegenüber, dem die Märtyrer danken, daß sie als Christen für ihn sterben dürfen (15; 17 [88, 25. 31]). Bemerkenswert ist, daß sie in einem Kasten allein ,die Bücher u. Schriften des

Paulus, eines gerechten Mannes' mit sich führen (12 [88, 15]), nicht aber die Evangelien. Das weist auf hohe Wertschätzung des Paulus u. seiner Gedanken hin. – Das Martyrium des gebildeten Christen Apollonius (um 190) stellt zugleich eine Apologie des christl. Glaubens dar. Die Wahrheiten des christl. Glaubens über Gott, den Schöpfer u. Vater, über den Logos, Gottes menschgewordenen Sohn, den Hl. Geist u. die Gemeinschaft mit diesem lebendigen Gott werden als ‚Herrlichkeiten der G.' herausgehoben (Act. Apollon. 32; vgl. 46f [98. 102 Mus.]). Der Christ weiß sich als ‚Liebhaber der G. aufgrund des Erbarmens u. der G. Jesu Christi' unter der ‚Herrschaft Jesu Christi' stehend (47 [102]), befreit von Sünde u. Satan (36 [100]), ja der Logos wohnt in ihm, zeigt ihm den Weg, gibt ihm Hoffnung auf das ewige Leben u. befähigt ihn zum Tun des Guten (32; 36; 42 [98. 100. 102]). Christus kam, ‚um allen Menschen Wohltaten zu erweisen, sie zur Tugend anzuleiten u. zur Verehrung des (einen) Gottes' (41 [100]). Weil der Christ ‚des Herrn ist' (28 [98]; vgl. Rom. 14, 8), darum ‚ist das Sterben um des wahrhaftigen Gottes willen kein Unglück' (Act. Apollon. 27 [98]). Deshalb dankt Apollonius seinem ‚Gott . . . mit allen, die Gott den Allmächtigen u. seinen eingeborenen Sohn Jesus Christus u. den Hl. Geist bekennen . . . für den für mich heilbringenden Urteilsspruch' (der Todesstrafe, 46 [102]), denn so kann er den ‚Kampfpreis des Sieges' erringen (47 [ebd.]). – Die Akten von Perpetua, Felicitas u. ihren Gefährten (Martyrium 202 oder 203, wohl in Karthago), die vielleicht von Tertullian stammen, wollen ‚Zeugnis ablegen von der G. Gottes' (1, 1 [106 Mus.]). Sie setzen voraus, daß in der eingetretenen Endzeit durch die Ausgießung des Hl. Geistes (vgl. Joel 2, 28; Act. 2, 17) ‚ein Überfluß an G.' der Kirche gegeben ist, um durch die Vielfalt ‚der G.wirkungen des Hl. Geistes . . ., der alle Charismen in den einzelnen wirkt, die der Herr einem jeden zugeteilt hat', Gott zu verherrlichen u. die Kirche zu stärken, den Christen aber Gemeinschaft mit den Märtyrern zu schenken (1, 4/6 [106/8]). Von Perpetua wird berichtet, daß sie aufgrund der Taufe (3, 5 [108]) die Begnadigung empfing, um besondere ‚Wohltaten' zu bitten (4, 2 [110]), d.h. Zeichen des Beistandes Christi (Visionen, Eingebungen, besondere Fügungen: 3f; 10; 11/4 [108/12. 116/22]). Einer der Mitgefangenen, Secundulus, hatte ‚die besondere G.', im Kerker sterben zu dürfen (14, 2 [122]), Felicitas ‚die G. des Herrn', daß sie durch vorzeitige Geburt ihres Kindes mit den anderen zusammen leiden konnte (15, 1 [ebd.]). Durch die G. erfahren Märtyrer die Gegenwart Gottes u. Christi (‚wir sind in Gottes Macht'; 5, 6 [ebd.]); ihnen wird durch den Hl. Geist ‚große Kraft' geschenkt (9, 1 [ebd.]), Heiterkeit, Freude, Mut zur Verkündigung (17, 1; 18 [124/6]). Christus leidet mit seinen Zeugen: ‚Dort wird ein anderer in mir sein, der für mich leidet' (15, 6 [122/4]). Der Tag der Hinrichtung wird so zu einem ‚Tag des Sieges' (18, 1; vgl. 19, 1; 20, 5 [124. 126. 128]). Perpetua stirbt ‚als Braut Christi' (18, 2 [126]) u. schlägt daher ab, um G. zu bitten (6 [112/4]). Maßgeblich für den Sieg der Märtyrer trug das vertrauensvolle Gebet zu Christus bei (19, 1; vgl. 3, 4; 4, 2 [126. 108. 110]). Der Bericht schließt mit dem Hinweis, daß ‚ein u. derselbe Geist bis jetzt noch fortwirkt', der den Märtyrern ‚Wunderkräfte' verlieh (21, 11 [130]).

h. Zusammenfassung. So läßt sich abschließend feststellen, daß die ntl. Auffassung von der G. in der Kirche des 2. Jh. weithin festgehalten u. weitergegeben, zT. auch wirklich verstanden wurde, eine eigenständige Zusammenfassung u. Entfaltung des christl. Glaubensverständnisses auf dieser Grundlage aber fehlt. Das AT, die heidnisch beeinflußte Erkenntnis- u. Sittenlehre (vor allem durch die Stoa, aber auch durch den Platonismus), das Ringen mit der heidn. Geistigkeit u. die vorwiegend an dem Evangelium des Matthäus, zT. des Johannes, ausgerichtete Glaubensauffassung gaben hierfür den Ausschlag.

III. Christl. Gnosis. Berücksichtigt wird vor allem der Umkreis der valentinianischen *Gnosis (II), da hier der Begriff u. die Sache am ehesten bezeugt sind. In den Nag-Hammadi-Schriften wird neben dem griech. Lehnwort χάρις vor allem das kopt. hmot/hmat verwendet. – Die christl. Gnosis partizipiert am gemeinchristl. Wortgebrauch von G. Dieser zeigt sich etwa, wenn das Leisten von Werken u. die Erlösung durch G. als Gegensätze auftreten (Exeg. an. [NHC II 134, 29/33]; vgl. Simon bei Iren. haer. 1, 23, 3 [1, 193 Harvey]) u. wenn ganz allgemein die Erlösung der G. zugeschrieben wird (Ep. ad Rheg. [NHC I 47, 22/4]; Tract. trip. [NHC I 118, 2/5]; Ev. Philipp. § 114 [NHC II 79, 15f]). Auch die christologische Bindung oder Bedeutung von G. (Tract. trip. [NHC I 91, 35; 125, 23]) sowie G. in Verbindung mit dem eschatologischen Heilsgut (ebd. [131, 22]; Ev. Aegypt. [NHC

III 61, 6]) finden sich in gnostischen Texten. Dagegen fehlt die heilsgeschichtliche Verwendung des Begriffs (s. u. Sp. 387 zu Irenäus) offenbar ganz, entsprechend der Ablehnung oder Zurückhaltung der Gnostiker gegenüber der Vorstellung, die wahre G. sei einst bei den Juden gewesen u. nun zu den Heiden übergegangen. Überhaupt wird ein Tun des Vaters aus G., ein eigentliches G.handeln also, selten erwähnt (vgl. immerhin die Aussagen zu G. u. zu Erbarmen u. dgl. Ev. Ver. [NHC I 16, 32; 17, 12; 18, 14; 20, 10; 34, 2; 36, 3. 5. 7. 18; 39, 25]; Exeg. an. [NHC II 131, 19; 134, 32; 135, 14; 137, 25]). – Die χάρις kann als Äon im Pleroma vorgestellt werden (Tert. praescr. 33, 8; adv. Val. 7, 5; Iren. haer. 1, 1, 1. 8, 6. 29, 2 [1, 8f. 80. 223 H.]; Epiph. haer. 31, 5, 4; Apocr. Joh. [NHC II 8, 3/7]; Ev. Aegypt. [NHC III 52, 9]). Diese bei der valentinianischen u. Barbelo-Gnosis auftretende mythologische Form der G.auffassung ist Ausdruck eines auch unmythologisch auftretenden, typisch gnostischen Verständnisses der G., dem es vor allem auf die G. als in sich ruhendes Heilsgut ankommt, an dem der Gnostiker durch die Gewinnung der Gnosis Anteil bekommt, das als Lebenskraft in ihn einzieht u. das somit letztlich identisch ist mit der heilvollen Gnosis selbst (vgl. Iren. haer. 1, 6, 4 [1, 56f H.]; Ev. Ver. [NHC I 34, 2]: aus der G. des Angesichts des Vaters stammen). Die mannigfachen Verbindungen von G. mit Wahrheit, Weisheit, Einsicht u. dgl. (Ep. ad Rheg. [NHC I 45, 13]; Tract. trip. [NHC I 61, 34; 57, 6; 74, 23; 113, 19]; Ev. Aegypt. [NHC III 69, 8]), auch in Gestalt der so benannten Äonen, drückt die Identität mit der Gnosis aus, die ja auch ihrerseits durchaus Geschenkcharakter hat. – So kann ‚G.' auch den erleuchteten Zustand oder den Heils-Besitz des Gnostikers bezeichnen (Iren. haer. 1, 6, 4 [1, 56/8 H.]; Ev. Philipp. §§ 59. 106 [NHC II 64, 22/30; 76, 24/30]; Ep. Jac. apocr. [NHC I 11,13/7]), ja es kann gesagt werden, die G. ‚lebe' in ihm (2 Apc. Jac. [NHC V 63, 9.21]). Es ist deshalb verständlich, daß wahre Gnosis charismatisch verstanden werden kann (in den kopt. Texten wird jedoch zwischen den Begriffen für G. u. für Charisma nicht unterschieden u. ist χάρισμα als Lehnwort nicht bezeugt). Was Tertullian polemisch ausspricht, daß die Valentinianer jede neue Erkenntnis gleich als ‚charisma' ausgeben (adv. Val. 4, 4), entfaltet die ‚Interpretation der Gnosis' (NHC XI, 1) breit in Form einer Gemeinde-Paränese, die vor dem Neid der verschieden begabten Gemeindeglieder untereinander warnt u. zur Teilgabe an den G.gaben (neben hmat u. χάρις auch δωρεά: 15, 27f. 35; 17, 31. 37) auffordert. Auffallend ist, daß hier nicht nur (wie anderswo, etwa Ev. Philipp. § 31 [NHC II 59, 5f]; vgl. auch Tract. trip. [NHC I 69, 18]) über den Austausch der G. der Vollkommenen untereinander gesprochen, sondern verschiedene Grade der Einsicht, evtl. sogar Nicht-Gnostiker in die Charismen-Paränese einbezogen werden (Koschorke, Gemeindeordnung). – Damit stellt sich die Frage, ob u. in welchem Maße die G. als unverlierbarer Besitz der Gnostiker verstanden wird, insbesondere, ob der von den kirchlichen Schriftstellern mehrfach erhobene Vorwurf zutrifft, der Gnostiker halte sich für einen, der von Natur aus gerettet werde (φύσει σῳζόμενος; vgl. Iren. haer. 1, 6f [1, 51/66 H.]; Clem. Alex. strom. 2, 10, 2. 115, 1f; 4, 89, 4; 5, 3, 3; Tert. adv. Val. 29f; Orig. princ. 3, 4, 5, sowie die ganze Auseinandersetzung mit Herakleon im Johanneskommentar, dazu Aland, Erwählungstheologie, bes. 149f). Nach dieser Auffassung hätten die Valentinianer gelehrt, daß von Anfang an drei Menschenklassen existieren, die lediglich wieder voneinander gesondert werden müssen, ohne daß das eigene Tun des Menschen auf sein ewiges Heil oder Unheil Einfluß nehmen könnte. Der Gnostiker wäre demnach einem Goldstück vergleichbar, das auch mitten im Schmutz *Gold bleibt u. schließlich unbefleckt u. unberührt herausgerettet wird, selbst wenn die Beschmutzung durch Sünde schuldhaft erfolgte (so Iren. haer. 1, 6, 2 [1, 53/5 H.]). – Die für eine solche Auffassung in Betracht kommenden Texte finden sich ausschließlich unter den von den kirchlichen Schriftstellern tradierten Schriften u. Fragmenten, während die Handschriftenfunde von Nag Hammadi dafür keine Belege geliefert haben. Muß schon dieser Befund mißtrauisch machen, so auch die sorgfältige Interpretation der verbleibenden Texte (insbesondere Clem. Alex. exc. Theodt. 56, 3 sowie Iren. haer. 1, 6, 2/4. 7, 5 [1, 53/8. 64/6 H.]). Klar ist schon nach diesen Quellen u. den Aussagen der Gegner, daß eine physische Determination für die Psychiker, also die Kirchenchristen, insofern nicht besteht, als sie durch ihren freien Willen u. durch ihre Werke über Heil u. Unheil entscheiden, freilich auch im günstigsten Falle nicht ins Pleroma gelangen können (Clem. Alex. exc. Theodt. 63f). Da nun die Pneumatiker ebenfalls mit einer Psyche ver-

bunden sind (ebd. 53/7; Iren. haer. 1, 6, 1. 7, 5 [1, 51/3. 64/6 H.]), ist von vornherein ein Entscheidungs- u. Erziehungselement in das Geschick des Pneumatikers mit verwoben. Darüber hinaus ist der φύσις-Begriff sehr viel schillernder, als die wenigen ‚krassen' Stellen vermuten lassen (dazu Langerbeck, bes. 73; Aland, Erwählungstheologie, bes. 181), so daß eine naturhafte u. ‚vererbte' Fixierung der Menschheit auf je einen der drei Wege nicht angenommen werden darf, mindestens nicht für weite Kreise der christl. Gnosis. – Dennoch ist die einseitige oder falsche Deutung der katholischen Polemiker nicht rein zufällig entstanden: Die φύσις-Terminologie bringt nicht einfach eine G.theologie oder eine Prädestinationslehre in verschlüsselter Form zum Ausdruck (so mit unterschiedlichen Akzenten Quispel; Schottroff; Aland, Erwählungstheologie). Das mit diesen Begriffen, bes. mit ‚Prädestination' angedeutete Element des göttlichen Wollens u. Handelns fehlt fast ganz, dafür richtet sich das Interesse auf den unverlierbaren G.stand (Heracleon frg. 17 [72 Brooke]; Iren. haer. 1, 6, 4 [1, 56/8 H.]) oder auf die Unerschütterbarkeit bzw. vor ihrem Empfang auf die Unverfügbarkeit der Gnosis. Eben dies wird mit der naturhaften Terminologie ausgedrückt, auch wenn sie mit der biblischen Erwählungsterminologie abwechseln kann (vgl. die von Origenes berichtete Äußerung [princ. 3, 1, 18] über die κατασκευή des Menschen oder[!] Gottes προαίρεσις). Zudem bedeutet Empfang der Gnosis Aktivierung des in den Menschen (in allen? – das bleibt unklar, ist aber in der Regel nicht vorausgesetzt) angelegten wahren Wesens ihrer selbst, was ebenfalls eine ‚physische' Interpretation nahelegt. Hat jemand die Gnosis empfangen, so ist u. bleibt er dem Kirchenchristen überlegen, u. es tritt nicht die offene Situation ein, in der der Wille mit Hilfe der G. sich erst noch bewähren soll. Daß diese Überlegenheit nicht libertinistisch unter Beweis gestellt zu werden braucht, wie Irenäus (haer. 1, 6f [1, 51/66 H.]) u.a. Väter andeuten, ergibt sich aus der überwältigenden Mehrzahl heute bekannter gnostischer Texte. – Aus ihnen geht hervor, daß auch für gnostische Hörer die Paränese u. Warnung vor Sünde nicht überflüssig ist. Ob auch bei ihnen noch mit einem Rück- oder gar Abfall gerechnet werden muß (so Koschorke, Polemik 225f), kann wohl nur für einzelne Schriften oder Gruppen behauptet werden (deutlich etwa Ev. Philipp. § 114 [NHC II 79, 15/8]). Im ganzen haftet dieser ‚physischen Erlösungslehre' ebenso wie ihrem orthodoxen Gegenstück (s. u. Sp. 388) etwas Bildhaftes u. Spirituelles an, was in der Regel eine biologisch-naturalistische Deutung ausschließt.

IV. Patristische Literatur seit Irenäus. a. Vorbemerkung. Wie für die bisher behandelten Schriften, abgesehen von Paulus, gilt auch für die patristische Literatur seit Irenäus, daß die Worte χάρις, χάρισμα u. gratia u. die mit ihnen verwandten Begriffe u. Ausdrücke nicht im Zentrum der theologischen Reflexion oder der kirchlichen Terminologie stehen; in der westl. Theologie tritt durch den Einfluß Augustins im 5. Jh. eine Wandlung ein, die von der griech. u. den anderen östl. Kirchen u. Theologien nicht übernommen wird. Gratia wird von Augustin an im Westen zu einem Begriff, der grundlegende theologische Aussagen trägt u. schwere Kontroversen hervorruft u. der dementsprechend nun auch in Buchtiteln erscheint (bei Augustin, Prosper, Faustus). Nur aus dem Nachwirken Augustins im Abendland ist auch die in der heutigen theologischen Terminologie übliche Rede von der ‚G.lehre' möglich geworden. Es besteht deshalb, wie für die ntl. u. nachntl. Literatur, auch für alles hier noch zu Behandelnde, soweit es nicht von Augustin beeinflußt ist oder ihn bekämpft, die Schwierigkeit, daß ‚die G.lehre' eines Autors keineswegs mit seinem Gebrauch von χάρις oder gratia zu fassen ist, andererseits diese Wortgruppe Inhalte berührt, die mit ‚der G.lehre' wenig zu tun haben. Es wird in der Regel von den Begriffen χάρις, χάρισμα, gratia u. ihren Verwandten ausgegangen u. anschließend einiges zur G.lehre im allgemeinen gesagt, doch kann keinesfalls jeweils eine Gesamtdarstellung der Soteriologie gegeben werden. Vgl. dazu u.a. C. Andresen, Art. Erlösung: o.Bd. 6, 54/219.

b. Irenäus. G. kennzeichnet nach Irenäus das Handeln Gottes als des Schöpfers (haer. 2, 34, 3 [1, 382f Harvey]), das des Sohnes als des Haushalters der väterlichen G. in der Heilsgeschichte (4, 20, 7 [2, 218f]) u. das des Geistes in der weltweiten Kirche (3, 17, 3 [2, 94]). Dem traditionellen Wortgebrauch entsprechend steht G. gegen Gesetz im Sinne des neuen gegenüber dem alten Bund (3, 12, 11 [2, 66]) oder allgemein als Kennzeichen des NT (4, 9, 1 [2, 169]), das durch die aus G. gewährte *Gotteskindschaft der Gläubigen gekennzeichnet ist (3, 6, 1. 19, 1 [2, 21f. 102f]) u. durch dessen Ablehnung die Juden ‚exheredati ... a gratia

dei' sind (3, 21, 1 [2, 111]). Irenäus ist hier einer Tradition heilsgeschichtlicher Charistheologie verpflichtet, die in Melitons Paschahomilie besonders prägnanten Ausdruck gefunden hat (Z. 17f. 23f. 48, bes. 317/22. 424f; vgl. o. Sp. 366). – Eine Eigenart der irenäischen Heilsgeschichtslehre spiegelt es wider, wenn dieser davon spricht, daß wir die G. ‚stückweise' empfangen u. deshalb unsere Erkenntnis, anders als die falsche Erkenntnis der Gnostiker, fragmentarisch bleiben muß (haer. 2, 25, 3. 28, 7 [1, 344. 356f H.]). Die G. in ihrer ganzen Fülle bleibt der endzeitlichen Erfüllung vorbehalten (5, 8, 1 [2, 339]), so daß der Gedanke der die Menschheitsgeschichte umfassenden Erziehung durch Gott sich auch in der Vorstellung von einem Mehr oder Weniger an G. niederschlägt (vgl. ‚maior gratia': 4, 36, 4. 11, 3f [2, 283f. 175f]). – In der Lehre von den Charismen kann Irenäus die paulinischen Aussagen wiederholen u. von Wundern (2, 32, 4 [1, 374f]), vom Reden in fremden Sprachen (5, 6, 1 [2, 333/5]) u. von der Prophetie (4, 20, 7 [2, 218f]), die er auch für seine eigene Gegenwart gelten läßt (3, 11, 9 [2, 50/2]), sprechen. Seinen eigenen Akzent setzt er vor allem dort, wo er die lebendige Tradition der Kirche, wie sie dank der apostolischen Sukzession von den Amtsträgern verkörpert wird, als ‚charisma veritatis' bezeichnet (4, 26, 2. 5 [2, 236. 238]). Damit ist kaum eine persönliche Begabung der Bischöfe gemeint, sondern das depositum fidei, das der Hl. Geist stets lebendig erhält (3, 24, 1 [2, 131f]), freilich durch die Vermittlung des Amts u. unter Voraussetzung der unverletzten kirchlichen Einheit (vgl. dazu bes. Brox). Die Übermittlung der Wahrheit schließt darum auch die Liebe (4, 33, 8 [2, 262f]) u. den untadeligen Lebenswandel der Priester ein (4, 26, 5 [2, 238]). Ob im griech. Original außer χάρισμα auch χάρις im ‚charismatischen' Sinn verwendet wurde, läßt sich nicht mehr feststellen. Der lat. Text bietet ‚gratia' u. ‚charisma' vermischt. – Durch das Kommen Christi ist den Gläubigen volle Rechtfertigung u. Sündenvergebung gewährt (4, 27, 2 [2, 241f]), aber wegen dieser besonders großen G. auch um so strengeres Gericht angedroht für den Fall erneuter Übertretung (ebd.; vgl. 4, 11, 3f [2, 175/7]). Deshalb ist die im neuen Bund geschenkte Freiheit gebunden an den Gehorsam (4, 11, 4. 9, 1 [2, 176f. 168f]). An eine bedingungslose, aber alle guten Handlungen vorweg bedingende Wirksamkeit der G. oder des Hl. Geistes ist nicht gedacht (vgl. bes. 4, 37 [2, 285/91]), was schon wegen der antignostischen Frontstellung undenkbar wäre. Dagegen ist die Lehre von der mit der G. kooperierenden Freiheit des Menschen bei Irenäus wie meist in der späteren griech. Theologie eingebettet in den heilsgeschichtlichen Rahmen, der bei ihm erstmals die Umrisse der später sog. ‚physischen' Erlösungslehre erkennen läßt: Das Eingehen des unsterblichen Logos in die Leiblichkeit der durch den Sündenfall sterblich gewordenen Menschheit leitet einen ähnlich naturhaft beschreibbaren Heilungsprozeß ein, der sich vom Erlöserleib auf die Gesamtheit ausdehnt (3, 19, 3 [2, 104f]). Möglicherweise ist darin eine Umkehrung der gnostischen Deutung des Gleichnisses vom verlorenen Schaf als der Heimholung des verlorenen Lichtelements zu sehen (Hübner 301/10). Auch in Irenäus' Anthropologie läßt sich das Übergewicht des göttlichen Handelns u. die weitgehende Rezeptivität des Menschen nachweisen (Aland, Fides). D. h., daß an seine Theologie wie an die der meisten späteren griech. Väter die Kriterien der postaugustinischen Theologie nur in Kenntnis des grundsätzlich verschiedenen Entwurfs u. mit größter Zurückhaltung angelegt werden dürfen.

c. Lateiner des 3. Jh. 1. Zum Sprachgebrauch. Schon im vorchristl. Latein bot sich gratia als Übersetzung von χάρις an u. umfaßte auch ohne griech. Einfluß die meisten Bedeutungen des griech. Begriffs (Moussy 407/44), so daß das Wort für den griech.-christl. G.begriff der gegebene lat. Ausdruck war. Darum ist gratia in den lat. Bibelübersetzungen u. anderen frühen lat. Übersetzungen griech.-christl. Schriften fast immer Äquivalent zu χάρις, gelegentlich zu ἔλεος oder δωρεά (ebd. 449f) sowie zu χάρισμα (dazu s. u. Sp. 389); andererseits wird χάρις fast immer mit gratia, selten mit donum übersetzt (Moussy 450). Unübersetzt bleibt χάρις nur, wo der gnostische Äon gemeint ist (Tert. praescr. 33, 8; adv. Val. 7, 5; Iren. haer. 1, 1, 1. 29, 2 [1, 9f. 233 H.]; vgl. Moussy 451). – Nicht nur im Wortgebrauch, sondern auch sachlich sind im christl. Bereich χάρις u. gratia fast deckungsgleich. Eine nennenswerte Abweichung besteht nur hinsichtlich des griech. χάρισμα. Dieses brachte verschiedene Übersetzungsvarianten hervor: Oft wird es unübersetzt gelassen, so mehrfach in den älteren lat. Bibelübersetzungen, in der Vulgata nur noch 1 Cor. 12, 31 (Moussy 456f). Tertullian bedient sich des griech. Begriffs in den meisten Fällen, während er später zurück-

tritt, ohne ganz zu verschwinden: Augustin braucht ihn, soweit bekannt, nicht, während Cassians 15. Conlatio den Titel De charismatibus divinis trägt (Moussy 458). Die Vulgata bevorzugt als Übersetzung gratia bzw. gratiae (ebd. 456), was auch sonst in der Literatur immer wieder einmal begegnet (Belege für die Pluralformen: ThesLL 6, 2, 2229). Tertullian gibt den Begriff adv. Marc. 5, 8, 5 mit donativa wieder, u. uxor. 1, 3, 6 übersetzt er so 1 Cor. 12, 31. Bleibt diese Übersetzung vereinzelt (wenige weitere Belege: ThesLL 5, 1, 1991), so genießt dafür donum etwas weitere Verbreitung (ebd. 2020f; Moussy 459), ebenso donatio (ebd. 461; ThesLL 5, 1, 1990). Munus, das auch poetisch als Synonym für gratia verwendet wird (Moussy 465/7), kann ebenfalls die Bedeutung von χάρισμα annehmen (zB. Aug. c. Faust. 21, 8).

2. Tertullian. Über die G. als Eigenschaft oder Handlungsweise Gottes äußert sich Tertullian (trotz der oft begegnenden Wendung dei gratia) selten. Klar ist nur, daß ein Gott, der bloß gnädig sein kann wie derjenige Markions, seinem Gottesbegriff zutiefst widerspricht (adv. Marc. 1, 22, 10; vgl. an. 33, 10). Der G. Gottes steht sein gerechter Zorn gegenüber bzw. die Strafe (adv. Marc. 5, 5, 3f; res. 26, 2; ieiun. 12, 2). Daß die G. oder Vergebung dank dem Versöhnungswerk Christi wirksam geworden ist, versteht sich von selbst (zB. adv. Marc. 3, 19, 9) u. deshalb kann auch von der gratia Christi gesprochen werden (zB. pud. 18, 15). Versöhnende, d.h. gnadenerwirkende Kraft wird auch dem Martyrium zugeschrieben, freilich nicht in Konkurrenz zur G. Christi, wohl aber zum Zwecke der restlosen Vergebung (apol. 50, 15f). Über alle möglichen Wohltaten Gottes hinaus, die gratia heißen können, ist vor allem die in der Heilsgeschichte wirksame gratia wichtig: das Gesetz steht der G. gegenüber (adv. Marc. 3, 16, 4; 5, 2, 4). Einst standen die Juden bei Gott in G. (apol. 21, 4), aber durch ihre Gottlosigkeit erwiesen sie sich als unwürdig, u. deshalb hörte bei ihnen die G. auf zu wirken (adv. Marc. 3, 23, 2), u. Gott wandte sie allen Völkern zu (ebd. 3, 21, 5f; adv. Iud. 1, 2). So gibt es eine Art Fortschreiten der G. (bapt. 5, 6), ein besonders seit der montanistischen Wende Tertullians beliebter Gedanke, wonach die G. bzw. der Geist durch seine Prophetien die Offenbarung der Sittlichkeit u. Disziplin erweitert (virg. vel. 1, 4). Durch Buße u. Taufe eignet sich der einzelne die G. an (paenit. 2, 4; bapt. 20, 5), darf dann aber nicht mehr in Sünden fallen (ebd. 5, 1). Die G. hebt deshalb auch nicht etwa das Gesetz auf, sondern führt zu einem Gehorsam höherer Ordnung (pat. 6, 3). – Für die spätere Entwicklung der G.lehre ist von Bedeutung, daß u. wie Tertullian das Leben des Christen als Wirkung der G. begriffen hat. Nach der Taufe zieht der Hl. Geist in den Menschen ein (bapt. 20, 5), u. eben dies ist ein Erweis der gratia spiritus (sancti) oder gratia spiritalis (ebd. 19, 2; adv. Marc. 3, 14, 6. 17, 2. 4; 5, 8, 4. 7; an. 47, 2; cor. 15, 2), eine oft auftauchende Formel (mit Abwandlungen wie pat. 1, 2: gratia divinae inspirationis). Das christl. Leben ist also eine Wirkung der durch den Geist im Menschen wirkenden G. Statt Geist kann auch vis oder virtus gesagt werden (virtus: orat. 29, 1; an. 35, 6; vis: adv. Marc. 4, 7, 7; an. 21, 6), womit immer dasjenige bezeichnet wird, wodurch die G. im Menschen wirkt. Der Begriff gratia wird in der Regel nicht mit dieser Kraft oder dem Geist geradezu identifiziert. Diese Kraft der göttlichen G. ist stärker als die Natur (ebd.), bringt also fertig, was diese nicht von sich aus kann. Gott ist vorgestellt als der Besitzer der guten Werke, der diese dem Menschen schenkt (paenit. 2, 9; pat. 1, 3). Das schließt die Mitwirkung des freien Willens nicht aus (an. 21, 6f), auch nicht eine gelegentliche scharfe Unterscheidung von gratia u. von (eigener) virtus, d.h. dessen, was einem gnadenhaft zufällt, u. dessen, was man durch Anstrengung erlangt (uxor. 1, 8, 3; virg. vel. 10, 3). – Die Äußerungen Tertullians sind unter dem Gesichtspunkt der späteren Fragestellung der G.lehre uneinheitlich, einerseits selten eine fast naturhafte Determination durch die G.kraft des Geistes andeutend (vgl. bes. pat. 1, 2: sola gratia divinae inspirationis), andererseits manchmal scheinbar ein massives Verdienstdenken widerspiegelnd (vgl. bes. paenit. 2, 11; 9, 6, sowie meritum u. die verwandten Ausdrücke; kritisch zum Verdienstbegriff Tertullians: Wirth). Beides trifft die Intentionen Tertullians nicht, der etwa in De paenitentia ebenso sehr die zuvorkommende Barmherzigkeit Gottes wie die daraus folgende Anforderung an den Menschen betonen will. Auch Verben des Verdienens in Verbindung mit gratia (monog. 7, 4; ieiun. 7, 7) bedeuten nicht, daß G. durch Leistung erworben wird, sondern sind in der Regel von der Wortbedeutung von mereri (= erlangen) her zu verstehen (vgl. Bakhuizen van den Brink). Überhaupt dürfte es nicht möglich sein, An-

sprüche des Menschen Gott gegenüber bei Tertullian nachzuweisen (gegen Wirth). – Der eben skizzierte, im ganzen eher unklare Vorstellungskomplex gewinnt in Verbindung mit dem montanistischen Inspirationsglauben an Profil. Auch für den vormontanistischen Tertullian ist das rechte Verständnis der (Schrift-)Wahrheit G.gabe (gratia, vgl. praescr. 14, 2; pat. 1, 2), aber Füllung u. Häufigkeit dieses G.begriffs nehmen doch im montanistischen Teil seiner Werke erheblich zu: Hier berührt sich gratia nun auch sehr nahe mit den charismata (vgl. bes. die Parallelsetzung ieiun. 11, 6), insbesondere mit der Gabe der (montanistischen) Prophetie (adv. Marc. 5, 8, 7. 15, 5; an. 47, 2; vgl. res. 63, 7/9; Pass. Perp. 1, 2/4) u. dem Empfang von Offenbarungsträumen u. ihrer Deutung (ieiun. 7, 7; an. 48, 3) sowie mit der richtigen (montanistischen) Schriftauslegung überhaupt (adv. Prax. 13, 5; adv. Marc. 3, 16, 1). Von Charismen redet auch der vormontanistische Tertullian (praescr. 29, 3; bapt. 20, 5), aber die Erfahrung der neuen Geistausgießung führt zu einer Erneuerung des Glaubens an die Ausstattung der Kirche mit ihnen, so daß mit dem Begriff charisma geradezu das Eigentümliche der neuen Bewegung umschrieben werden kann (adv. Marc. 5, 8, 5/10; an. 9, 4; 58, 8; ieiun. 11, 6; adv. Prax. 1, 4f).

3. Cyprian. Im Gegensatz zu Tertullian, vor allem in seiner Spätphase, ist bei Cyprian bekanntlich das Heil u. damit auch der Hl. Geist ganz, aber auch exklusiv, in der bischöflich verfaßten Kirche gegenwärtig. So fällt nicht nur das charismatische Element, wie es Tertullian verstand, ganz weg, sondern auch der Begriff. Es scheint, daß ‚charisma' oder seine lat. Äquivalente bei Cyprian nicht vorkommen. Die Bezugnahme auf 1 Cor. 12, 29 u. auf geringere u. größere charismata in PsCyprian. singul. cler. 21f meint die Ehelosigkeit u. nicht die die Kirche strukturierenden Charismen. – Bei Cyprian findet sich wohl erstmals der Versuch, den Begriff gratia durch ‚gratuitum esse' zu definieren (testim. 3, 100), der später vor allem bei Augustin sehr oft ähnlich wiederholt wird: ideo gratia, quia gratis datur (serm. 144, 1, 1; zahlreiche Belege bei Moussy 336. 346. 452f; ähnlich aber auch Pelag. in Rom. 11, 6). Bei weitem am häufigsten spricht Cyprian von der G. im Zusammenhang mit den Sakramenten, insbesondere der Taufe u. der Buße. Gratia ist mit Vergebung mehr oder weniger identisch (ep. 69, 14; vgl. sent. episc. 19. 80), Vergebung aber mit der Taufe unmittelbar verbunden, so daß ‚Taufe' u. ‚gratia' fast austauschbar werden (ebd.; zudem ep. 55, 22; 64, 2/5; 69, 4/16; 70, 2f; 73, 10. 16; hab. virg. 23; unit. eccl. 11; laps. 24; eleem. 2; domin. orat. 10). Schwere Sünde führt zum Verlust der Tauf-G. (ep. 59, 13). Die Buße wird in der Regel nicht als G. bezeichnet. Dagegen kann die Eucharistie G. heißen (laps. 26). Viel einfacher u. eindeutiger als bei Tertullian verbindet sich eine bestimmte Leistung des Menschen mit dem G.empfang: Ist die G. in der Taufe empfangen, so gilt es, sie durch einen würdigen Lebenswandel nicht nur nicht zu verlieren (so testim. 3, 27; unit. eccl. 20; ep. 13, 2; domin. orat. 12), sondern zu mehren (ep. 69, 14. 16; vgl. den Titel zu Fort. 8). Gelegentlich kann gratia auch das eschatologische Heilsgut bedeuten (hab. virg. 21. 23; Demetr. 20; caelestis gratia: Fort. praef. 3; eleem. 7; domin. orat. 35). Reflexionen über das Verhältnis der Natur oder des freien Willens zur G. werden nicht angestellt. Es besteht freilich kein Zweifel daran, daß der Mensch über sein Heil u. Unheil frei entscheidet (ep. 59, 7; testim. 3, 52), obschon andererseits die später für Augustin so wichtige Stelle 1 Cor. 4, 7 (quid enim habes, quod non acceperis) ebenso zitiert wird (testim. 3, 4) wie bei Tertullian (orat. 22, 9; virg. vel. 13, 3; pud. 14, 10). – Die traditionelle, d.h. bei den meisten kirchlichen Schriftstellern anzutreffende Verwendung des G.begriffs versteht sich bei Cyprian von selbst, etwa im Zusammenhang der Heilsgeschichte, die den G.verlust der Juden u. ihren Gewinn durch die Heiden brachte (testim. 1, bes. 22; idol. 10f; domin. orat. 34), sowie bei der Verbindung von Tauf-G. u. Hl. Geist (etwa ep. 66, 5; oft gratia spritalis: ad Donat. 5; unit. eccl. 3; eleem. 26; domin. orat. 10. 19).

4. Novatian. Die ‚charismatum dona' sind für Novatian der Brautschmuck, den die Kirche von Christus erhalten hat (trin. 29, 167 [CCL 4,70]). Nicht nur die Apostel wurden zu ihrem einmaligen Dienst vom Geist geleitet, auch heute noch erweckt er Propheten u. Lehrer, schafft Wunderkräfte u. Leitungsgaben u. führt so seine Kirche zur Vollkommenheit (perfectam et consummatam facit: ebd.). Man wird aber nicht sagen können, daß die Charismenlehre für das Kirchenverständnis Novatians von besonderer Bedeutung sei (vgl. Vogt, bes. 88/90).

d. Die Alexandriner. 1. Clemens v. Alex.

Gott als der liebende Erzieher zeichnet sich durch seine Menschenfreundlichkeit aus, die auch G. genannt werden kann (protr. 8, 1; vgl. 6, 3; paed. 2, 44, 2). Da die erziehende Wirkung auf die Menschen sowohl der Strenge als auch der Erbarmung bedarf, steht χάρις aber oft neben oder in Gegensatz zu anderen Wirkungen Gottes u. bedeutet im besonderen Maße die begnadigende, vergebende, unverdiente Wirkung Gottes oder des Logos; der Begriff steht gegen Strafe (κόλασις: protr. 95, 1; 104, 2; ἐπιτίμια: paed. 1, 26, 2f), gegen Zorn (ὀργή: protr. 84, 5) u. Gericht (κρίσις: ebd. 95, 2; 123, 2), ja gegen die Gerechtigkeit (paed. 1, 64, 1: οὐ γὰρ πρὸς χάριν κρίνει). Deshalb kann die G. auch dem Gesetz gegenübergestellt werden (quis div. salv. 8, 1), doch macht die Vorstellung vom heilbringenden Lehren es möglich, auch den νόμος als ältere Form der χάρις aufzufassen (paed. 1, 60, 1). So wundert es nicht, daß die auf dem rechten Glauben aufbauende γνῶσις selbst χάρις heißen (strom. 5, 71, 5) oder durch sie vermittelt sein kann (ebd. 5, 82, 3), ja die Wahrheit der Christusoffenbarung ist geradezu die G. des Vaters (paed. 1, 60, 2). Χάρις kann somit nicht nur eine Eigenschaft oder Tätigkeit Gottes anzeigen, sondern auch die G.gaben selbst, außer der Erkenntnis bzw. Wahrheit auch den Glauben (strom. 1, 38, 4; 2, 14, 3) u. die innere Kraft zur Enthaltsamkeit (ebd. 3, 4, 2). – Häufiger ist jedoch die bereits beschriebene Verwendung des Begriffs im Sinne einer Wirkung Gottes. Im Blick auf eine angemessene Reaktion des Menschen gilt: Durch den Glauben soll der Mensch auf Gottes G.erweisungen antworten (protr. 84, 5; 85, 1; paed. 1, 21, 5), ebenso durch den Gehorsam (protr. 85, 1; 95, 2) bzw. gute Werke (strom. 5, 7, 2, vgl. ecl. 22, 1). So wenig wie das Gesetz stehen also die eigenen, aus freiem Willen (ebd. 22, 2f) vollbrachten Taten in einem Gegensatz zur G. Dennoch ist die Ausdrucksweise des Clemens so vielgestaltig u. die Dominanz der Liebe Gottes zu den Menschen gegenüber den menschlichen Leistungen so stark betont (vgl. etwa die zwei Schlußkapitel protr. 111/23), daß die Vorstellung einer Bedingtheit der G. durch die freie Tat des Menschen seinen Intentionen nicht gerecht würde. Vielmehr sind auch jene Formulierungen durchaus typisch, die die Art u. Weise des Zusammenwirkens von freiem Willen u. G. im Unbestimmten lassen (vgl. etwa strom. 5, 7, 2f; protr. 117, bes. 117, 5; vgl. auch die oben erwähnte Identifikation von Gnosis u. Pistis mit Charis). In jedem Falle ist von einem Überwältigtwerden des Menschen durch die Menschenfreundlichkeit Gottes auszugehen, welches jedoch sein freies Tun, wie gegenüber der Gnosis immer wieder hervorgehoben wird, niemals aufhebt, sondern die Rückkehr zur vollen Gottesebenbildlichkeit, die zugleich naturgemäß ist, eröffnet. Der später im Protestantismus heftig umstrittene sog. Synergismus ist begrifflich bei Clemens erstmals zu fassen: Wie der Kranke mit dem Arzt, so wirkt der Mensch mit Gott zusammen zum Heil (strom. 7, 48, 4; zu den verschiedenen Arten der nach stoischem Vorbild unterschiedenen Ursachen vgl. SVF 2 nr. 336/56). – Eine Lehre von den Charismen in einem dem NT vergleichbaren Sinne findet sich bei Clemens nicht. Der Begriff χάρισμα bezeichnet die Taufe (paed. 1, 26, 2) oder in einem weiteren Sinne Gaben Gottes (protr. 115, 1), auch die besonderen Gaben, die Christus eigen sind (paed. 1, 6, 3f). Wo die einschlägigen Stellen des Paulus zitiert werden (strom. 4, 132, 1/3; 5, 26, 5), wird seine Charismen-Lehre auf den wahren Gnostiker bezogen. Offensichtlich macht die Lehre von der höheren Erkenntnis, zu der der Glaubende mit Hilfe der G. aufsteigt (ebd. 7, 55, 3. 6), eine besondere ekklesiologisch orientierte Charismenlehre überflüssig (vgl. immerhin ebd. 4, 133).

2. Origenes. Mit den Begriffen χάρις u. gratia sind bei Origenes diejenigen Lehren, die im Abendland zur ‚G.lehre‘ wurden, fast gar nicht zu fassen. Πρόνοια u. παίδευσις (vgl. das gleichnamige Buch von Koch) sind sehr viel geeignetere Begriffe, um im Sinne des Origenes das Zusammenwirken u. Ineinandergreifen der göttlichen Zuwendung zur Welt u. des menschlichen Handelns zu bezeichnen: Der umfassende Weltplan Gottes wird unfehlbar zum Ziele der Allversöhnung führen, aber nicht gegen den freien Willen der vernünftigen Geschöpfe, sondern dank der durch Leiden u. durch Lehren sich durchsetzenden Erziehung Gottes. So stellt der Gesamtentwurf seiner Theologie einen eindrücklichen Versuch dar, die Souveränität des göttlichen Heilshandelns in Einklang zu bringen mit der Willensfreiheit der zu Erlösenden, ein Entwurf, der dank seiner ‚optimistischen‘ Grundtendenz zum gnostischen Pessimismus in scharfem Gegensatz steht, aber wegen der Einschätzung des Leibes als eines Straf- u. Erziehungsmittels u. wegen der *Apokatastasis-Lehre doch für die

sich heraus- oder weiterbildende Orthodoxie zu einem Stein des Anstoßes werden mußte. Das Rätsel der Verwerfung bleibt letztlich, wie im genau umgekehrten Sinne in den gnostischen Systemen, ausgeklammert oder wird spekulativ überspielt. Damit ist gegeben, daß eine der Grundfragen besonders der späteren G.lehre nicht zum Zuge kommen kann. – Was nun die G.begriffe angeht, so finden sich natürlich wie bei allen kirchlichen Schriftstellern jener Zeit die üblichen Äußerungen über den Gegensatz zwischen Gesetz u. G. im Ablauf der Heilsgeschichte, über die den Juden verloren gegangene G. u. ihre Zuwendung zu allen Völkern (princ. 4, 1, 5; in Joh. comm. 2, 34; 6, 6; in Jer. hom. 3, 3; in Mt. comm. 10, 21; in Mt. frg. 97. 178. 239. 465). Selbstverständlich kann auch die Barmherzigkeit oder unverdiente Freundlichkeit Gottes im Sinne einer Handlungsweise hervorgehoben (zB. princ. 2, 9, 7; in Lc. hom. 3 [GCS Orig. 9, 19]) u. von der G. Christi gesprochen werden (zB. princ. 4, 1, 5; in Mt. frg. 300). Ebenso versteht sich, daß G. u. Hl. Geist nahe miteinander verbunden sind (princ. 1 praef. 8; 1, 1, 3. 3, 7f. 7, 3; 2, 6, 4. 7, 2. 11, 5; in Mt. frg. 435, 1). – Meistens jedoch trägt χάρις bei Origenes einen charismatischen Akzent. Ein großer Teil der Aussagen über die χάρις, auf die im folgenden hingewiesen wird, findet sich in ähnlicher Form auch über χάρισμα oder χαρίσματα, u. die Anspielungen vor allem auf 1 Cor. 12 sind so zahlreich u. inhaltlich dem, was über χάρις gesagt wird, so eng verwandt, daß eine gesonderte Behandlung unmöglich u. der Sache selbst unangemessen wäre. Nicht ohne Bedeutung ist daher die gelegentlich auftretende Verwendung von χάρις im Plural (vgl. in Joh. comm. 6, 36; in Mt. frg. 49. 91). Dies besagt: χάρις ist bei Origenes meist verstanden als göttliche Wirkung in Form einer besonderen Geisterfahrung, die die Zuwendung Gottes zum Menschen überhaupt u. den Anfang des Christseins, also auch die Taufe, zur Voraussetzung hat. Insofern ist die χάρις-Lehre des Origenes gegenüber etwa der gänzlich uncharismatischen G.lehre Augustins u. des späteren Abendlandes von vornherein auf einer anderen Ebene angesiedelt, nämlich nicht primär auf derjenigen der ersten Begnadung u. des Zum-Glauben-Kommens, auch nicht auf derjenigen des Einwirkens auf den Willen vor jeder eigenständigen positiven Regung, sondern auf derjenigen des religiösen Fortschritts, wie er dem ernsthaft zu Gott strebenden Individuum erfahrbar, wenn auch nicht verfügbar ist (vgl. Hauschild 131/4). – Wichtigstes Element dieses Fortschritts ist der Aufstieg vom einfachen Glauben zur höheren Erkenntnis. Diese wird der χάρις zugeschrieben u. ist selbst ein χάρισμα (princ. 2, 9, 4. 11, 6; in Joh. comm. 2, 24; 13, 53; c. Cels. 4, 66; 6, 6. 13; 7, 44; in Mt. comm. 14, 12; 15, 37; 16, 13. 17). Es handelt sich dabei in erster Linie um die tiefere Einsicht in den Sinn der Hl. Schrift (in Mt. comm. 16, 17; princ. 1 praef. 3. 8; 1, 7, 3; 2, 7, 2; 4, 2, 3. 3, 14; in Joh. comm. 1, 30). Demgemäß ist die G. auch bei der Inspiration der biblischen Autoren wirksam gewesen (princ. 4, 1, 6; in Lc. hom. 1 [GCS Orig. 9, 4]; in Mt. comm. 10, 17). So wird der χάρις denn auch der ‚Beweis des Geistes u. der Kraft' (1 Cor. 2, 4) zugeschrieben, wie er bei vollmächtiger Rede zu den bloßen Worten hinzutreten muß (c. Cels. 6, 2; 8, 47; in Mt. comm. 14, 14). Motiviert einerseits durch seine Lehre von der höheren Erkenntnis, andererseits durch die paulinischen Aussagen zur Prophetie, bezieht Origenes besonders oft die Prophetie des alten u. des neuen Bundes in den Kreis der χάρις u. der χαρίσματα ein (princ. 2, 6, 4; 3, 3, 3. 5; in Joh. comm. 1, 30; 6, 21. 32f. 49; in 1 Reg. 28, 3/25 hom. 9 [GCS Orig. 3, 293, 14]; in Lc. hom. 3 [GCS Orig. 9, 28]). Natürlich zeigt sich χάρις auch im *Exorzismus (c. Cels. 7, 4; in Mt. comm. 13, 6), in der Unterscheidung der Geister (in Jer. hom. frg. 19 [GCS Orig. 6, 207, 11f]; in Lc. hom. 1 [GCS Orig. 9, 3, 9f]), ja in Ehe u. Ehelosigkeit (in Mt. comm. 14, 16). Origenes schließt die Möglichkeit aus, daß alles Gute, was der Mensch ist u. tut, dem Wirken der G. zuzuschreiben sein könnte (princ. 3, 1, 15. 20). Allerdings kann er immer wieder einmal von der völligen Angewiesenheit des Menschen auf die Weiterhilfe u. Vollendung durch die G. sprechen (ebd. 2, 3, 3; 3, 1, 12. 18f; in Joh. comm. 6, 36f) u. nimmt an, daß in manchen Fällen die G.wirksamkeit der angemessenen Vorbereitung des Menschen zuvorkommt (ebd.). In Wahrheit wirken aber stets Gott u. Mensch zusammen, manchmal so, als stünden die eigenen Kräfte alternativ neben der G. (in Mt. comm. 14, 12), meist aber so, daß die Bemühung des sich reinigenden u. würdig erweisenden Menschen von der G.wirkung aufgenommen u. weitergeführt wird (princ. 1, 3, 7; in Joh. comm. 6, 6. 36f; in Joh. frg. 44; in Lc. hom. 3 [GCS Orig. 9, 19]; in Lc. frg. 231; in Mt. frg. 91. 285. 435, 1). Sogar der

Glaube kann von uns (τὸ ἐφ' ἡμῖν) ausgehen, wird dann aber ergänzt durch das χάρισμα πίστεως (in Lc. frg. 232; in Joh. comm. 13, 53; vgl. Hauschild 133; Völker, Vollkommenheitsideal 38/43 zum Problem G./Freiheit bei Origenes).

e. Griechen des 4. Jh. 1. Athanasius. Wie die meisten Kirchenschriftsteller vor u. nach ihm verwendet Athanasius χάρις in den traditionellen Zusammenhängen: als Gegensatz zu νόμος (or. adv. Arian. 1, 60), als unverdientes G.handeln Gottes (3, 19) bzw. Schuldennachlaß (1, 59), sowie im Zusammenhang der Taufe (2, 41). Diesen unspezifischen Wortgebrauch ergänzt u. übertrifft jedoch bei weitem die eigenwillige Integration von χάρις u. besonders des Begriffspaares χάρις/φύσις in die typisch athanasianische Soteriologie u. Christologie: Das Geschaffene ist aus nichts geworden u. vergänglich seiner Natur nach (ebd. 1, 58), u. so ist auch die menschliche φύσις als solche zur Gotteserkenntnis unfähig (incarn. 11), sterblich u. zur Sünde geneigt (ebd. 7. 11). Deshalb war der Urstand nur von Hinfälligkeit u. Sünde frei, weil Gott den Protoplasten seine besondere G. zuwandte: Schon die Vernunftbegabung, aber erst recht die Versetzung ins Paradies u. die ersten Gebote waren G.erweisungen Gottes, genauer: eine den freien Willen zum Guten stärkende innere Kraft (= χάρις: ebd. 3; c. gent. 2). Ihre erfolgreiche Bewahrung hätte ihnen die himmlische Unsterblichkeit eingebracht (ebd. 3. 5), ja der Urstand Adams war in gewisser Weise dem der erlösten Heiligen schon vergleichbar (decr. Nicaen. 6, 6). Unter Mißachtung der gewährten Urstands-G. (incarn. 11), deshalb unter Verlust derselben, wandten sich die Menschen dem Vergänglichen zu u. verloren die Urstands-Privilegien. Die Erlösung durch Christus kann deshalb beschrieben werden als eine Wiedergewährung der Urstands-G. (or. adv. Arian. 1, 37). G. ist auch Teilhabe an der Unsterblichkeit des Erlösers (ebd. 2, 76) u. θεοποίησις (ep. ad Adelph. 4). Daher versteht sich von selbst, daß in diesem Leben die Wirkung der G. als fortschreitende zu denken ist, exemplarisch dargestellt an Antonius dem Eremiten (bes. vit. Anton. 5; vgl. ep. ad mon.: PG 26, 1188A). Dabei ist ganz besonders an die Durchdringung auch der leiblichen Existenz des Menschen mit der G. gedacht (or. adv. Arian. 2, 68; dazu die leibliche Unversehrtheit des Antonius: bes. vit. Anton. 14. 93). – Sachlich besteht kaum ein Unterschied zwischen G. u. Hl. Geist, sofern die im menschlichen Inneren wirkende Heiligungskraft, oft mit ‚G. des Geistes' ausgedrückt, gemeint ist (or. adv. Arian. 1, 9. 16. 37. 50; 2, 59; 3, 24f). Sofern es sich freilich um Gottes G.angebot handelt, kann es auch weiterbestehen, wenn der Geist von einem Menschen gewichen ist (ebd. 3, 25). Auch die eschatologischen Heilsgüter können mit dem Begriff χάρις bezeichnet werden, zB. die Auferstehung (incarn. 8; or. adv. Arian. 2, 67). Somit steht der Begriff G. für alles, was Gott durch seinen Sohn den Geschöpfen gewährt (solche Universalität klingt an ebd. 1, 16. 59; 2, 41). Unter den Geschöpfen dagegen gilt wie zwischen Gott u. dem Logos nicht primär eine G.-, sondern eine Natur-Beziehung, was bei der Adamsabstammung des Menschengeschlechts ohne weiteres einleuchtet. – Demgegenüber ist die Wesensverwandtschaft zwischen Gott-Vater u. Gott-Sohn gegen die arianische Annahme zu verteidigen, es bestehe auch hier eine G.beziehung: nach arianischer Auffassung ist die Weisheit Gottes (im Sinne einer Eigenschaft) von dem Logos zu unterscheiden, dem selbständige Präexistenz zukommt, der deshalb aber den Sohnestitel nur gnadenhalber trägt u. auch veränderlich ist (so die Zitate aus der Θάλεια des Arius: Athanas. or. adv. Arian. 1, 5f. 9). Für Athanasius ist dies eine Lästerung des Gottessohnes; denn er wird damit auf die Stufe des noch nicht gefallenen Adam gestellt (decr. Nicaen. 6, 6), u. es wird von dem, der allen anderen die G. gewährt, empörenderweise angenommen, er müsse selbst noch in der G. Fortschritte machen (or. adv. Arian. 3, 51). Vielmehr ist als Fundament des Heilsglaubens festzuhalten, daß der Sohn φύσει Sohn ist, wir jedoch κατὰ χάριν (ebd. 3, 19), m. a. W. daß seine Eigenschaften ihm nicht wie uns durch G. u. Teilhabe an Gott zukommen, sondern deshalb, weil sein Sein ἴδιον τῆς πατρικῆς οὐσίας γέννημα ist (ebd. 3, 6). – Viele der Niedrigkeitsaussagen, auf die die Arianer sich berufen, sind nun freilich nicht von der physischen Sohnschaft her zu verstehen, sondern von der angenommenen menschlichen Gestalt Christi her, der in seiner Knechtsgestalt Empfänger von G. ist, die er als Gott selbst gibt (ebd. 1, 42. 45). Doch wird in der Regel gesagt, daß er durch die Annahme des Leibes uns G. verschafft habe (2, 61; 3, 32): Durch Teilhabe der leiblichen Wirklichkeit Christi an der göttlichen übermittelt Gott uns die Teilhabe an

seinen Unsterblichkeitskräften. Dabei spenden Vater u. Sohn eine einzige G. (2, 41f). Die Erlösung bewirkt deshalb, daß wir aus G. zu Söhnen Gottes werden (2, 59), so daß wir den, der (seiner Natur nach) unser Herr heißen muß, als Vater (der G. nach) anrufen dürfen (2, 51). Somit läßt sich das Grundgerüst der Theologie des Athanasius mittels der richtigen (schöpfungstheologischen) Unterscheidung u. der richtigen (christologischen) Verbindung von φύσις u. χάρις beschreiben. Diese Tatsache ist bemerkenswert, wenn man die relative Bedeutungslosigkeit von χάρις in der zeitgenössischen Theologie bedenkt. Dennoch wird man umgekehrt nicht sagen können, der Begriff χάρις spiele eine zentrale Rolle im Werk des Athanasius (vgl. die Belegsammlung: G. Müller, Lexicon Athanasianum [1952] 1969/72). – Eine stark entfaltete Lehre von den besonderen G.gaben kennt Athanasius nicht, außer hinsichtlich der mönchischen Charismen. Antonius ist der Inbegriff dessen, der die Gabe (χάρις: vit. Anton. 44; χάρισμα: ebd. 22. 38. 88) der Unterscheidung der Geister hat, die der Macht der Dämonenaustreibung übergeordnet ist (38; auch Dämonenaustreibung als χάρις: 30), aber in der Beherrschung der Dämonen sich bewährt. Die Gabe der Geisterunterscheidung kann sich jedoch auch auf dogmatischem Gebiet bewähren (ep. ad episc. Aeg. Lib. 1. 4). Auch in den Wundertaten der Apostel wirkten natürlich χαρίσματα (or. adv. Arian. 3, 2), u. gelegentlich kann χάρισμα auch den allgemeineren Sinn von χάρις bekommen (ep. ad episc. Aeg. Lib. 1). Gemeindliche Charismen im Sinne von 1 Cor. 12 finden kein Interesse. – Athanasius' Anschauungen vom Zusammenwirken menschlicher Freiheit u. göttlicher G. im allgemeinen lassen deutlich die Absicht erkennen, dem Wirken Gottes die dominierende Rolle zuzuweisen u. beim Menschen als solchem, wie besonders die Urstandslehre zeigt, eine weitestgehende Unfähigkeit zur Erlangung des Guten anzunehmen. Die Freiheit des Willens wird jedoch nie bestritten, ja grundsätzlich der Menschheit vor dem Kommen Christi die Möglichkeit zugeschrieben, die Gesetzeslosigkeit zu meiden auf Grund der allgemeinen Schöpfungs- u. Gesetzesoffenbarung Gottes (incarn. 12). Die leitende Überzeugung ist aber, daß eben dies nicht geschah u. faktisch nur das Eingreifen Gottes in der Menschwerdung des Logos das Heil ermöglichte, ohne daß über das Verhältnis von göttlichem zu menschlichem Wirken genauere Überlegungen angestellt werden.

2. Cyrill v. Jerus. Durch die Orientierung der Katechesen des Cyrill an der Taufe bzw. Taufvorbereitung tritt die, an sich traditionelle, terminologische Verbindung von χάρις u. Taufe besonders deutlich hervor. Insbesondere kann χάρις einfach die Taufe bedeuten (catech. 1, 2. 6; 3, 2. 5f; 22, 8). Die in der Taufe gewährte Sündenvergebung jedoch wird in der Regel nicht direkt auf die G. bezogen (vgl. ebd. 2, 12/5 mit zahlreichen Berührungen, ohne jedoch ganz die Aussage zu treffen, daß Vergebung G. ist). Die G. empfängt man nach bzw. zusätzlich zu der Vergebung. Sie ist die χάρις (oder auch χάρισμα: ebd. 1, 16) der Sohnschaft (υἱοθεσία: 3, 13; 20, 6; 23, 5. 11). Es kann aber auch heißen, die G. werde in verschiedenem Maße, ja nach der Größe des Glaubens des einzelnen, empfangen (1, 5; 17, 37). In diesem Zusammenhang berührt sich G. aufs engste mit dem Hl. Geist (3, 8. 16; 21, 5), u. die eben erwähnte Vielfalt der G. ist ganz nah verwandt mit der Vielfalt der Charismen (bes. 17, 37), also etwa auch der Prophetie, des Wundertuns (5, 10) u. dgl. Charismatisch ist jedoch auch das innere Wirken des Geistes zum sittlich Guten (16, 19/21) u. in den vielen Völkern u. vielfachen Ämtern u. (asketischen) Ständen der Kirche (16, 22). – Die Willensfreiheit (προαίρεσις) steht für Cyrill fest u. muß gegen jede (gnostische) Behauptung physischer Notwendigkeit verteidigt werden (4, 21; 7, 13; vgl. procatech. 1). Es wird vom Taufbewerber erwartet, daß er sich innerlich ganz auf das neue Leben ausrichtet, das einem Getauften gemäß ist (ebd. 1/4). Wer sich so würdig erweist, empfängt die G. in der Taufe (catech. 1, 3), wer jedoch an der Sünde festhält, dem wird sie nicht gewährt (ebd. 1, 2; 6, 28). Hat der Getaufte die G. empfangen, so muß er sie bewahren (1, 4; 17, 37), u. diese Bewahrung u. Bewährung wird auch geprüft werden (3, 2). So wirken freies Wollen u. Geist-G. zusammen (vgl. ebd.: συνείδησις συντρέχει τῇ χάριτι), aber durchaus so, daß weniges vom Menschen, vieles jedoch von Gott gegeben ist (5, 9).

3. Basilius. Als Fortführung der Auffassungen des Athanasius ist die Entgegensetzung von Natur u. G. zur klaren Abgrenzung der innertrinitarischen Sohnschaft von der aus G. den Menschen gewährten (c. Eunom. 2, 19. 23f) anzusehen, ebenso die Vorstellung von der Urstands-G., die mit Adams Fall ver-

loren ging (asc. 1; spir. 16, 39). Daneben wird χάρις in den traditionellen Bedeutungen immer wieder, aber ohne besondere Betonung verwendet (in Ps. hom. 29, 5; 33, 2. 4; 61, 4; 114, 5; Vergebungs-G.: struct. hom. 1, 10). – Nur in der Schrift über den Hl. Geist verdichten sich die Belege für χάρις u. χάρισμα, u. zugleich bekommt χάρις eine besondere Bedeutung im Rahmen der Pneumatologie des Basilius. Ein Grundgedanke der Schrift ist bekanntlich, daß der Geist deshalb göttlich ist, weil er alle Heiligungswirkungen im Menschen u. in der übermenschlichen Welt hervorruft (zB. spir. 24, 55). Für die Wirkungen des Geistes ist χάρις eins der Schlüsselworte in De spiritu sancto, bes. ab 8, 17, wo die Pauluszitate Basilius dazu anregen, die Wirkung des Geistes im Menschen, unterschieden von seinem göttlichen Sein, besonders oft mit χάρις zu bezeichnen (vgl. etwa ebd. 8, 17 Ende u. 27, 68 Anfang zu dieser Differenzierung). Die Wirksamkeit der G. im Menschen ist gleichzusetzen mit der Gegenwart des Geistes in ihm (ebd. 26, 63). Während aber der Geist im Getauften gleichsam ‚abwartend' vorgestellt werden kann, also auch ohne daß der Mensch ihn konkret erfährt (so nach 16, 40; 26, 62), ist die G. des Geistes ein innerlich erfahrbares Ereignis (8, 17; 16, 40; 26, 63) oder identisch mit der auch äußerlich erfahrbaren Taufe (14, 31f). – Immer wieder rühmt Basilius die Vielgestaltigkeit der vom Geist vermittelten G. durch Hinweis auf die Vielzahl der biblischen Metaphern u. Symbole (8, 17) oder im Blick auf die individuelle Zuweisung an jeden geeigneten Empfänger trotz der Omnipräsenz des Geistes (9, 22). Zwanglos ergibt sich hier der Übergang zur Lehre von den Charismen; denn die je nach Würdigkeit u. Aufnahmefähigkeit gestufte Geist- oder G.spendung (ebd.) ist nicht grundsätzlich von den ntl. Charismen wie Prophetie unterschieden (9, 23; dazu auch 16, 37f; 26, 61; 29, 74, wobei χάρις für χάρισμα stehen kann). Natürlich kann χάρισμα auch die Lehr- u. Amts-G. bezeichnen (reg. brev. praef.; ep. 53, 1; 188, 1). In vorbildhafter Weise stellt das Kloster die Vielfalt u. Einheit frühchristl. Gemeindelebens dar (reg. fus. 7); denn der einzelne Asket kann niemals alle G.gaben des Geistes zugleich empfangen, so daß alle aufeinander angewiesen sind, während das Eremitenleben große Gefahren in sich birgt (ebd.; vgl. 24. 35). Innerhalb des Koinobions gibt es deshalb Leitungscharismen (34f), Heilungsgaben (55) u. wiederum das Charisma der Lehre (32. 45). – Zweck der Schrift über den Hl. Geist ist es u.a., die umfassende Heils- u. Heiligungsmacht des Geistes zu preisen (vgl. spir. 24, 55), so daß das Tun des Guten nie als selbständiges oder gar Lohnanspruch begründendes Handeln des Menschen in Sicht kommt. Letzteres wird von Basilius auch ausdrücklich abgelehnt (in Ps. hom. 114, 5: die ewige Ruhe nicht als Lohn, sondern aus G. gewährt). Von sich aus ist der Mensch zum Heil schlechterdings u. ganz auf die G. angewiesen (ebd. 33, 2). Die durch den Sündenfall herbeigeführte Schwächung von Seele u. Leib (ebd. 29, 5; 45, 1) kann nur die von der Geistes-G. vollbrachte Heilsökonomie in Ordnung bringen (spir. 16, 39). Zum Tun des Guten bedarf es deshalb der göttlichen G.hilfe (in Ps. hom. 29, 5; spir. 16, 38 mit Bezug auf die Engel). – Trotz dieser völligen Abhängigkeit des Menschen von der heilsgeschichtlichen u. individuellen G.hilfe spielt sein eigenes Tun eine Rolle: Schon der Taufe muß der Mensch sich auch von sich aus nähern, um erleuchtet zu werden (in Ps. hom. 33, 4), u. der in der Taufe empfangene Geist bzw. die G. muß bewahrt werden (spir. 12, 28; 16, 40; reg. fus. 34). Immer wieder taucht in diesem Zusammenhang die Vorstellung von der Würdigkeit des Empfängers auf (spir. 9, 22; 26, 63), womit der Gottes würdige Lebenswandel gemeint ist (in Ps. hom. 33, 4). Auch wenn Basilius von der Selbstreinigung spricht, die die Lichtstrahlen des Geistes erst eindringen läßt (spir. 9, 23; vgl. in Ps. hom. 61, 4), oder wenn überhaupt auf den Rigorismus des Basilius besonders in den asketischen Schriften hingewiesen wird (dazu Baudry mit Forschungsreferat), so ist doch in beiden Fällen nicht an eine Leistungsvorgabe zu denken, sondern an eine brennende Gottesliebe, die er selbst im Menschen weckt (reg. brev. 30. 157). Das ändert selbstverständlich an der auch nach dem Sündenfall weiterbestehenden Entscheidungsfreiheit nichts (in Ps. hom. 61, 4), die jedoch bei den Engeln gerade wegen des im natürlichen Zustand bestehenden Gleichgewichts zwischen dem Gut- oder Böse-Wollen des Beistandes durch den Geist bedarf (spir. 16, 38).

4. Gregor v. Naz. Eine besonders charakteristische oder häufige Verwendung der Wortgruppe um χάρις ist bei Gregor v. Naz. nicht nachzuweisen. Am ehesten tritt die Wortgruppe im Zusammenhang mit der Taufe auf, doch steht χάρις dann gleichwertig neben χάρισμα u. δῶρον oder δωρεά (bes. or. 40, 3f;

χάρις gleichbedeutend neben χάρισμα: 40, 7. 11f. 23f. 27; χάρισμα neben δωρεά: 40, 16. 23). Trotz dieser Annäherung von χάρις an χάρισμα im Wortgebrauch liegt der Ton öfter als bei vielen griech. Vätern auf der Sündenvergebung u. gnädigen Herablassung Gottes, d.h. öfter als auf dem pneumatischen bzw. charismatischen Element des Begriffs, u. zwar sowohl bei χάρις wie bei χάρισμα (ebd. 40, 7. 9. 12. 28. 33f. 45, vgl. 11, 7; 14, 1 zur ‚herablassenden' G.). Gregor v. Naz. kann sagen, alles Gute wirke Gott (6, 12; 14, 23); aber dies besagt nicht, daß das menschliche Wollen des Guten seinen Ursprung nicht auch in unserem eigenen freien Willen habe. Zwar kann das Wählen des Pflichtgemäßen (προαιρεῖσθαι τὰ δέοντα) ein Geschenk der Menschenfreundlichkeit Gottes heißen (37, 13), aber der Kontext zeigt deutlich, daß das menschliche Wollen der Hilfe Gottes bedarf, nicht etwa durch sie allein erst möglich wird (ebd.). Zwar ist die συνέργεια Gottes größer als unser Glauben u. Tun (2, 21), aber der Sinn der göttlichen Pädagogik liegt doch im freien Geleitetwerden durch Gott (31, 25), in der menschlichen Zustimmung zur Berufung (37, 13; vgl. 18, 12), nicht in einer moralischen Vergewaltigung (ebd.) oder physischen Determination des Menschen (37,13, gegen die Valentinianer). Deshalb spielt das Bewahren der G. nach der Taufe in der Paränese auch eine wichtige Rolle (40, 2. 11. 22. 34). – Eine Natur u. G. scharf abhebende Terminologie, wie sie Athanasius kennt, tritt bei Gregor v. Naz. kaum auf (vgl. immerhin 30, 9 im christologischen Sinne). – Wo Gregor v. Naz. von den einzelnen Geistesgaben spricht, verwendet er vornehmlich den Begriff χάρισμα (bes. 31, 29; 32, 10/4; 41, 12. 16). Es werden in der Regel die Aussagen von 1 Cor. 12 wiederholt. Wenn er konkreter schildert, was er sich in der Kirche seiner Gegenwart vorstellt, so treten die verschiedenen Leitungsaufgaben deutlich hervor, denen sich die geleiteten Gemeindeglieder zu fügen haben, wobei freilich verschiedene Grade der Erkenntnis u. Tugend nicht geleugnet u. auch Wundertätigkeit u. dgl. grundsätzlich anerkannt werden (or. 32, bes. 11). Auch hier spielt der Mensch eine Rolle für die Art der charismatischen Gabe, je nach seiner Qualität als δοχεῖον des Geistes (32, 11). Zur Charismenlehre vgl. Hümmer 139/43.

5. *Macarius/Symeon.* (Zum Einfluß auf Gregor v. Nyssa s. u. Sp. 407f.) Bei Macarius/Symeon begegnet eine reiche χάρις-Theologie: Sie ist Teil einer die gesamte Schriftstellerei u. Frömmigkeit Symeons umfassenden Pneumatologie. Aber der Sprachgebrauch legt es nahe, gerade in der χάρις die eigentliche, erfahrbare Wirkung des Geistes zu sehen, ungefähr der ἐνέργεια oder der δύναμις des πνεῦμα entsprechend (serm. H 15, 20; 27, 12; 24, 6 [PTS 4, 139. 224f. 199 Dörries u.a.]). Natürlich können πνεῦμα u. χάρις auch gleichbedeutend verwandt werden (ebd. 10, 2; 15, 36 [93f. 148]), u. verschiedene Begriffe können an die Stelle von χάρις treten. Das Wort legt sich u.a. deshalb nahe, weil es eine G.erfahrung auch sprachlich andeutet, nämlich Freude (χαρά: 7, 3; 8, 6; 10, 1; 17, 6 [72f. 83. 92f. 169f]), dazu Süßigkeit im Herzen u. unstillbare Sehnsucht nach Gott (8, 5; 16, 7; 10, 1. 4 [82f. 162. 92f. 95]). – Im Unterschied zu den meisten griech. Vätern fällt bei Symeon auf, daß die G. als eine gegenüber dem menschlichen Subjekt selbständige, manchmal fast personhafte (17, 6 [169]: πρόσωπον) Größe oder Macht verstanden wird, der gegenüber der Mensch sich verschieden verhalten kann. Das kommt besonders deutlich da zum Ausdruck, wo das Nebeneinander u. Gegeneinander von G. u. Sünde im Menschen geschildert wird (7, 3; 16, 6; 17, 6; 27, 19: Satan contra G. [72f. 162. 169f. 228f]). Ebenso kann vom guten u. bösen Geist geredet werden, die um das menschliche Herz streiten (15, 28; 16, 7 [143. 162f]). Daher befindet sich auch im begnadeten Menschen stets ein Element des Bösen (15, 14. 28; 16, 4; 17, 4/7 [135f. 143. 168/70]). Das richtige Verhalten in dieser Situation ist, sich nicht wegen der partiellen Zuteilung von G., wegen einzelner G.erfahrungen zu überheben, da die Strafe auf dem Fuße folgt (7, 4; 8, 5; 10, 3; 15, 4; 26, 16f [73f. 82f. 94f. 129. 212f]). Der wahre Christ ist vielmehr der, der sich seiner Unvollkommenheit stets bewußt ist u. sich niemals genügen läßt an dem, was er an G. bekommen hat, da ihn die unersättliche Gottesliebe stets nach Vollkommenerem streben läßt (10, 1. 4; 12, 3; 15, 27. 37; 17, 5f [91/3. 95f. 108f. 143. 149. 169]). – Ist mit diesen Aussagereihen die Unverfügbarkeit der G. in gewisser Weise gewährleistet u. ist auch sonst das Gute ohne den G.beistand nicht möglich (26, 10 [209f]), so hindert doch auf der anderen Seite die relative Selbständigkeit der G. nicht daran, auch eine relative Selbständigkeit des Menschen ihr gegenüber anzunehmen: Trotz Adams Fall u. seinen verheerenden physischen u. psychischen Auswirkungen für alle Menschen bleibt der Mensch im Besitz seiner Wahlfreiheit (15,

25; 26, 5 [142. 207]). Nachdem die G. die Finsternis, die seit dem Sündenfall über der Menschheit lastete, weggenommen hat, kommt es auf die Mitwirkung des Menschen mit der G. an. Das αὐτεξούσιον u. die προαίρεσις werden auf ihre Bewährung hin geprüft (9, 7; vgl. 24, 6; 29, 1 [87. 199. 235f]), u. wie die G. uns σύνεστι, so müssen wir σύνεργοι der G. sein (15, 2. 36; 17, 4 [127. 148f. 168f]). Zwar kann man auf eine gewisse Proportionalität von eigener Bemühung u. G.erweisung hoffen (9, 7. 13; 24, 6 [86. 91. 199]), aber die Selbständigkeit der G. kann sich auch darin erweisen, daß sie sich etwas zurückzieht (ὑποστέλλω), um den Gläubigen zu prüfen (8, 3f; 27, 9. 12 [80f. 223. 224f]). In diesem Falle kann sich der Mensch nur noch durch Bußgesinnung bewähren, die als solche jedoch nicht als Wirkung der G., sondern eher als Reaktion auf die Minderung der G. verstanden werden muß. Diese innerlich wirkende, manchmal mehr, manchmal weniger zum Guten antreibende G.macht ist geradezu etwas Naturhaftes (φυσικόν τι: 8, 2; 16, 6. 12 [78. 162. 165]). Dies gilt auch für die von Adam verderbte Natur, die in uns weiterbesteht (15, 36; 26, 5 [148f. 207]), so daß das Entscheidungsvermögen des Menschen zwischen den Auswirkungen der sich mit seiner Natur verbindenden Mächte wählen muß. – Da die den ganzen Menschen erfüllende u. bestimmende G.wirkung selbst analog zu einem Charisma gedacht wird, läge eine enge Verbindung mit der Lehre von den vielerlei G.gaben nahe. Natürlich kennt Symeon solche besonderen Geistäußerungen, doch sieht er in ihnen u. in dem ihm bekannten Mönchtum eher die Gefahr einer Überheblichkeit, genau so wie die Gefahr besteht, daß einer sich des partiellen G.empfangs zu Unrecht rühmt (s. o. Sp. 404). Deshalb enthält er sich in der Regel besonderer Empfehlung u. Förderung der Charismen (10, 3/5; 15, 37; 26, 16 [94/6. 149. 216]), ohne sie prinzipiell abzulehnen; auch bei ihnen besteht eine Relation zwischen der Neigung u. Wahl (προαίρεσις) des einzelnen u. der Zuteilung des Charismas (26, 4 [207]). Wie üblich kann auch χάρις vereinzelt im Sinne der Charismen (15, 37 [149]), ebenso umgekehrt χάρισμα mehr im Sinne der G. überhaupt verwendet werden (9, 7; 10, 1; 29, 1 [86. 93. 235f]; zur Skepsis Symeons gegenüber Charismen vgl. Dörries 289/93). Daß es eine gnadenhafte u. charismatische Vollendung geben kann, bestreitet Symeon natürlich nicht (27, 11 [224]).– Die Neigung, sich die G. wie eine Art selbständiges Wesen vorzustellen, verbindet Symeon mit der syr.-asketischen Tradition, wie sie etwa in der Pneumatologie Afrahats auftritt (demonstr. 6, 13/5 [PSyr 1, 1, 287/98]).

6. Gregor v. Nyssa. Auffallend bei Gregor v. Nyssa ist, daß unter den traditionellen Bedeutungen von χάρις jene stark zurücktreten, die mit der erbarmenden Herablassung, der Vergebung u. unverdienten Güte Gottes zu tun haben (vgl. immerhin im Zusammenhang der Taufe mehrfach, zB. bapt. Chr.: 9, 223, 2 et passim Jaeger/Gebhardt; c. usur.: 9, 201, 5 J./G.). Dagegen wird das Wort ungewöhnlich oft im Sinne von Schönheit, Anmut, Wohlgefallen, Genuß u. dgl. verwendet (ohne besonderen religiösen Sinn u.a. ep. 12, 1f; 20, 1. 4; 30, 5), u. zwar auch im religiösen Sinne, besonders im Blick auf die Schönheit der Gottebenbildlichkeit des Menschen, wie er geschaffen wurde u. wie er durch Vermittlung der Heilstat Gottes wieder hergestellt werden soll: Es gilt, zu ἀρχαία χάρις bzw. ἀρχαῖον κάλλος zurückzukehren (ebd. 17, 4; ähnlich mort.: 9, 53, 20 Jaeger/Heil; die naturgemäße Schönheit der Seele: res. 1 [9, 274, 7 Jaeger/Gebhardt]; virg. 11 [8, 1, 295, 25 Jaeger/Cavarnos]). Wie bei Athanasius ist die Gottebenbildlichkeit des Urstands selbst χάρις (Greg. Nyss. hom. opif. 9, 1; 21, 4), u. die Wendung ἀθανασίας χάρις präzisiert einen Aspekt derselben (ebd. 18, 1; mort.: 9, 53, 20 Jaeger/Heil; or. catech. 8 [PG 45, 37C. 40C]), wie natürlich auch die sittliche Vollkommenheit dazu gehört (mort.: 9, 57, 1 Jaeger/Heil; dazu die o. genannten Belege zur naturgemäßen Schönheit). – Es liegt deshalb nahe, daß auch die eschatologische Auferstehungskraft χάρις heißen kann (hom. opif. 26, 12; 18, 2; ep. 5, 5; vit. Macr.: 8, 1, 397, 9 Jaeger/Heil), ebenso die Auferstehung Jesu Christi (bapt. Chr.: 9, 228, 22 Jaeger/Gebhardt) u. das eschatologische Heilsgut im allgemeinen (hom. opif. 23, 7f). Anders als bei Athanasius wird bei Gregor v. Nyssa in der Urstandslehre nicht scharf zwischen der naturgemäßen Schönheit (Belege s. oben) u. der zur Natur hinzutretenden G.begabung unterschieden, so daß sogar Seelenkräfte wie die λογικὴ δύναμις χάρις heißen können (λογικὴ χάρις: hom. opif. 8, 2; αἰσθητικὴ χάρις: ebd. 29, 8; ähnlich 10, 1; or. catech. 31 [PG 45, 77C]). – Es versteht sich im Rahmen der Tradition von selbst, daß χάρις auch verschiedenartige u. besondere Kräfte u. Geistbekundungen im Menschen bedeuten kann u. sich immer wieder mit χάρισμα berührt. So ist die Amts-G. des Priesters χάρις

(bapt. Chr.: 9, 226, 7 Jaeger/Gebhardt), die Inspiration des Propheten ebenso (ebd. [234, 8]; c. Eunom. 2 [1, 297, 8 Jaeger]), wie diejenige der Apostel etwa an Pfingsten (ep. 2, 18); besonders wichtig jedoch ist die Jungfräulichkeit, die als solche schon die χάρις-Schönheit der Seele ausmacht (virg. 1 [8, 1, 252, 3 Jaeger/Cavarnos]) u. der Partizipation an der χάρις in Gott selbst entspringt (ebd. 2 [253, 10]). Diese χάρις übersteigt alles menschliche Sprachvermögen (ebd. 2. 14 [254, 1f. 309, 15/7]). Zugleich ist sie auch eins der höchsten χαρίσματα (ebd.; 6 [297, 15f]). Charismen werden aber auch mit Rücksicht auf die verschiedene Würdigkeit der Empfänger verliehen (c. Eunom. 2 [1, 302, 17 Jaeger]). – Welche Bedeutung hat die χάρις für den Lebenswandel der Christen? Mit der Taufe wird die χάρις als neuschaffende Lebenskraft verliehen (ep. 5, 5), u. von da an gilt es, sich ihrer würdig zu erweisen (or. catech. 34 [PG 45, 85C]), damit sie nicht zum Gericht werde für den Unwürdigen (res. 1 [9, 304, 4f Jaeger/Gebhardt]). Über diese, der Tradition durchaus entsprechenden Aussagen hinaus tritt bei Gregor v. Nyssa die Reflexion über das Verhältnis zwischen G.beistand u. menschlicher Anstrengung stärker in den Vordergrund, so daß hier erstmals ausdrücklich über die συνέργεια zwischen den beiden Kräften reflektiert u. ein Gleichgewicht beider behauptet wird: Nur wem die G. beisteht (συναγωνίζεσθαι), kann voll von Tugendstreben ergriffen werden (virg. 1 [8, 1, 251, 16 Jaeger/Cavarnos]), u. nur wer sich müht, empfängt den G.beistand. Besonders in De instituto christiano treten zahlreiche Formulierungen auf, die die Proportionalität von Werken, Kampf u. Mühen um Tugend einerseits u. G. u. Geistwirkung andererseits ausdrücken (vgl. die Zusammenstellung bei Jaeger 93/6). Dabei ist es in der Regel die G., welche zu der menschlichen Bemühung im Sinne der Mitwirkung hinzutritt, nicht jedoch wie bei Clemens v. Alex. die συνέργεια des Menschen, die zum göttlichen Wirken hinzutritt (ebd. 92/106). – Da die Schrift De instituto christiano nachweislich von Macarius'/Symeons Großem Brief beeinflußt ist (Staats, gegen Jaegers [bes. 159] umgekehrte Zuordnung), fragt sich, inwiefern die ‚synergistische' Auffassung Gregors von Symeon abhängt. Wie oben gezeigt, ist die G.auffassung Symeons stark von der Vorstellung einer selbständigen G.macht geprägt, die Gregors Verständnis nur bedingt entspricht, da bei ihm keine scharfe Scheidung zwischen Natürlichem u. G.haftem vorgenommen wird (dazu s. o. Sp. 406). Dennoch ist der Gedanke, daß G. u. menschliches Wirken gleichermaßen zur Erlangung des Heils nötig sind (mit συνέργεια von beiden Seiten) bei Symeon deutlich bezeugt (bes. ep. 2 [Jaeger 238, 1/239, 6]; s. o. Sp. 404f). Die Anregung muß Gregor von dort erhalten haben, auch wenn die Ausarbeitung im einzelnen von der Vorlage erheblich abweicht. Viel stärker als Symeon denkt Gregor an ein Ineinandergreifen von G. oder Geist u. eigener Bemühung. Trotz gelegentlicher Formulierungen, die eine Vorleistung des Menschen andeuten (vgl. die Texte bei Jaeger 94/6; hom. opif. 23, 8), kann die Konzeption Gregors nicht auf diese Gesetzmäßigkeit festgelegt werden. Ein Übergewicht der G.eingießung kann auch zum Ausdruck gebracht werden (etwa inst.: 8, 1, 77, 8 Jaeger; or. dom. 4 [PG 44, 1165]), doch ist Gregors Anliegen das Sowohl-als-auch von G. u. Anstrengung (inst.: 8, 1, 46, 26/47, 11 Jaeger). – Die Soteriologie u. Heiligungslehre Gregors ist sonst in der Regel orientiert an dem platonischen Gedanken der Gottesliebe, die den hinanreißt, der seines eigenen Wesens u. der Natur Gottes ansichtig oder eingedenk ist (so auch der Anfang von inst.: 8, 1, 40, 1/41, 9 Jaeger). Es ist deshalb keineswegs erstaunlich, wenn in De vita Moysis, wo der Weg des Christen zur Vollkommenheit gezeigt wird, eine G.lehre im späteren Sinne des Wortes, aber auch Anlehnungen an die bereits damals traditionelle Auffassung von G. oder göttlichem Beistand kaum zu finden sind (dazu bes. Ritter, G.lehre). Eine Modifikation ergibt sich nur, wenn man andere Lehraussagen Gregors heranzieht: entweder den heilsgeschichtlichen Rahmen seiner Theologie, besonders die Lehre von der Einheit des Leibes Christi als der von den Erlösungskräften durchdrungenen Menschheit (dazu bes. Hübner), oder die Lehre von der Unendlichkeit Gottes u. vom unendlichen Aufstieg zu ihm (dazu bes. Mühlenberg, Unendlichkeit) oder die Lehre von der *Apokatastasis. Alle drei modifizieren je auf ihre Weise die für spätere abendländische Begriffe mindestens semipelagianische Lehre Gregors.

7. *Joh. Chrysostomus.* Unter dem Einfluß des Paulus, d.h. vor allem in den Auslegungen der Paulusbriefe, tritt das Problem G./freier Wille bei Joh. Chrysostomus stärker als in der griech. Tradition sonst (abgesehen von Gregor v. Nyssa in De instituto christiano) hervor. Auch die Wortbedeutung von χάρις bewegt

sich stärker als etwa bei Gregor v. Nyssa im Umkreis von ‚unverdientes Geschenk, Herablassung Gottes‘ u. dgl. (zB. in 1 Cor. hom. 1, 4 [PG 61, 17]). Freilich kann von der Schöpfung über die Gesetzgebung bis zum eschatologischen Heilsgut alles ‚G.‘ heißen; denn ‚reichhaltig ist der Tisch der G.‘ (Anna 3 [PG 54, 653]). Deshalb sind Aussagen über die Prävenienz der G. nicht ohne weiteres auf die G. der persönlichen Heilsaneignung u. der übernatürlichen sittlichen Kraft zum Guten zu beziehen. Klar ist jedoch, daß χάρις die in die Seele eindringende Kraft zum Tun des Guten bedeuten kann, wie sie insbesondere bei der Taufe verliehen wird (in 1 Cor. hom. 40, 2 [PG 61, 349]; vgl. Ritter, Charisma 48f). – Der freie Wille des Menschen ist für Joh. Chrysostomus sowohl im Stand der gefallenen Natur als auch im Prozeß der Bekehrung u. Heiligung unverletzt (zur Erbsünde u. ihren Folgen vgl. J. Gross, Geschichte 1,181/90; Ritter, Charisma 43/7; zum freien Willen bei der Bekehrung sogar des Paulus: mutat. nom. 3, 5 [PG 51, 141/4]). Nie wirkt die G. zwanghaft (in Joh. hom. 5 [4], 4 [PG 59, 58]). Joh. Chrysostomus kann deshalb sagen, die G. wirke erst, wenn der Mensch eine Vorleistung von sich aus vollbracht habe: Das Glauben ist von uns in Freiheit zu vollziehen, u. die Geist-G. kommt der Entscheidung nicht zuvor (so ausdrücklich in 2 Cor. 4, 13 hom. 1 [PG 51, 276]). Wir sollen das Gute wählen, u. dann wird Gott uns helfen (in Hebr. hom. 12 [PG 63, 99f]). Man darf solche Aussagen jedoch nicht von der Alternative Natur/Übernatur her interpretieren im Sinne des mittelalterlichen ‚facienti quod in se est, Deus dat gratiam‘. Die Alternative stellt sich so für Joh. Chrysostomus nicht (Boularand 161; zum ganzen Problem ebd. 138/64). Auch wo von der Vorgabe geredet wird, entspringt sie kaum dem Stand der reinen oder der gefallenen Natur, sondern scheint erst möglich nach erfolgter Berufung zum Glauben: Keiner glaubt, er sei denn vorher dazu gerufen von Gott (ebd. 146/52; Ritter, Charisma 51/3), so daß 1 Cor. 4, 7 (‚Was hast du, das du nicht empfangen hast?‘) voll aufgenommen werden kann (in 1 Cor. hom. 12,1f [PG 61, 97f]); auch die κατορθώματα sind τῆς τοῦ θεοῦ χάριτος (ebd.). – Die Äußerungen des Joh. Chrysostomus über die G., der wir alles verdanken (vgl. etwa virg. 36, 1), sind jedoch nie in der Weise grundsätzlich gedacht, daß das freie Mitwirken des Menschen ausfallen dürfte. So redet auch Paulus nicht theoretisch korrekt, wenn er Gott alles zuschreibt, sondern er versteckt aus Bescheidenheit seine Verdienste (in 1 Tim. hom. 1, 12 [PG 62, 515f]; ähnlich virg. 37). Dennoch dürfen die aus Paulus gewonnenen voll klingenden G.aussagen nicht als rhetorische Übertreibungen abgetan werden (so bes. Ritter, Charisma 42/53). Die Rhetorik macht sich vielmehr darin bemerkbar, daß dem Text jeweils eine mögliche Intention abgewonnen u. auf die Situation der Hörer bezogen wird, so daß die homiletisch überzeugenden Gedanken sich nicht ohne weiteres zu einem systematischen Ganzen zusammenfügen. – Wenn man die von Situation zu Situation u. Text zu Text variierenden Aussagen dennoch auf einen Nenner bringen will, wird man wohl am besten das auch bei Gregor v. Nyssa feststellbare Synergismus-Modell anwenden: Genau genommen wirkt Gott immer das meiste u. der Mensch sehr wenig (Joh. Chrys. in Hebr. hom. 12, 3 [PG 63, 99f]; in Rom. hom. 19, 1 [PG 60, 583]); der Berufung folgt bloß der Gehorsam (in 1 Cor. hom. 1, 1 [PG 61, 12f]). Aus diesem Ansatz folgt ebenso die Überzeugung, alles der G. zu verdanken, wie die Ermahnung zum eigenen Tun, die dem vorausgesetzten Können ihre Berechtigung verdankt. Stets bedarf es der göttlichen συμμαχία (in Ps. 140 expos. 4 [PG 55, 432]; in 2 Cor. 4, 13 hom. 1 [PG 51, 276]; zum Synergismus vgl. Ritter, Charisma 57f). Ohne die ῥοπή von oben können wir nichts Gutes tun (Boularand 142/4). So ist auch der Lohn für die guten Werke nicht eine von Gott geschuldete Auszahlung, sondern seinerseits ein G.geschenk (Ritter, Charisma 59f). Auch Charismen, wie etwa die Jungfräulichkeit, sind wesentlich Geschenk u. außerdem menschliche Bemühung (ebd. 61f). – Soweit es sich nicht um die bloß terminologische, traditionelle Ausweitung der allgemeinen G.-lehre auf den Begriff χάρισμα handelt, ist an der Charismenlehre des Joh. Chrysostomus in engerem Sinne bemerkenswert die Überzeugung von den verschiedenartigen Charismen aller Gläubigen, die in guten Werken der Nächstenliebe, in Worten der Ermahnung untereinander, im persönlichen Bibelstudium u. im missionarischen Wirken inmitten der Umwelt auch gegenüber dem kirchlichen Amt individuell verschiedene, eigentümliche Aufgaben haben (ebd. 70/90). Im übrigen teilt Joh. Chrysostomus die weit verbreitete Überzeugung, daß die wunderhaften urchristl. Charismen in der Gegenwart erloschen, aber

auch entbehrlich seien (ebd. 23/34), daß im kirchlichen Amt ihre gegenwärtige Form zu erkennen (ebd. 98/124, bes. 112) u. daß im Mönchtum eine besondere Erscheinungsform des Charismatischen zu sehen sei (ebd. 90/8).

f. Apostolische Konstitutionen. In Kirchenordnungen u. Liturgien wird die hier interessierende Wortgruppe zwar immer wieder verwendet, aber in der Regel ohne spezifische Besonderheiten u. nicht als eigenes Thema. So begegnen natürlich im liturgischen Zusammenhang die verschiedenen Möglichkeiten, Danksagung mit χάρις bzw. gratia auszudrücken (Hippol. trad. apost. 4. 9. 21. 25. 31. 43 [SC 11 bis, 46/52. 64. 82. 86/90. 100. 110/2. 138]), außerdem nimmt der Begriff gerne die Bedeutung der Amts-G. an, etwa in Weihegebeten für Bischof (Const. apost. 8, 5, 3 [Funk, Const. 1, 474, 11/6]), Presbyter (ebd. 8, 16, 4f [522, 13/25]; Hippol. trad. apost. 7 [SC 11bis, 56/8]) oder Diakon (ebd. 8 [62]). – Besonderes Interesse kann die Abhandlung über die Charismen zu Beginn des 8. Buches der Apostolischen Konstitutionen beanspruchen. Hier liegt eine ‚Normalansicht' zu diesem Thema vor, der gegenüber verschiedene Väter zwar durchaus abweichende Meinungen vertreten (s. o. Sp. 410f sowie Ritter, Charisma 128/33. 149/56. 177/85 zu Theodor v. Mopsuestia, Theodoret u. Cyrill v. Alex.). Dennoch kann diese Charismenlehre als typisch für ihre u. die Folgezeit angesehen werden: Sie steht am Anfang desjenigen Buches, das über die Amtsträger handelt, doch liegt dies nahe, weil ja die Apostel selbst redend gedacht u. die Charismen vornehmlich eine Sache der Frühzeit sind, d.h. verliehen wurden (u. auch noch werden) zur Überzeugung der Ungläubigen, die sich durch das Wort allein nicht gewinnen lassen (Const. apost. 8, 1, 2 [Funk, Const. 1, 460, 17/22]). Es handelt sich also um die besondere Befähigung zu Wundern u. Zeichen (ebd. 8, 1, 3 [460, 22/462, 2]), deren Recht u. Grenze für die Kirche des 4. Jh. gezeigt werden soll. Insbesondere darf sich einer, der solche besonderen Charismen empfangen hat, nicht gegenüber den gewöhnlichen Gläubigen überheben (8, 1, 8. 12/7 [462, 27f. 464, 14/466, 13]); denn jeder Gläubige ist durch den orthodoxen Glauben ebenfalls Charismaträger (8, 1, 9/11 [462, 29/464, 14]), wenn auch nicht im wunderhaften Sinne. Eine Ekklesiologie für die gewöhnliche, nicht mehr apostolische u. nicht missionarische Situation der Kirche wird also durch diese Charismenlehre gerade nicht gegeben. Die Charismen haben ja auch mit der sittlichen Beschaffenheit des Empfängers nicht unbedingt etwas zu tun (8, 2, 7 [468, 24/9]). Die ordentlichen Ämter (Bischöfe, Presbyter usw.) sind zwar in gewisser Weise auch Charismen (8, 1, 21 [466, 25f]), aber hier handelt es sich offensichtlich um einen ungewöhnlichen Sprachgebrauch, u. wenn von Charismen u. Ämtern geredet wird, so ist zB. die begriffliche Unterscheidung von χαρίσματα u. ἀξιώματα viel natürlicher (8, 1, 22 [466, 27]). Dem entspricht, daß eine förmliche Weihe bei einem Charismatiker unterlassen wird (8, 26 [528, 16/21] zu den Exorzisten), solange er nicht ein ‚ordentliches' Amt übernimmt. – Auch das Mönchtum kann als Ort besonderer charismatischer Bezeugungen angesehen werden, sowohl im wunderhaften als auch im tugendhaften Sinne, dagegen begegnet der Mönchsstand als solcher nicht unter den Aufzählungen von Charismen (nützliche Zusammenstellung der verschiedenen Arten von Charismen bei Lampe, Lex. 1518f).

g. Lateiner vor Augustin. 1. Marius Victorinus. Obschon bei ihm der Einfluß des Neuplatonismus stärker ist als bei irgend einem anderen lat. Pauluskommentator des 4. Jh., bewegen sich seine Erläuterungen zu Gal., Phil. u. Eph. weitgehend im Rahmen der zeitgenössischen Pauluserklärung. Außer den Hinweisen auf den Glauben an die Präexistenz der Seelen (in Eph. 1, 4; 2, 4 [132. 151 Locher]), die im Erbsündenverständnis eine grundsätzliche Abweichung von der kirchlichen Tradition zur Folge hat, ist die allumfassende Wirkkraft Gottes bzw. Christi immerhin stärker betont als bei den Zeitgenossen: Jede Bewegung entspringt aus Gott, der alles in u. durch Christus, seinen Willen, wirkt (ebd. 1, 11 [138]) u. so auch in uns die Nachfolge Christi wirken muß (ebd. 3, 14 [169]). Dem entsprechen etliche strenge, d.h. unkonditionierte Prädestinationsaussagen (ebd. 1, 3. 11 [132. 138]). Dennoch ist der Glaube in der Regel nicht als bedingungsloses Geschenk Gottes gedacht (so evtl. immerhin in Phil. 1, 29 [79, 13]), sondern als der einzige Akt, den wir im Prozeß der Heilsaneignung selbst vollziehen müssen u. auch können (ebd. 1, 25 [77]; in Eph. 1, 7; 2, 8; 6, 13 [135. 152. 200]), wobei aber betont wird, daß es sich um eine ganz leichte u. geringfügige Sache handelt (vgl. bes. ebd. 6, 13 [200]), so daß die immer wieder betonte Rechtfertigung sola fide wirklich sola gratia, nicht nach unseren merita erfolgt (ebd. 2, 8.

14f; 3, 7f [152. 155. 164]; in Phil. 3, 13f. 15 [104. 105]). Trotzdem verwendet Marius Victorinus mereri sehr oft, aber im Sinne von ‚erhalten, erlangen', gerade in bezug auf die G. (ebd. 1, 25. 29 [77. 79]; vgl. in Gal. 1, 10 [7]). – Stark betont ist die Wirkung Gottes im menschlichen Inneren, in Eph. 3, 7 (164) als operatio virtutis dei bezeichnet (desgleichen ebd. 3, 20f [173]), aber auch als voluntas infusa (ebd. 1, 8 [136]), so daß die Stelle in Phil. 2, 13 (91) ganz im Sinne des Paulus verstanden werden kann, anders als etwa bei Ambrosiaster (s. u. Sp. 415f). Für diese innerlich wirkende Kraft verwendet Marius Victorinus in der Regel nicht das Wort gratia (typisch die abweichende Verwendung von virtus u. gratia: in Eph. 3, 7 [164]; ähnlich in Gal. 5, 4 [60]). In aller Regel ist gratia die G.tat oder die Barmherzigkeit Gottes, aufgrund welcher den Menschen bestimmte Heilstaten in der Geschichte oder in der individuellen Aneignung des Heils erwiesen werden (vgl. etwa in Gal. 1, 3/5. 6. 13f; 2, 2; 4, 7; in Phil. 2, 9/11; in Eph. 1, 3. 7 [4, 20; 5, 8; 10, 8; 17, 33f; 46, 12; 89, 15; 126, 29; 134, 26]). Eher bei den besonderen G.gaben, die auch gratia (gelegentlich dona) heißen, also beim Apostolat oder bei den Gemeindecharismen, nähert sich das Wort dem Sinn von ‚innere Begabung u. Kraft', aber auch hier übt Marius Victorinus Zurückhaltung hinsichtlich einer möglichen Identifikation (in Eph. 3, 2. 7f; 4, 7. 25 [160f. 164. 175f. 185]).

2. Hilarius v. Poitiers. Der vom Sündenfall leiblich u. seelisch geschwächte u. durch seinen Leib stets versuchte Mensch hat trotzdem einen freien Willen (in Mt. 10, 23). Mit dieser verbliebenen Freiheit ist er in der Lage, von sich aus einen Schritt auf Gott hin zu tun: Wir müssen anfangen (in Ps. 118 mem 12. ain 10), wir sollen beten (ebd. he 12), wir sollen hoffen (ebd. samech 5), wir sollen glauben (ebd. nun 20). Durch solchen Anfang vom Menschen her wird die weitere Hilfe Gottes erlangt (‚mereri' [ebd.; samech 5], was nicht mit ‚verdienen' zu übersetzen ist). Die Vorstellung verträgt sich durchaus mit der Überzeugung, daß der Glaube allein rechtfertigt (in Mt. 8, 6; 20, 15; 21, 15). Allerdings entfaltet sich der Glaube, wenn ihn Gott unterstützt, in guten Werken (in Ps. 118 nun 20). Auch wenn beim weiteren Fortschritt des Gläubigen Gott seine Hilfe gewährt, so bleibt er doch teilweise ein Sünder u. ist stets auf Gottes Erbarmen angewiesen (in Ps. 51 tract. 23). Begriffe für die gnädig gewährte Hilfe in dem, der den Anfang von sich aus gemacht hat, sind ‚munus' (in Ps. 5 tract. 12; in Ps. 118 nun 20), ‚auxilium' (in Ps. 142 tract. 7), gelegentlich auch ‚gratia' (in Ps. 118 aleph 4). Der Begriff wird eher verwendet, um die unverdiente Zuwendung Gottes zu betonen (zB. in Mt. 20, 7). Man wird kaum fehlgehen, wenn man die Überzeugung des Hilarius nahe bei der späteren semipelagianischen Lehre vom ‚initium fidei' sieht (vgl. Peñamaría de Llano, bes. 246).

3. Ambrosius v. Mailand. Seine stark ausgebaute Lehre von der Erbsünde, die man, anders als bei vielen, besonders griech. Vätern, nicht ohne weiteres als bloße Erb-Verderbnis-Lehre bezeichnen kann (gegen J. Gross, Geschichte 1,237/43), bringt nach Ambrosius eine Sündenverfallenheit u. Sündenerfahrung mit sich, die als Gegengewicht nach einem ebenso starken Überwiegen der G. im Heilsempfang ruft. Die Urstands-G. ist durch Adams Übertretung verloren (in Ps. 40, 1), u. die Schuld wie auch die wirkliche Sünde sind auf das ganze Menschengeschlecht übergegangen (apol. Dav. 1, 4, 15. 11, 56; 2, 71). Die Notwendigkeit der Buße wird deshalb um so mehr betont, aber auch ihre (gegen Novatian) fast unbeschränkte Möglichkeit. Das ganze Christenleben soll von Bußgesinnung u. von Bußwerken durchzogen sein (Dassmann 268/75; zum Ganzen vgl. das Werk De paenitentia). – Trotzdem hält Ambrosius mit der gesamten Tradition daran fest, daß der freie Wille dem Menschen auch nach dem Sündenfall als Teil der Gottebenbildlichkeit geblieben sei (off. 1. 47, 227f; hex. 6, 8, 45). Somit ist grundsätzlich denkbar, daß er von sich aus Gott um seine Hilfe bittet (in Ps. 118 expos. 19, 30). Aber öfter wird die Unentbehrlichkeit, ja Ausschließlichkeit des G.wirkens betont, insbesondere für die erstmalige Zuwendung zu Gott (patr. 12, 58; apol. Dav. 1, 16, 76; in Lc. 1, 10: a deo enim praeparatur voluntas hominis; ebd. 2, 84), aber auch für die später erforderliche Beharrlichkeit (in Ps. 118 expos. 10, 35). Auch der Glaube ist Werk der G. (paenit. 1, 11, 48/50). So wird denn Gottes Erwählungshandeln gelegentlich von seinem Wohlgefallen, d.h. nicht von vorhersehbaren Taten des Menschen, abhängig gemacht (in Lc. 7, 27), gelegentlich aber auch die Präszienz der Prädestination vorgeordnet (fid. 5, 83). Im großen ganzen gilt jedoch, daß spätestens nach empfangener Bekehrungs- u. Tauf-G. das menschliche Wollen u. die G. zusammenwirken: Es gilt, die sanctitatis gratia zu bewahren (in Ps.

40, 22), wobei aber nie auf die cooperatio von göttlicher Kraft u. menschlicher Bemühung verzichtet werden kann (in Lc. 2, 84). Unverkennbar ist, daß hier die im menschlichen Inneren wirkende Kraft zum Guten manchmal auch gratia (sonst: auxilium, operatio, virtus dei) heißen kann (zB. Cain et Ab. 1, 10, 45: quidquid autem sanctum cogitaveris, hoc dei munus, dei inspiratio, dei gratia). Dem Wortverständnis eher angemessen scheint jedoch die Wendung zu sein, daß eine bestimmte Wirkung ‚von Gottes G.' (paenit. 1, 11), der ‚G. zuzuschreiben' sei (in Ps. 118 expos. 20, 16) u. dgl., was darauf hindeutet, daß gratia doch mehr als Eigenschaft oder Handlungsweise Gottes verstanden wird. – Aus dem Zusammenwirken von menschlichem Wollen u. göttlicher Wirkung ergibt sich auch ein mereri gratiam (in Ps. 39, 39; hex. 1, 6, 21; in Ps. 118 expos. 20, 40), das aber von einem Verdienst-Anspruch klar zu unterscheiden ist (ebd. 19, 33; 20, 13f. 42). Der Mensch bleibt Gott gegenüber immer tief in der Schuld (in Lc. 8, 32), u. alle Tugenden sind ohne *Demut nichts wert (A. Dihle: o. Bd. 3, 761). Deutlich ist die Tendenz, das Bemühen des Menschen zwar als wichtig, aber doch als winzig erscheinen zu lassen gegenüber der Hilfe Gottes (vgl. etwa das Verständnis von concupivi desiderare: in Ps. 118 expos. 3, 33). – Eine der wenigen Stellen innerhalb der christl.-lat. Literatur, wo gratia im engeren theologischen Sinne verbunden erscheint mit dem sonst stets getrennt auftretenden Sinn von gratia als ‚Dank', findet sich Ambr. in Lc. 6, 25, wo ‚gratiam consequi', ‚gratiam habere' u. ‚gratiam reddere' unmittelbar aufeinander bezogen werden.

4. Ambrosiaster. Von einer Erbsünde im strengen Sinne kann hier nicht die Rede sein. Die Korruption der menschlichen Natur durch Adams Fall provoziert jedoch in allen Menschen ihre wirkliche Sünde, doch so, daß sie sich von ihr unter Umständen lösen wollen. Sie können sich also grundsätzlich frei für die in Gottes Erlösungswirken entgegentretende G. entscheiden. In diesem Bereich ist der Begriff der gratia bei Ambrosiaster angesiedelt, während er für die im Inneren wirkende Kraft zum Guten nicht verwendet wird. Die gratia dei ist hauptsächlich die durch Christi Erlösungstod vermittelte u. in der Taufe zugeeignete Vergebung (in Rom. 3, 24; 4, 7f; 5, 9/12; 7, 24f; 11, 6. 29), welche einen entsprechenden Lebenswandel erfordert, der als solcher nicht G.geschenk ist (vgl. bes. ebd. 5, 21; 6, 23). Ambrosiaster neigt dazu, das gute Wollen zunächst als eine ganz vom Menschen ausgehende Bewegung anzusehen, welcher Gott dadurch entgegenkommt, daß er den Hl. Geist bzw. das Vollbringen schenkt (so in Phil. 2, 12f). Der Glaube erscheint sogar als eine durch natürliche Erkenntnis vermittelte Möglichkeit des Menschen (in Rom. 2, 14/6. 27; 6, 17f). Deshalb kann auch die Prädestination vom Vorauswissen des Glaubens der Menschen abhängig gemacht werden (ebd. 8, 28). – Die Auffassung von der Natürlichkeit des Glaubens darf jedoch nicht zum Anlaß genommen werden, dem Ambrosiaster ein mehr oder weniger pelagianisches System zu unterschieben. Zahlreiche gegenläufige Äußerungen sowie eine wie bei Hilarius u. Ambrosius sehr zurückhaltende meritum-Lehre lassen erkennen, daß doch auch das Glauben als G.geschenk gedacht werden kann (fidei gratia: in 1 Tim. 2, 1/4; zum Ambrosiaster im ganzen vgl. Wörter, Lehre 611/49; zur Interpretation im nicht-semipelagianischen Sinne ebd. 636/49).

h. Augustin, seine Gegner u. Verteidiger. 1. Vorbemerkung. a. Zur Selbstbeurteilung Augustins. Die Entwicklung von Augustins G.-lehre, die sich auch auf die Gliederung des hier folgenden Abschnitts auswirkt, ist von ihm selbst im Alter mehrfach bezeugt worden: retract. 2, 1, 1 (vJ. 426/27) zu Quaest. Simpl. (vJ. 396/97), d.h. zur zweiten quaestio des ersten Buches, stellt er ausdrücklich fest, daß er den freien Willen verteidigen wollte, sed vicit gratia, indem er dem Apostel Paulus recht geben mußte, der sagt: ‚Was hast du, das du nicht empfangen hast?' (1 Cor. 4, 7, zitiert quaest. Simpl. 1, 2, 9). Im Sinne des Traditionsbeweises erwähnt er auch Cyprians Verwendung dieser Paulusstelle (Cypr. testim. 3, 4). Mehrfach u. ausführlicher wiederholt er den Gedanken in den zwei Büchern an Prosper u. Hilarius (praed. sanct. u. persev.): durch Wiederholung des Abschnitts aus retract. 2, 1, 1, unter erneuter Bezugnahme auf dasselbe Paulus- u. Cyprian-Zitat u. in allgemeineren Wendungen, vor allem über die den Verdiensten, ja auch dem initium fidei vorangehende G. (praed. sanct. 3, 7; 4, 8; persev. 20, 52; 21, 55), jedesmal aber auch unter Hinweis auf die Schrift an Simplician. Ausdrücklich betont Augustin, daß ihm Gott damals diese Einsicht durch Vermittlung des apostolischen Zeugnisses (nämlich 1 Cor. 4, 7) offenbart habe (praed. sanct. 3, 7; 4, 8). Auch die früheren Irrtümer, wie er sagt, werden hier namhaft gemacht,

besonders aus den Propositionen zum Römerbrief vJ. 394/95. Die Bedeutung jener Entdeckung scheint ihm selbst allerdings erst im Laufe des pelagianischen Streits bewußt geworden zu sein. Wie die Darstellung zeigen wird, ist jener Übergang weniger ein Bruch mit der Vergangenheit als eine weiterführende exegetische Einsicht, die trotz ihrer Neuheit auf der Linie der Entwicklung Augustins bis 396 liegt.

β. Zur Darstellung Augustins. Es ist im Rahmen dieses Artikels nicht möglich, die G.lehre Augustins in ihrer ganzen Breite u. die Auseinandersetzungen um Pelagianismus u. Semipelagianismus mit allen Nuancen u. Verzweigungen zu behandeln. Insbesondere muß darauf verzichtet werden, die zahlreichen Lehraussagen, die neben denjenigen über die G. stehen, mit zu referieren, also Prädestination, Erbsünde, Tauflehre, Pneumatologie, Verdienst- u. Tugendlehre u. dgl. mehr. Für dies alles u. für die größeren Zusammenhänge sei hier auf die Dogmengeschichten u. die umfangreiche Spezialliteratur verwiesen (für Augustin u. sein Nachwirken sowie seine Gegner vgl. C. Andresen, Bibliographia Augustiniana² [1973]).

2. Augustin bis zu den Confessiones. Augustins Theologie beginnt in den Frühschriften (ab 386) mit der vom Manichäismus veranlaßten Frage nach dem Ursprung des Bösen u. beantwortet sie mit dem Hinweis auf den freien Willen des Menschen, der allein Ursache des Bösen sei (lib. arb. 1, bes. 16, 34). Zwar besteht von Anfang an ein Bewußtsein von der unabdingbaren Heilsvermittlung durch Christus, die Kirche u. die Sündenvergebung, doch schlägt sich dies weder in der Terminologie noch in der Auffassung vom Vermögen bzw. Unvermögen des Menschen zum wahrhaft Guten nieder: Der Wille ist sich selbst verfügbar zum Guten oder Bösen (ebd. 1, 12, 26). Der Begriff gratia taucht erstmals in De vera religione (vJ. 389/91) auf, wo er die traditionellen Bedeutungen aufweist: Tauf-G. (23, 44), Heil des neuen Bundes (7, 12; 17, 33), das von der Kirche angebotene Heil im allgemeinen (6, 10), aber auch die G. als Hilfe im Kampf gegen die irdischen Begierden (12, 24). Besondere Bedeutung kommt ihm weder sachlich noch terminologisch zu. – Mit Antritt seines Presbyteramts (iJ. 391) wird Augustin immer besser mit der Bibel u. mit der kirchlichen Lehrtradition vertraut. Die Verwendung von gratia, insbesondere vor den drei Pauluskommentaren vJ. 394/95 (in Gal.; in Rom.; in Rom. imperf.), erstreckt sich nicht oft auf die Bedeutung ,innere Kraft des neuen Lebens'. In der Regel spricht Augustin in diesem Falle vom Hl. Geist (so schon vera relig. 12, 24; zur Presbyterzeit allgemein vgl. Niebergall 122/4), so daß man wichtige Elemente, die die spätere Lehrgestalt vorbereiten, unter anderen Begriffen suchen muß. Andrerseits nimmt die Verwendung biblischer Begriffe, u. so auch von gratia, etwa gegenüber clementia (ebd. 86), zu. – Ganz allgemein gilt bis vor der Wende um 396 (quaest. Simpl. 1, 2 u. alles folgende), daß aus Gründen der (antimanichäischen) Theodizee der freie Wille des Menschen als ausschlaggebend gilt für Gewinn oder Verlust des Heils, andrerseits aber das Sündenbewußtsein sich verstärkt u. der Anteil des Menschen am Heilsgewinn gering veranschlagt wird: Zwar befinden sich alle Menschen in der massa peccati (divers. quaest. 68, 3; so auch Ambrosiast. in Rom. 5, 12), aber zum Glauben, der aus G. u. nicht nach Verdienst das Heil gewinnt, kann sich auch der so belastete Sünder entschließen (Aug. divers. quaest. 68,3). Der Glaube ist insofern verdienstlich (ebd.; vgl. in Rom. 60/2). Die Möglichkeit des Menschen beschränkt sich allerdings nach quaest. Simpl. 1, 1, 14 auf das hilflose Rufen im Sinne von Rom. 7, 24f, d.h. auf das Rufen nach der G., das jedoch noch immer dem freien Wollen entspringt. Auch in der Spätzeit wird das Gebet für Augustin Ausdruck des totalen Angewiesenseins des Menschen auf die G. bleiben (persev. 22, 62). – Diesem Rest freien Entscheidens ist die vocatio vorgeordnet, die ausschließlich aus göttlicher G. erfolgt (divers. quaest. 68, 3. 5; in Rom. 60f), u. die Berufung ist es, die auch unser Wollen umwandelt, sei es innerlich, sei es mit äußerlichen Mitteln (divers. quaest. 68, 5). Die wirkungsvolle Berufung, die sich von der allgemeinen abhebt, also die Prädestination, erfolgt freilich auf Grund der vorausgewußten Berufungsannahme (in Rom. 55). Heilsgeschichtlich kann dementsprechend die Zeit vor oder unter dem Gesetz von der Zeit der G. (zu dieser Periodisierung vgl. divers. quaest. 66, 2/7; in Rom. 13/8) unterschieden werden. Im Blick auf die gefallene Menschheit hat das Gesetz die Funktion, die Sünde offenbar zu machen u. den Sünder der G. zuzutreiben (divers. quaest. 66, 1; in Rom. 37). Die G. allein ermöglicht die Erfüllung des Gesetzes (in Gal. 15. 24; vgl. quaest. Simpl. 1, 1, 6), m. a. W.: Sie ermöglicht die Liebe zur Gerechtigkeit

(divers. quaest. 66, 6f) u. die Kraft des lebendigen Glaubens (in Rom. 30). Das freie innere Erstreben des Guten ist also das Kennzeichen dafür, daß der Mensch von der G. getroffen ist. Hier kommt der G.begriff dem der inneren Kraft relativ nahe. – Schon vor quaest. Simpl. 1, 2 wird der Fortgang des Glaubenslebens über die anfängliche Berufung u. den Glauben hinaus ganz Gottes Wirken im Menschen zugeschrieben: Das Vollbringen des Guten ist dem Spender des Hl. Geistes allein zu verdanken (in Rom. 60f. 64; in Gal. 44), oder mit der oft zitierten Stelle Rom. 5, 5: die caritas ist in unsere Herzen ausgegossen, so daß wir das Gesetz erfüllen (in Gal. 45). Die innere Kraft wird deshalb, wie oben erwähnt, gern Hl. Geist genannt, gelegentlich auch in Verbindung mit gratia (in Rom. 26). – Die Rede vom ‚Eingießen der G.' findet sich quaest. Simpl. 1, 2, 2, wo erstmals der Spielraum des freien Entscheidens preisgegeben u. jede auf Gott gerichtete Regung des Menschen der G. zugeschrieben wird, also auch schon der anfängliche Glaube (ebd. 1, 2, 7). Die Wendung in diesem Werk Augustins (zwischen 395 u. 397 zu datieren) kann nicht allein von der Erfahrung her erklärt werden, daß der unter der Erbsünde stehende Mensch etwas Gutes nur wollen kann, wenn ihm solches Wollen geschenkt wird. Für die Entwicklung Augustins mindestens so wichtig ist das Hauptthema des Römerbrieftextes, den er an der Umbruch-Stelle, d.h. quaest. Simpl. 1, 2, behandelt: die Erwählung u. Verwerfung von Jakob u. Esau. Hier ist entscheidend, daß das souveräne Wollen Gottes nicht ungerecht ist, auch wenn dem Menschen kein wirklich eigener, unabhängiger Entscheidungsspielraum mehr gelassen wird. Hier kommt ein Voluntarismus im Gottesgedanken zum Zug, der trotz der Vorstufen in neuplatonischer u. christl.-platonischer Tradition etwas Neues darstellt. Dieser theologische Voluntarismus ist seinerseits nur verständlich, wenn auch im Menschen die Heilsfrage wesentlich von dem als eigene anthropologische Größe gedachten Willen abhängt. Unweigerlich entzieht sich damit Gott der Rationalität, u. seine Ratschlüsse werden unerforschlich (ebd. 1, 2, 16), so wie auch das Wollen des Guten oder des Bösen beim Menschen nicht mehr abhängig gedacht werden kann von seiner (rationalen) Erkenntnis (zum Problem vgl. Dihle). – Erst unter diesen Voraussetzungen wird nun auch für die lat. Theologie die Vorstellung einer im Menschen wohnenden u. ihn direkt zum Guten veranlassenden G. zu einem zentralen Anliegen, nachdem, wie gezeigt, im Westen die Rede von der gratia sich gerade im 4. Jh. stark auf das göttliche Wirken dem Menschen gegenüber beschränkt hatte, ganz anders als etwa zur selben Zeit im Osten (bei Gregor v. Nyssa u. Joh. Chrysostomus; s. o. Sp. 407/10).

3. Pelagius. a. Zu den Expositiones XIII ep. Pauli. Mit seinem Pauluskommentar steht Pelagius ganz in der lat. Tradition (vgl. vor allem J. A. Smith) u. damit auch in der Nähe des jungen Augustin, dessen Einfluß nachweisbar ist (ebd.; Bohlin 46/56). ‚Gratia' bedeutet somit das Ganze des Heilswerks im Neuen Bund (tempus gratiae), die Taufe (in Eph. 2, 7 [2, 353 Souter]), aber auch das eschatologische Heilsgut (ebd.). Die Vergebung der Sünden aus Glauben allein in der Taufe, ohne Verdienste, erfolgt ebenfalls durch Gottes G. (in Rom. 5, 1 [2, 41]), wobei das ‚sola fide' eine besonders wichtige Rolle spielt (Belegstellen bei A. Souter, Pelagius's expositions of thirteen epistles of St. Paul 1 [Cambridge 1922] 70) u. die Ungeschuldetheit der G. ausdrücklich betont wird (gratuito munere gratia appellatur: in Rom. 11, 6 [2, 86]). F. Loofs hat deshalb mit einem gewissen Recht bemerkt, das ‚sola fide' habe ‚vor Luther keinen so energischen Vertreter gehabt als Pelagius', u. Augustin werfe Pelagius zu Unrecht vor, bei ihm sei die G. durch Verdienste bedingt (Art. Pelagius: Herzog/H.[3] 15 [1904] 753. 755). Dies gilt freilich zunächst für die beim Heilsempfang wirkende G. (Greshake 101/11: ‚Erlösungs-G.'). Der Glaube ist somit Antwort auf die Berufung (in 1 Cor. 1, 1 [2, 128]), aber natürlich wie in der ganzen Tradition dennoch freier Willensakt (ebd.). – Es fragt sich jedoch, wie weit nach der Taufe eine den Willen des Menschen lenkende G.hilfe gedacht werden kann. Gelegentlich gibt es Formulierungen, die eine solche Möglichkeit anzudeuten scheinen (gratiam virtutum accipit: in Rom. 12, 6 [2, 96], ebenso 12, 3 [2, 95]; vgl. auch fides dei bonitate collata: ebd. 11, 22 [2, 90]). Im Sinne besonderer G.gaben (Charismen) kann ebenfalls von gratia gesprochen werden, nicht nur von Apostolat u. Virginität, sondern auch von der Weisheit als G., die durch Gesetzesstudium erlangt werden kann (in Eph. 4, 7 [2, 363]; zum Ganzen Greshake 146). – In der Regel besteht G. jedoch in der Belehrung durch Gott (gratia scientiae: in Phil. 1, 6; 4, 13 [2, 389. 414]), so daß hier gratia u. nova lex gleichbedeutend

sein können (in Rom. 3, 27. 31 [2, 34f] u.ö.). Ebenso gehören zur G. das Beispiel Jesu, die Gegenliebe weckende Liebe Christi u. die Hoffnung auf das ewige Leben (Greshake 116/9). Im ganzen bleibt es bei einer ‚Erleuchtungs-G.' (vgl. den Passus Aug. grat. Christ. 1, 7, 8), die freilich den Menschen, unter der Voraussetzung des klassischen Intellektualismus, ganzheitlich bestimmt, aber im Rahmen der kirchlichen Tradition nicht als eingestiftete Wirkkraft zum Tun des Guten angesehen werden kann (vgl. Pelag. in Col. 1, 10 [2, 453], wie Pelagius das ‚deus dat velle' versteht; zum Intellektualismus vgl. Bohlin 24f; Greshake 79/81), was übrigens auch von der Pneumatologie bestätigt wird (ebd. 141/3), so daß man bei Pelagius auch nicht von einem voraugustinischen Synergismus sprechen kann, wie er vereinzelt im lat. Bereich u. bei Gregor v. Nyssa oder Joh. Chrysostomus auftritt.

β. Pelagius im pelagianischen Streit. (Zum Ablauf der Auseinandersetzung vgl. bes. Wermelinger.) Bekanntlich ist Pelagius beim Beginn der später ‚pelagianischer Streit' genannten Auseinandersetzung nicht beteiligt, auch wenn er sich schon zuvor über das augustinische ‚Da quod iubes et iube quod vis' (Aug. persev. 20, 53) geärgert hat. In der ersten Auseinandersetzung um Caelestius in Karthago geht es um die Erbsünden- u. Kindertauffragen (Aug. grat. Christ. 2, 2, 2/4), bei den sizilischen ‚Pelagianern', gegen die Aug. ep. 157 gerichtet ist, um die Möglichkeit des Sündlosseins bei Erwachsenen u. bei Neugeborenen, um die volle Hingabe von Reichtum, das Schwören u. die gegenwärtige Heiligkeit der Kirche (Hilar. Syrac. ep. [= Aug. ep. 156]). Erst die Angriffe dieser ersten Jahre (412/14) veranlassen den in Palästina weilenden Pelagius, sich zu verteidigen u. in manchen Punkten seine Lehre zu präzisieren. Erst in dieser Phase, d.h. seit der (durch Augustins De natura et gratia überlieferten) Schrift De natura, treten bestimmte Akzente auch des gratia-Begriffs deutlicher hervor. Insbesondere versucht hier Pelagius, seine Lehre aus den Schriften der Väter, zuletzt Augustins selbst, zu belegen (Aug. nat. et grat. 61, 71/67, 81). – Hier wird wohl erstmals bei Pelagius gratia auch verwendet, um die naturgegebene Entscheidungsfähigkeit des Menschen zum Guten oder Bösen zu bezeichnen (Greshake 144; vgl. Aug. nat. et grat. 10, 11; 45, 53; 51, 59; ebenso, ohne den Begriff gratia, aus Pelag. lib. arb. bei Aug. grat. Christ. 1, 4, 5). Das bonum naturae (Pelag. ep. ad Demetr. 3) ist die Möglichkeit, d.h. das posse zum Guten oder Bösen, welches ohne menschliches Zutun allein von Gott gegeben ist; menschliches Werk ist dann die Entscheidung selbst u. die weiteren Wirkungen (posse – velle – esse nach Aug. grat. Christ. 1, 4, 5). Offenbar bedeutet es aber auch für Pelagius eine ungewöhnliche Wortverwendung, wenn er für diese Naturbegabung den Begriff der G. verwendet. Doch ermöglicht ihm dies, den Vorwurf (zB. Augustins in spir. et litt.) zurückzuweisen, er lehre die Möglichkeit des Sündlosseins ohne die G. Gottes (Aug. nat. et grat. 10, 11). – Erschöpft sich in diesem ‚natürlichen' G.verständnis, was Pelagius verschiedentlich über die erforderliche Hilfe Gottes zum Tun des Guten sagt (auxilium: vgl. Pelag. lib. fid. 13 [PL 45, 1718]; Aug. grat. Christ. 31, 33f; 35, 38/37, 41; gest. Pelag. 3, 5; gratia: ebd. 6, 16; negativ: ebd. 14, 30; vgl. Oros. apol. 6)? Eine solche, durch Augustins Polemik tendenziell nahegelegte Interpretation ist nicht haltbar, sofern man jene Stellen heranzieht, die von einem ‚leichteren' Tun des Guten dank dem auxilium oder der gratia sprechen (Aug. grat. Christ. 27, 28; 29, 30; vgl. Pelag. ep. ad Demetr. 3; zum Problem s. Greshake 73f). Diese Stellen weisen auf eine G.hilfe hin, die die natürliche Freiheit ergänzt u. die Christen gegenüber Juden u. Heiden auszeichnet (vgl. den Gesamtzusammenhang, wie er aus Aug. grat. Christ. 27, 28/38, 42 hervorgeht), aber es kann sich dabei wiederum nur um die bereits o. Sp. 421 erwähnten Formen der erleuchtenden G.hilfe handeln: Offenbarung, Weisung, Verheißung (vgl. Evans, bes. 111). – Da gratia in der profanen Sprache auch (wie χάρις) den unverdienten, zB. durch Bestechung, Fürsprache oder Verwandtschaft motivierten Gunsterweis bedeuten kann, wie er von Höhergestellten unter Mißachtung sachlicher u. rechtlicher Kriterien immer wieder erbeten wurde (vgl. Moussy 293/301. 371/84), andrerseits sich im pelagianischen Schrifttum eine scharfe Polemik gegen alle möglichen Formen der Parteilichkeit u. Protektion findet (zB. Pelag. divit. 6, 2 [PL Suppl. 1, 1385f]), konnte die Vermutung geäußert werden, daß der Vorwurf an die Pelagianer, sie seien ‚inimici gratiae', mit von ihrer Polemik gegen Korruption u. Günstlingswesen veranlaßt worden sei (Myres). Es ist zwar unbestreitbar, daß gerade zwischen den Pelagianern u. Augustin in der Sozialethik tiefgreifende Unterschiede bestehen (vgl. etwa oben zum Reich-

tum die These in Hilar. Syrac. ep. [= Aug. ep. 156]; zur Ethik der Pelagianer s. Greshake 35/7. 270f), doch kann dies nicht mit dem Begriff gratia in Zusammenhang gebracht werden, der auf beiden Seiten immer im religiösen Sinne verstanden wurde (Liebeschütz). – Ganz deutlich ist die Beeinflussung der pelagianischen Theologie durch stoische Elemente u. das Fehlen neuplatonischer Gedanken, womit der aktivistisch-rigoristische u. individualistische Zug der Bewegung sowie das Beharren auf der weitgehenden sittlichen Autonomie zusammenhängen. Bei allen Gemeinsamkeiten mit der kirchlichen Tradition, besonders der griechischen, liegt hier doch ein Unterschied, der Pelagius mindestens mit seinen polemischen Äußerungen ebenso von dieser Tradition abhebt, wie es bei Augustin, gleichsam diametral entgegengesetzt, der Fall ist. Bei beiden liegt das Hauptgewicht auf der G. als Bedingung der Möglichkeit guten Tuns, nicht auf einer inneren religiösen Erfahrung, die deutlich unterscheidbar zum freien Wollen des Guten hinzutritt. Wo vor oder auch noch gleichzeitig mit Augustin u. Pelagius das Problem überhaupt Gegenstand einer besonderen Reflexion wird, da herrscht jener Synergismus vor, der im sog. Semipelagianismus wieder hervortritt (s. Sp. 408. 425. 430/4). In der Regel aber ist das Problem von Freiheit u. G. in einen weiteren trinitarischen, heilsgeschichtlichen u. anthropologischen Rahmen eingefügt, der die typischen Alternativen des pelagianischen Streits von vornherein gar nicht aufkommen läßt.

4. Caelestius. Gegenüber Pelagius verkörpert er einen Typus des Pelagianismus, der die bei Pelagius angelegten Tendenzen auf die Spitze treibt u. auch bzw. gerade den von Christus berufenen Menschen nur unter der Alternative einer vollständigen Freiheit oder einer schicksalhaften Determination sehen kann (vgl. die Definitiones bei Aug. perf. iust. 2/7). Dem entspricht die Thesenreihe über die G., die dem Pelagius auf der Synode v. Diospolis vJ. 415 vorgelegt wird u. die dieser verwirft (Aug. gest. Pelag. 14, 30. 32; 18, 42): Wenn der freie Wille der Hilfe Gottes bedarf, so ist er nicht mehr freier Wille (ebd.), womit gerade zu der auxilium-Vorstellung des Pelagius ein diametraler Gegensatz offenbar wird. Die G. darf nicht ,ad singulos actus' gegeben, sondern nur im freien Willen, im Gesetz oder der Lehre vorgestellt werden, ja, die G. wird nicht einfach den Sündern verliehen, sondern nur den bußfertigen, d.h. denen, die merita aufzuweisen haben (ebd. 14, 30; 18, 42). Wenn nämlich unser Tun von der G. auch nur mitbedingt wäre, so könnte ja ein Überwältigtwerden von der Sünde als Schwäche Gottes ausgelegt werden (14, 30). Ob es sich hierbei um lauter originale Sätze des Caelestius handelt, kann nicht mit letzter Sicherheit entschieden werden. Sicher jedoch tritt in diesen Thesen das auf, was sich für Augustin als letzte Konsequenz auch aus Pelagius' Lehre ergeben muß u. wogegen in den folgenden Jh. hauptsächlich gekämpft worden ist. Die gemäßigte Lehre des Pelagius ist jedoch von Caelestius' ,Pelagianismus' deutlich unterschieden.

5. Julian v. Aeclanum. Angesichts der viel besseren Quellenlage bei Julian kann man feststellen, daß er der G.auffassung des Pelagius näher bleibt, insofern er die Notwendigkeit von göttlicher Hilfe oder G. für die richtige Ausrichtung des freien Willens zugibt (Aug. c. Iul. op. imperf. 1, 95; 3, 106f), wobei allerdings die Art der G.erweisungen beschränkt bleibt auf praecipere, benedicere, sanctificare, coercere, provocare, illuminare (ebd.), also auf äußere oder intellektuelle Einwirkung, getreu den Aussagen des Pelagius. Die Taufe, die ebenfalls gratia heißen kann, setzt nicht unbedingt die ,würdige' Buße, d.h. die Verdienste des Täuflings, voraus (vgl. Caelestius), sondern reinigt erst eigentlich von Sünden (ebd. 1, 53, was freilich nicht für die Säuglinge gilt, ebd.; 3, 151), da das Gesetz zur Sünde anreizt u. sie verurteilt (1, 67; 2, 209. 220). Den wahren Heilungseffekt hat nur die Tauf-G., die der Vielzahl der einzelnen Sünden (nicht der Erbsünde!) ihre einzigartige u. einzige Heilkraft entgegensetzt (1, 53: una virtus, die sich in individuell verschiedenen G.gaben mitteilt), ja einmal geradezu gratia infusa heißen kann (2, 212). Trotz der vielfachen Taufgaben (1, 53) handelt es sich nie um eine auf das menschliche Wollen direkt einwirkende Kraft: es würde auf einen parteiischen Gottes- bzw. auf einen Schicksalsbegriff hinauslaufen, wenn Gott reluctanti studium virtutis eingeben würde (Aug. c. Pelag. 2, 5, 10). – Zusammenfassend äußert sich Julian über seinen G.begriff in dem Werk an Turbantius (Aug. c. Iul. op. imperf. 1, 94f). Daraus wird deutlich, daß Schöpfungs-G. u. Erlösungs-G. so wenig prinzipiell unterschieden sind wie das, was ein Säugling zur Taufe mitbringt, von dem, was sie ihm gewährt: Die Natur verhält sich

zur G. wie das Gute zum Besseren (ebd. 5, 9; 1, 53; c. Iul. 3, 3, 8). – Der auch bei Pelagius nachweisbare Gedanke, daß Gottes Freundlichkeit zur Dankbarkeit verpflichtet, kann mit den zwei sonst völlig getrennten Bedeutungen von gratia ausgedrückt werden (c. Iul. op. imperf. 2, 227).

6. Hieronymus. Er nimmt insofern eine Sonderstellung ein, als er zwar den Pelagianismus bekämpft, dabei aber noch von Voraussetzungen ausgeht, die eher mit dem Synergismus eines Ambrosius oder auch des jungen Augustin übereinstimmen. In gewisser Weise nimmt er deshalb auch schon die Position des sog. Semipelagianismus vorweg. – Hieronymus bekämpft vor allem den pelagianischen Satz, der Mensch könne, wenn er nur wolle, ohne Sünde sein. Aber anders als Augustin, der vor allem die Bedingung der G.hilfe für die Sündlosigkeit in den Vordergrund stellt (Aug. pecc. mer. 2; spir. et litt.), geht Hieronymus von der Unmöglichkeit des Sündlosseins aus, da nur Gott die impeccantia zukomme (Hieron. adv. Pelag. 2, 4). Dies freilich schließt die freie Wahlmöglichkeit auch nach dem Sündenfall nicht aus (ebd. 1, 12). Aber die Unausweichlichkeit u. Tatsächlichkeit der Sünde aller Menschen ergibt sich daraus, daß der freie Wille vom Fleisch zur bösen Tat gereizt wird (ep. 133, 9). Somit ist jeder ein Sünder, nicht aus Notwendigkeit, sondern aus Schwachheit (adv. Pelag. 2, 30). Deshalb hätte auch Adam vor dem Fall gesündigt, wenn er nicht durch eine besondere G. gehalten worden wäre (ep. 21, 23). – Aus diesem Sündenbegriff geht die Notwendigkeit der G. von selbst hervor, die gegen den Pelagianismus, wie ihn Hieronymus versteht, verteidigt wird. Zunächst ist dabei an die Tauf-G. zu denken, die jedoch primär rückwirkend gedacht wird (adv. Pelag. 3, 1). Jeder Getaufte wird sofort wieder von der Sünde angezogen (ebd. 3, 15), so daß die Gerechtigkeit nach der Taufe nicht allein durch menschliche Anstrengung, sondern unabdingbar auch durch die Hilfe der G. bewahrt werden muß (ebd. 3, 1). Hieronymus bekennt sich deshalb zum auxilium dei ad singula opera (ebd. 2, 1/4), wie es Caelestius, nicht unbedingt Pelagius, leugnete (s. o. Sp. 423). Aber welcher Art ist diese G.hilfe? Manche Stellen deuten darauf hin, daß Hieronymus nur die Schöpfungs-G. u. die ihr entsprechende Erhaltungs-G. meint, wenn er so sehr die ständige Hilfe der G. betont (ep. 140, 5; adv. Pelag. 1, 3; in Eph. 1, 2. 8/10). Eine solche Deutung wird zwar den Anliegen des Hieronymus sicher nicht gerecht, doch bleibt tatsächlich unklar, inwieweit er sich von dem Gedanken der G.-hilfe unterscheidet, den auch Pelagius vertritt (s. o. Sp. 421f). Sicher meint Hieronymus eine Hilfe, die auch den Willen betrifft (adv. Pelag. 2, 6; 3, 10). – Häufig äußert Hieronymus den Gedanken, daß der Mensch einen Anstoß gebe u. die Fortführung Gottes Gabe sei: Das Wollen u. Laufen ist unser, das Vollenden Gottes (ebd. 1, 5; 3, 10; in Eph. 1, 1, 1). Oder umgekehrt: Gott beruft uns, u. unsere Sache ist es zu glauben (in Gal. 3, 5, 8; in Jes. 13, 49). So kann es gelegentlich zu Formulierungen kommen, die auch die erste gute Regung der Initiative Gottes zuschreiben (ep. 130, 12: ipsumque quod nostrum est, sine dei miseratione nostrum non est; in Jer. 6, 31, 18f), aber eine geschlossene Konzeption, die derjenigen Augustins vergleichbar wäre, ist nicht zu erkennen. Der synergistische Grundzug ist auch erkennbar, wo Hieronymus von der Mehrung der G. spricht, die dem Willen des einzelnen in guten Werken entsprechend zugemessen wird (in Gal. 1, 3, 5; vgl. in Eph. 4, 7).

7. Augustin seit ca. 400. a. Zum Wortgebrauch. Das Wort gratia bezeichnet bei Augustin wie meist in der Tradition keine Wesens-Eigenschaft, kein Attribut Gottes, sondern in aller Regel eine Handlungsweise, also ein besonderes Wirken Gottes gegenüber der Welt oder dem Menschen: Wenn es Joh. 15, 16 heißt: ‚Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt‘, so erläutert Augustin dies: haec est ineffabilis gratia (in Joh. tract. 86, 2). Deshalb kann es (ebd.) auch heißen, wir seien gut ‚per gratiam nos eligentis (scil. dei)‘ (ebenfalls oft Ablativus instrumentalis, zB. retract. 1, 9, 2). Deshalb kommt die G. ‚aus Gott‘ oder ‚von Gott‘, so daß streng genommen nicht gesagt werden kann, Gott ‚sei‘ G. Nur mit dem Hl. Geist im besonderen kann sie gelegentlich insofern indirekt identifiziert werden, als beide als Gabe Gottes bezeichnet werden (serm. 143, 5, 5; 144, 1, 1; vgl. in Rom. imperf. 11; zum Geist als donum ausführlich trin. 15, 19, 33/7). Normalerweise wird von der G. gesagt, daß sie durch den Geist oder vom Geist oder, daß er aus G. gewährt wird. Die G. heißt sehr oft Geschenk oder Gabe (donum) Gottes, ja das Wort selbst erläutert Augustin oft, indem er sagt: Die G. heißt gratia, weil sie ‚gratis datur‘ (retract. 1, 9, 4; serm. 26, 13, 14; Zusammenstellung zahlreicher Stellen: PL 46, 323). Deshalb kann auch von ‚percipere gra-

tiam' geredet werden (quaest. Simpl. 1, 2, 2). Da die G. im menschlichen Inneren wirkt u. ein auxilium oder adiutorium für den Menschen ist (corrept. 11, 29/12, 35), kann man fragen, ob der Begriff sich so weit von Gottes Handeln lösen könne, daß er geradezu so etwas wie die später sog. gratia creata (dazu kritisch Philips 27/46) meine. Dem ist entgegenzuhalten: Wo ‚gratia' Subjekt eines Satzes ist, ist in aller Regel deutlich erkennbar, daß es sich um eine Wirkung Gottes im Menschen oder auf den Menschen handelt, nicht um eine (relativ) verselbständigte Kraft (zB. pecc. mer. 1, 9, 10; perf. iust. 20, 43). – Von Gottes ‚infundere gratiam' kann freilich geredet werden (quaest. Simpl. 1, 2, 2; grat. Christ. 13, 14); dabei handelt es sich um eine Formulierung, die unter dem Einfluß von Rom. 5, 5 mit der caritas u. dem Hl. Geist aufs engste verbunden ist (spir. et litt. 3f. 5f; grat. Christ. 26, 27; trin. 15, 19, 37). Gerade hier wird jedoch die G. mit der Liebe nicht identisch, sondern bleibt stets die Wirkkraft, aus der auch die Tugend entspringen kann (vgl. etwa die Formulierungen der beiden erwähnten Kapitel zum infundere gratiam). Die gratia interior (civ. D. 15, 6) ist das Mittel, mit dem Gott die äußere Predigt des Wortes unterstützt, d. h. gratia ist verstanden als die verborgene, den Sinnen entzogene Art, wie der Vater bewirkt, daß er ‚innen gehört' wird u. so auch aus Unwilligen Willige macht (praed. sanct. 8, 13). Die Freude am Guten ist ebenfalls Wirkung der G., die sich hier wiederum sachlich nur wenig, aber sprachlich fast immer vom Hl. Geist u. von der caritas unterscheidet (spir. et litt. 29, 51: inspirata gratiae suavitate per spiritum sanctum; vgl. c. Pelag. 1, 10, 22). So ist die Frage, ob die G. nicht doch mit dem geschöpflichen Bereich eins werde, deutlich negativ zu beantworten, im Unterschied zu der viel schwierigeren Frage, wie weit eigentlich die caritas göttlich u. wie weit sie menschlich sei. – Begriffe der späteren Theologie sind in der Regel bei Augustin nur vorbereitet: ‚gratia irresistibilis' (corrept. 12, 38; 14, 45), ‚gratia praeveniens' in den vielen Formulierungen, die vom praevenire des göttlichen Handelns oder auch der G. sprechen (nat. et grat. 31, 35; c. Iul. op. imperf. 1, 95. 131), ‚gratia cooperans' (grat. 17, 33; nat. et grat. 31, 35; en. in Ps. 77, 8). Gegenüber der Prädestination ist die G. so abgegrenzt: Prädestination ist die Vorbereitung der G., G. die Verleihung des Heils selber, so daß die G. als ‚praedestinationis effectus' bezeichnet werden kann (praed. sanct. 10, 19). Es kann aber auch umgekehrt von der G. geredet werden, ‚qua praedestinati sumus' (haer. 88). – Natur u. G. werden ausdrücklich u. scharf unterschieden (vgl. das Werk De natura et gratia). Die Natur ist das alle Menschen betreffende Allgemeine (serm. 26, 4, 4), die G. wird nur im engeren Kreis der Erwählten wirksam. Nur bedingt kann man auch die Natur G. nennen, weil sie auch ‚gratis concessa est' (ebd.). Wenn die Pelagianer auch die Lehre G. nennen, so ist das ebenso falsch wie ihre Identifikation von Natur u. G. G. kann die Lehre nur insofern sein, als Gott zugleich die innere Bejahung verleiht, wenn äußerlich gelehrt wird (grat. Christ. 13, 14). – Die Pelagianer sind nach Augustin ‚Feinde der G.', reduzieren sie auf die natürlichen Fähigkeiten des Menschen, auf die Belehrung u. die Tauf-Vergebung. Vor allem aber lehren sie, daß die G. nach Verdienst gegeben werde (vgl. die Zusammenstellung: PL 46, 316f u. Augustins eigene Zusammenfassung: haer. 88).

β. Hinweise zur Rolle der Gnade im Ablauf der Heilsgeschichte. Daß die ganze Schöpfung, weil sie aus nichts geworden ist, in gewisser Weise aus G. ist, was sie ist, wird gelegentlich angemerkt (zu Natur u. G. s. oben). Auch die überirdischen Mächte bedürfen für ihr Heil der G. (en. in Ps. 70 serm. 2, 5). Adam im Urstand wurde ebenfalls durch die G. gehalten (nat. et grat. 48, 56; corrept. 11, 29/12, 35), aber nur durch einen Beistand, ohne den er nicht (sine quo non) hätte in der Gerechtigkeit verharren können. Hätte er es gewollt, so hätte er es gekonnt (wer dagegen die G. Christi empfängt, will, was er kann: corrept. 11, 32). Nach dem Sündenfall erweist Gott seine G. in verhüllter Form durch das AT u. seine Sakramente (en. in Ps. 143, 2; spir. et litt. 15, 27; grat. Christ. 2, 25, 29), deren Verständnis sich freilich nur wenigen öffnete (ebd. 26, 30/27, 32; pecc. mer. 11, 13). Was das Gesetz jedoch vor allem leistet, ist die Erkenntnis der Sünde u. die Hinführung auf die G. (in Ps. 118 serm. 25, 5; spir. et litt. 8, 13/10, 17). Auch die Sündenvergebung in der Taufe geschieht aus G. (pecc. mer. 1, 28, 55), doch ist das Hauptgeschäft der G. gegenüber dem verurteilenden Gesetz, daß sie die Erfüllung desselben ermöglicht (spir. et litt. 13, 21/19, 32). Die G. wirkt somit die iustificatio, die zugleich Vergebung u. Geisteingießung zur Ermöglichung des Guten ist (ebd. 26, 45/29, 51; c. Iul. op. imperf. 2, 165). Da jede gute Regung

des Menschen auf Gott hin Wirkung der G. ist, ist auch schon der Beginn des Glaubens u. der Bekehrung G., auf Grund der G. jedoch auch Verdienst (ep. 194, 3, 9). Alle Verdienste sind nur Wirkungen der G., so daß Gott in den Christen das belohnt, was er selbst gegeben hat (grat. 6, 15). – Die G. des Neuen Bundes ist G. Christi (vgl. das Werk De gratia Christi), d.h. jene G.wirksamkeit, die durch das Heilswerk Christi Adams Fall u. der Erbsünde entgegenwirkt u. wesentlich darin besteht, daß nun die Liebe in unsere Herzen ausgegossen ist, anders als es die Pelagianer verstehen (grat. Christ. 26, 27; c. Pelag. 4, 5, 11; civ. D. 10, 29, 1; c. Iul. op. imperf. 2, 97f). Christus ist aber auch selbst der Inbegriff der G.: Sein Kommen geschah ohne Verdienste von seiten der Menschen (praed. sanct. 12, 23), u. die Annahme der Menschheit durch das ewige Wort war ein G.akt schlechthin ohne irgendeine Vorleistung der angenommenen Natur (ebd. 15, 30; ep. 187, 13, 40; enchir. 36, 11). – Die Wirksamkeit der G. im bekehrten Individuum ist deshalb eine heilende, die G. einem Heilmittel vergleichbar (c. Iul. op. imperf. 3, 149/51) u. Christus der Arzt (serm. 156, 2, 2). In diesem Heilungsprozeß wirkt der Mensch mit seinem freien Willen mit, doch niemals so, daß er unabhängig von der G. etwas von sich aus beitragen könnte, sondern immer nur so, daß seine Kooperation eine Wirkung der G. ist. Der freie Wille ist vor dem G.empfang ein ‚servum arbitrium' (corrept. 13, 42) u. wird erst durch die G. zu seiner genuinen Freiheit zurückverwandelt (conf. 9, 1, 1), so daß zwischen der umfassenden G.wirksamkeit u. der Willensfreiheit kein Widerspruch besteht (spir. et litt. 30, 52/34, 60). Zwar handelt der Mensch selbst, doch alles Gute tut er nur auf Veranlassung der G. (grat. 4, 7 u. das ganze Werk). Deshalb ist alles Gute vom Beginn bis zum Ende des Christenlebens der G. allein zuzuschreiben (c. Pelag. 2, 10, 23; vgl. De dono perseverantiae). Wer dennoch aus diesem lebenslänglichen Begleitetwerden durch den G.-beistand herausfällt, hat es sich selbst zuzuschreiben (persev. 6, 12), aber nicht deshalb, weil jederzeit der freie Wille der G. widerstehen könnte. Vielmehr ist solcher Widerstand Folge eines Nachlassens der G. aus Gründen, die unerforschlich bleiben, aber gerecht sind, weil der Mensch aus sich selbst seit Adams Fall nur Böses hervorbringen kann (in Joh. tract. 43, 1; ep. 153, 5, 12f). Aber auch dann, wenn die G. den Menschen nicht fallen läßt, ist er doch gleichzeitig noch von Versuchungen angefochten u. deshalb teilweise noch Sünder (spir. et litt. 35, 63/36, 66). Die in diesem Leben noch nicht mögliche vollkommene Ausrichtung von Leib u. Seele auf Gott wird auch ein Werk der G. sein, aber erst nach der Auferstehung (c. Iul. 6, 13, 40). – Das Gebet ist, recht verstanden, Inbegriff des Bekenntnisses zur G. u. im Rahmen der kirchlichen Tradition eine Stütze der konsequenten G.lehre (pecc. mer. 2, 5, 5f; ep. 177, 4), die auch durch Kirchenväterzitate bekräftigt wird (c. Pelag. 4, 8, 20/11, 31). – Zu bemerken bleibt, daß bei Augustin zwischen ‚gratia' als G. u. ‚gratia' als Dank (an Gott) ein Zusammenhang nicht hergestellt wird, auch wenn in demselben Textzusammenhang beide Wortbedeutungen auftreten u. das rechte Danken als Ausdruck dafür genommen wird, daß wir alles, was wir haben, empfangen haben (Zusammenstellung: PL 46, 326). – Eine Charismenlehre findet sich bei Augustin nicht. Die einschlägigen Paulus-Stellen werden aber selbstverständlich paraphrasiert. Zum dort auftretenden Wortgebrauch s. o. Sp. 388f.

8. Anfänge des Semipelagianismus. Die Bezeichnung ‚Semipelagianismus' stammt nicht aus der Zeit selbst. Prosper (ep. 1, 7 [PL 51, 72] = Aug. ep. 225 [PL 33, 1006]) spricht von den Pelagianae pravitatis reliquiae (c. coll. 3, 1 [PL 51, 221C] von einem ‚informe quid tertium'), u. für Augustin begehen sie ohnedies denselben Grundfehler wie die Pelagianer, d.h. sie lassen die G. nach Verdienst verliehen sein. Es scheint, daß im Zusammenhang der Auseinandersetzungen um Molina, d.h. um 1600, der Ausdruck geprägt wurde (so F. Loofs: Herzog/H.[3] 18 [1906] 192f, daselbst auch Belege für ‚reliquiae Pelagianorum' aus späterer Zeit). – Die in der Literatur weit verbreitete u. auch hier mehrfach angedeutete Ansicht, der Semipelagianismus nehme die traditionelle Lehre der Kirche gegen Augustins ‚Neuerung' wieder auf, trifft sich mit der Beobachtung, die ganz früh schon von den Massiliensern geäußert wird (Prosp. ep. 1, 2. 4), nämlich: die Lehre Augustins widerspreche der Überzeugung der Väter. Es erstaunt deshalb nicht, daß etwas später (iJ. 434) im Umkreis der Semipelagianer, bei Vinzenz v. Lerinum, das Traditionsprinzip mit einem Seitenhieb gegen Augustin eine erste monographische Behandlung erfuhr (Vincent. Ler. commit., bes. 26. 28). Zwar unternimmt es schon Augustin selbst, diesen Einwand durch Väterzitate zu

widerlegen (bes. persev. 2, 4f; 8, 2; 14, 36; 18, 49). Er kann seine Traditionsbeweise jedoch nur deshalb für erfolgreich halten, weil der ‚Semipelagianismus' der vor u. zT. neben ihm wirkenden Väter insofern ‚naiv' war, als die durch Augustin gestellte Alternativfrage nicht zur Debatte stand, so daß, wie auch hier (s. o. Sp. 423) mehrfach angedeutet, immer wieder Aussagen zu finden sind, die das Überwiegen der G. stark betonen, ohne deshalb den üblichen Synergismus grundsätzlich aufzuheben. Demgegenüber sind die semipelagianischen Positionen durch den Gegensatz zu Augustins Lehre geprägt u. deshalb ihrerseits schon etwas abgerückt von der meist unsystematischen Vielfalt der früheren u. von der neuen Alternative nicht berührten Texte. – Zur Problematik der G., d. h. der Lehre von der gratia im engeren Sinne, bringen die ersten antiaugustinischen Einwendungen, die gewöhnlich zum Semipelagianismus gerechnet werden (die Bedenken der Mönche von Hadrument u. des karthagischen [Klerikers ?] Vitalis: Aug. ep. 214/7; grat.; corrept.), nicht sehr viel Bemerkenswertes: Wenn das ewige Leben G. ist, wie kann dann das Gericht nach Werken Voraussetzung seiner Erlangung sein ? (Aug. grat. 8, 19; vgl. ep. 214, 1; 215, 1). Auf dieser Linie liegt auch der Einwand, gegen den De correptione et gratia geschrieben ist: Wenn Gott alles gute Wollen u. Vollbringen selbst in uns wirkt, weshalb gibt es dann die klösterliche Zurechtweisung (corrept. 2, 4/6, 9) ? Es handelt sich offenbar um ein mißverständliches Konsequenzen-Ziehen aus der augustinischen Lehre, die Unruhe u. gegenteilige Reaktionen hervorrief. – Von Anfang an ist der Widerstand der Massilienser, von dem Augustin erstmals 428 durch Prosper erfährt, klarer u. entschiedener als die eher diffusen Bedenken, die in Afrika laut werden. Ob die zu Lebzeiten Augustins erhobenen Einwände bereits von Cassian inspiriert sind, ist nicht mit Sicherheit festzustellen. Die in den beiden Briefen Prospers (ep. 1 [= Aug. ep. 225]) u. des Hilarius (ep. ad Aug. [=226]) beschriebene Lehre sagt folgendes zur G.: Das Heil ist nur durch die G. möglich, aber es ist allen angeboten u. nicht wie in Augustins Prädestinationslehre nur der Zahl der allein durch Gottes Ratschluß Auserwählten gewährt (Prosp. ep. 1, 3. 5). Die Vorherbestimmung zum Heil erfolgt vor der Schöpfung, aber auf Grund der vorhergewußten Glaubensentscheidung des einzelnen (ebd. 1, 5; Hilar. ep. ad Aug. 3). Dem einzelnen ist durch die Schöpfungs-G. gewährt, daß er sich frei zum Guten oder Bösen wenden kann bzw. trotz der Erbsünde noch das Gute wollen kann (Prosp. ep. 1, 3f). Wer frei diese Zuwendung oder den Glauben vollzieht, empfängt die G. der Wiedergeburt u. der weiteren Hilfe (ebd. 1, 4. 6; Hilar. ep. ad Aug. 2). Deutlich erkennbar ist, daß gegenüber dem üblichen pelagianischen Lehrtypus ein Mehr an G. angenommen wird, gegenüber Augustin aber entschieden eine menschliche Initiative vorausgesetzt wird, der nicht wiederum eine gratia praeoperans (so Prosp. ep. 1, 8) vorausgeht. In unmittelbarer Nähe zu diesen Positionen, auf die Augustin mit praed. sanct. u. persev. antwortet, befindet sich Joh. Cassian.

9. Joh. Cassian. Er grenzt sich ausdrücklich vom Pelagianismus ab (unter Namensnennung: c. Nest. 1, 3): Nicht nur hilft Gott durch die Schöpfung u. Gewährung des freien Willens u. nicht nur durch die gratia der Taufe u. die Offenbarung des Gesetzes, sondern durch täglichen inneren u. äußeren Beistand (cooperatur in nobis: inst. 12, 18; vgl. conl. 3, 16). So muß die Irrlehre abgewiesen werden, daß die G. nach Verdienst gewährt werde (ebd. 13, 16); zu jedem guten Werk bedarf es der G.hilfe (ebd. 3, 16). Gegen Augustin grenzt er sich nicht ausdrücklich ab, doch ist klar: die Überzeugung, der freie Wille, sich zum Guten oder Bösen zu entscheiden, sei auch dem Menschen nach dem Sündenfall geblieben, wird gegen diese Front verteidigt (13, 12). Ebenso hält Joh. Cassian am universalen Heilswillen Gottes nach 1 Tim. 2, 4 fest u. lehnt die Vorstellung Augustins von einer vorweg begrenzten Zahl Auserwählter ab (13, 7). Joh. Cassian kann in einer an Augustin erinnernden Weise von der G. sagen, daß sie sich in unsere Herzen ergießt u. alle guten Regungen vom ersten Anfang an bewirkt (4, 5). Was den Begriff gratia betrifft, so bedeutet er häufiger ‚göttliche Hilfe' als ‚innere Wirkkraft', bes. conl. 13, die diesem Thema im besonderen gewidmet ist u. wo als Synonyma etwa auftreten: protectio (im Titel), auxilium, clementia, misericordia, aber auch donum, munus u. a. Wie bei Augustin überwiegen die eine Aktivität Gottes bezeichnenden Wort-Bedeutungen gegenüber der ‚gratia infusa'. Im einzelnen ist zu erwähnen, daß Gott gute Gedanken eingibt (1, 19; 13, 3), den Glauben schenkt (3, 15f), aber auch die Lust zum Guten weckt (3, 4). So ist es also auch Gott, der den Willen zum Guten anregt (3, 19; 13, 3. 17f). Auch das Tun des Guten ist

Geschenk Gottes (idoneitas nostra ex deo est: 3, 15), u. täglich sind wir auf die G. angewiesen (ebd.; 3, 22). Deshalb gehört auch der Fortschritt u. die Vollkommenheit zu den G.-geschenken, insbesondere wenn es um die Keuschheit geht (3, 10; 12, 14. 33; 13, 6. 12). – Trotz all dieser Aussagen will Joh. Cassian aber die Freiheit der Entscheidung in keinem Falle ausgeschlossen wissen, u. jede G.erweisung ist grundsätzlich so zu denken, daß der Mensch auch Nein sagen, sich ablehnend verhalten kann, wenn er will (13, 12. 3), weshalb auch die Verwerfung oder Erwählung auf die Reaktion zurückzuführen ist, die der Mensch dem allgemeinen Heilswillen Gottes, zugleich der G. Christi, entgegenbringt (13, 7). Doch ist der Beitrag des Menschen winzig u. die G.erweisung immer viel größer, so daß die Gratuität der G. durchaus gewahrt bleibt (13, 13). Mit diesen Bemerkungen steht Joh. Cassian zwar in der Linie eines großen Teils der Tradition. Er verdeutlicht jedoch ein Element derselben, wenn er immer wieder davon spricht, daß Gott einmal mit dem freien Wollen des Menschen zusammen u. ein anderes Mal ohne dasselbe die G. gewähren könne (vgl. etwa das nunc-nunc: 13, 17f, oder das nonnumquam: 4, 5), was natürlich ganz besonders für den Anfang des Glaubens gilt, wie die unterschiedlichen Beispiele des Paulus u. des Zachäus beweisen (13, 11). Mit dieser Aussage gelingt es Joh. Cassian, einen Bereich religiöser Erfahrung in die Theologie der G. einzubringen, der vor ihm so nicht artikuliert worden war. Gegenüber Augustins Lehre, die eine allgemein u. immer geltende Aussage über Gottes Wirken darstellt, versucht Joh. Cassian zu zeigen, daß Gott je nach Personen u. Zeiten verschiedenartig handeln kann. Daß er sich dafür auf experientia beruft (13, 17f) u. davon reden kann, daß Gott gegen den menschlichen Willen wirken könne (Paulus ,velut invitus videtur adtractus': 3, 5; vgl. 7, 8; 9, 6; 13, 9), ist ein Zeichen dafür, daß eine undogmatische Beobachtung hier den Rang dogmatischer Aussagen erhält. So kann denn neben den ,sola-gratia-Aussagen' (s. o. Sp. 432f) auch stehen, daß manchmal der Anfang des Guten aus natürlichen Kräften entspringen könne (ebd.), u. daß Gott sofort seine Hilfe gewähre, wenn er auch nur eine Spur von Zuwendung bei einem Menschen beobachte (13, 7f). – Joh. Cassian ist trotz dieser in ihrer Deutlichkeit neuartigen Teils-teils-Auffassung von G. ein Zeuge der ,charismatischen' G.auffassung der Tradition: Ganz offensichtlich ist für ihn ganz anders als für Pelagius u. Augustin die G. stets etwas in besonderer Weise Erfahrbares, das trotz seiner Übermacht vom guten Wollen an sich deutlich unterscheidbar bleibt. Damit knüpft er an den vor allem in vornizänischer Zeit vertretenen G.begriff stärker an u. kann deshalb die Lehre von den Charismen nahtlos in die G.lehre übergehen lassen. Sowohl terminologisch gibt es die bekannten (s. o. Sp. 388f) Überschneidungen (Kemmer 2f) als auch sachlich: Viele der bisher behandelten Stellen über die G. verwenden Bibeltexte zum Beweis, die offensichtlich ein Amtscharisma oder zB. das Heilungscharisma meinen (conl. 13, 12/6), während andrerseits die sittliche Vollkommenheit als besondere charismatische G.gabe verstanden wird (ebd. 21; zum Ganzen Kemmer 46/51). Die den Charismen gewidmete Conlatio 15 warnt vor der Überschätzung der Wunderkräfte u. bezeichnet die sittliche Vollkommenheit als ,maior virtus ac sublimior gratia' (15, 10). – Unmittelbar zu fassen ist bei Joh. Cassian der Einfluß der Homilien des Macarius/Symeon (s. o. Sp. 403/6). Zwar tritt bei ihm die G. nicht so sehr wie dort dem Menschen als selbständige Größe gegenüber, doch verbindet ihn vieles mit jener messalianisch beeinflußten Quelle: die Vorsicht gegenüber den Charismen (s. o. Sp. 405), die Überzeugung von dem bleibenden freien Willen des Menschen, der sich für oder gegen die G. entscheiden kann (conl. 13, 12; vgl. Macar./Sym. serm. H 46, 3 [PTS 4, 302 Dörries u.a.]), das Bild vom Landmann, der das Seine tut, aber von Gottes Segen ganz abhängig ist (conl. 13, 2f; vgl. Macar./Sym. serm. H 26, 19f [214f]) u. die G.gabe der Vollkommenheit, um die sich der Mensch mühen muß (zum Ganzen vgl. Kemmer 96/109, bes. 98f).

10. Prosper v. Aquitanien. In der Auseinandersetzung mit den Semipelagianern tritt hier zunehmend das Traditions- u. Autoritätsproblem hervor (wie auch bei Vinzenz v. Lerinum, s. o. Sp. 430). Prosper verteidigt Augustins Rechtgläubigkeit u. beruft sich mehrfach auf die Entscheidungen von Konzilien u. Päpsten (c. coll. 5, 3; 21, 1/4 [PL 51, 226/8. 270/4]; zu diesen Entscheidungen s. u. Sp. 438/40). Er führt im ganzen die Polemik u. die Positionen Augustins fort, auch befolgt er dessen Taktik, den Semipelagianismus auf Pelagianismus zurückzuführen u. deshalb für kirchlich verworfen zu erklären (zB. c. coll. 17 [PL 51, 261f]: Joh. Cassian meine eben doch, daß die G. nach

Verdienst gegeben werde). Die Position Prospers gibt mit kleinen Abweichungen die augustinische wieder (Abweichung: Verwerfung erfolgt aufgrund vorhergewußter Bosheit, vgl. resp. ad Gall. 2; resp. ad Vinc. 12; dazu Lorenz, Augustinismus 244/7). Er tut dies vor allem in der Widerlegung Joh. Cassians u. anderer Semipelagianer sowie in Form von Augustin-Zitat-Sammlungen (zu Prospers Augustinismus im ganzen vgl. ebd. 217/47). Die vermittelnde Auffassung von G. u. freiem Willen, wie sie Joh. Cassian vertritt, ist abzulehnen (c. coll. 5, 1 [PL 51, 225f]). Der freie Wille wird von der G. nie aufgehoben (ebd. 6 [228f]), sondern aus einem schlechten zu einem guten gemacht (8 [231f]). Damit ist natürlich die echte Wahlfreiheit zwischen Gut u. Böse dem Begriff des liberum arbitrium entzogen. Deshalb können merita auch nicht frei erworbene sein, wie Joh. Cassian zu meinen scheint, sondern müssen Wirkung der G. sein (11, 2; 16, 1 [243. 259f]). Da alles gute Wollen G.geschenk ist, gibt es dementsprechend auch keine Unterwerfung von Unwilligen, sondern nur eine Zubereitung durch die G. zum freudigen Sichunterwerfen (12, 4 [246f]). Jeder gute Ansatz von seiten des Menschen ist notwendigerweise Wirkung der G. (13, 4 [248/50]). Die Unterscheidung verschiedener Formen der göttlichen Hilfe, teils zuvorkommend, teils belohnend, wie sie Joh. Cassian vornimmt, läuft auf Pelagianismus hinaus, wenn auch nur für einen Teil der Gläubigen, da es ja dann zwei Gattungen von Christen geben muß, von denen die einen ihr Heil teilweise selbst erwerben können, also ‚pelagianisch' erlöst werden (18 [262/5]). Während Prosper sich bemüht, die augustinische Position unverändert beizubehalten, entstehen im Lauf der Zeit verschiedene Schriften, die eine vermittelnde Ansicht vertreten.

11. Anonyme Schriften. a. De vocatione omnium gentium. Diese Schrift, deren Verfasser Prosper sein könnte (vgl. Lorenz, Augustinismus 247/51), wiederholt im großen ganzen seine u. d.h. die Position Augustins. Die wesentliche Abweichung betrifft die Universalität des Heils, die laut 1 Tim. 2, 4 anerkannt werden muß, obschon andrerseits feststeht, daß Gott nicht alle selig macht, u. zwar nicht wegen ihrer freien Entscheidung, sondern weil er sie nicht wirkungsvoll begnadigt. Daran rüttelt der Verfasser der Schrift grundsätzlich nicht, u. deshalb mündet seine Antwort letztlich in die Anerkennung der Unerforschlichkeit der Wege Gottes (2, 9 [PL 51, 694]). Um dennoch den universalen Heilswillen Gottes nicht preisgeben zu müssen, umgibt er gewissermaßen die ‚eigentliche' G.lehre mit einem Vorhof, d.h. er umgibt die Lehre von der gratia oder vocatio specialis, die den Menschen zum Heil führt, mit der Lehre von der gratia generalis (2, 25 [710f]), die zu allen Zeiten u. bei allen Menschen, wenn auch in verschiedenem Maße u. verschiedener Weise, präsent war (2, 31 [716]). Wie in Israel durch das Gesetz, so hat in allen Völkern Gott sich durch seine providentielle Fürsorge gezeigt (2, 4 [689/91]). Zusätzlich aber hat er sich allezeit u. überall auch durch seine besondere G. wirksam erwiesen (2, 5 [691]) u. wird es auch noch bei den Völkern tun, zu denen bisher die G. nicht gelangt ist (2, 17 [704]). Eine Lösung des Problems bietet diese Schrift nicht. Sie weitet aber den Begriff der G. in einer Weise aus, die im MA u. in der Neuzeit zu weiterreichenden Theologumena führen sollte, u.a. zu demjenigen der gratia sufficiens.

β. Hypomnesticon. Dieses lange unter Augustins Namen überlieferte, aber sicher nicht augustinische Werk, das man evtl. Prosper zuschreiben könnte (Chisholm, bes. 1,129), bleibt ebenfalls im großen ganzen auf Augustins Linie. Das Gleichnis, das zur Illustration des Verhältnisses von G. u. freiem Willen verwendet wird, nämlich der Reiter u. das zuerst ungebärdige, später gebändigte Tier (sessor/iumentum: 3, 11 [PL 45, 1632]), könnte ebenso wie gewisse Wendungen (3, 13) zur Vermutung Anlaß geben, hier werde eine Möglichkeit für den Willen offengelassen, der G. zu widerstehen. Doch dürfte es sich hier nur um Nuancen, ja den Schein einer Abweichung handeln (Chisholm 1,163/70). Auch die Abweichung von Augustin in der Begründung der Verwerfung, die nicht auf den unerforschlichen Ratschluß, sondern auf vorhergewußte Sünde zurückgeführt wird, entspricht der bereits bei Prosper feststellbaren, letztlich belanglosen Abwandlung (6, 2. 5).

γ. Der sog. Praedestinatus. Diese aus den Dreißigerjahren des 5. Jh. stammende Schrift, die man mit guten Gründen Arnobius d.J. zuschreiben kann (Abel 6), vertritt nach außen zwar eine antipelagianische Tendenz (1, 88 [PL 53, 617/9]) u. nimmt Augustin in Schutz gegen die Unterstellung der (bekämpften) ‚prädestinatianischen' Ansichten (1, 90 [620/2]). Dennoch ist die antiaugustinische Ausrichtung u. die Verbindung zu Julian v. Aecla-

num (nach v. Schubert der Redaktor des Ganzen) deutlich, auch wenn man die Schrift als ganze eher dem Semipelagianismus zurechnen muß (Abel 24f). Während Buch 1 eine Ketzerliste von Simon Magus bis zu den Prädestinatianern vorlegt, gibt Buch 2, das als Ganzes ein Zitat sein will, vor, die Lehre derselben zu bieten, der dann in Buch 3 die Widerlegung folgt. – Merkwürdig an der (wohl fiktiven) prädestinatianischen Lehre ist, daß im ewigen Ratschluß Gottes das Vorauswissen der künftigen guten oder bösen Taten der Menschen der Vorherbestimmung vorgeordnet wird (PL 53, 621C/623A), im geschichtlichen Vollzug jedoch die Prädestination zum Leben oder zum Tod, ja zur Gerechtigkeit oder zur Sünde (so ausdrücklich 622B/623A) das bewußte Wollen des Menschen völlig beiseite läßt. Das Hauptanliegen Augustins, nämlich daß die G. gerade das gute Wollen des Menschen schafft, ist hier gänzlich unbekannt, u. der G.begriff beschränkt sich ganz auf Gottes Wollen, das sich in keiner Weise vom Widerstreben des Menschen überraschen oder gar beeinträchtigen lasse (letzteres bes. 621B; 623A). Zwar ist es augustinisch, zu sagen, die G. gehe dem guten Wollen voraus, doch verfälscht der Praedestinatus dies zu der Aussage, die G. gehe dem Willen selbst voraus, so daß die Menschen wollen können, was immer sie wollen, die G. wirkt ganz unabhängig davon, u. der menschliche Wille ist u. bleibt nichtig u. unfruchtbar (624A; vgl. 625A). Wenn das Wollen der Menschen, ja sogar das Gerettetwerdenwollen aller Menschen (625B), dem Wirken der G. so allgemein gegenübergestellt wird (vgl. 626A: prout ipsa vult gratia, non prout nos volumus), kann das Wirken der G. nur noch gedacht werden wie ein Überwältigtwerden von irrationalen Mächten, weshalb denn auch die Bekehrung des Paulus u. der Verrat des Judas als positives u. negatives Beispiel angeführt werden (623BC). – Diesem zu absurden Konsequenzen führenden Feindbild stellt der Verfasser in Buch 3 seine eigene Lehre gegenüber, in der nun der G.begriff umgekehrt ganz auf die Vergebungs-G., die von der Kirche in Taufe u. Buße angeboten wird, eingeschränkt erscheint (635B). Dementsprechend ist es auch einfach, die Universalität der Berufung zur G. zu behaupten (637B). Freilich ist auch das Heilswerk Christi Ausdruck des unserem Wollen vorangehenden G.handelns Gottes (645B.D), doch konkretisiert sich dies in der Verkündigung der Kirche, der gegenüber man sich ablehnend oder zustimmend verhalten kann (643C; 662C). Beim Individuum geht somit das Wollen, d.h. die Zuwendung zum kirchlichen Heilsangebot, voraus, in der Heilsgeschichte dagegen die G. (644D; 646A/D). So wird die Freiheit des Willens voll gewahrt (664A), aber das Überwiegen der G. ist unbestritten (644CD; 648C; 649A). Eine innerlich wirkende, nicht durch Belehrung u. Verheißung allein vermittelte G. stellt sich der Verfasser von Buch 3 schwerlich vor (vgl. etwa 658B/659B). Er verkörpert deshalb einen Typus des Semipelagianismus, der ähnlich auch bei Faustus v. Reji begegnet.

12. Faustus v. Reji. Er polemisiert wie Joh. Cassian gegen den Pelagianismus (grat. prolog.; 1, 1 [CSEL 21, 3f. 6/12]), wendet sich aber ebenso entschieden gegen den sog. Prädestinatianismus, wie ihn ein Presbyter Lucidus in Gallien vertritt (ep. [= Faust. Rei. ep. 2: ebd. 165/8]) u. wie er polemisch Praedest. 2 (PL 53, 621/8) zum Ausdruck kommt. Die Lösung des Faustus entspricht derjenigen Joh. Cassians, gibt ihr aber einen stärkeren Akzent in Richtung auf menschliche Kooperation, da von der Möglichkeit, daß Gott auch einmal von sich aus den Nicht-Wollenden zu sich wenden könnte, abgesehen wird. Die freie Willenszuwendung muß der G. vorangehen (grat. 2, 10 [CSEL 21, 84, 3/10]). Andererseits ist für jeden Fortschritt die G. erforderlich (ebd. 1, 10 [35, 18/36, 2]). Ob unter G. mehr als eine äußerliche zu verstehen sei, ist nicht ganz klar. Belege lassen sich für eine innerlich wirkende G. nur aus dem Werk De spiritu sancto beibringen (vgl. Wörter, Dogmengeschichte 52f).

13. Fulgentius v. Ruspe. Sein Werk gegen Faustus ist nicht erhalten. Aus seinen übrigen Werken ergibt sich aber ganz deutlich sein integraler Augustinismus, der ihm auch die Möglichkeit gibt, gegen den Vorwurf des Prädestinatianismus aufzutreten, da es keine Prädestination zum Bösen geben könne. Nur zur Strafe können die Bösen prädestiniert sein, das böse Tun selber aber ist ihr eigenes, das Gott vorausweiß u. auf Grund dessen er sie zur Strafe prädestiniert (ad Monim. 1, 21/4 [CCL 91, 20/4]).

14. Konziliare u. päpstliche Verlautbarungen. Wie schon die ersten Anklagepunkte gegen Caelestius in Karthago iJ. 411, so beziehen sich auch die späteren Verlautbarungen von Päpsten u. Synoden nur zum kleinen Teil auf die G. Die Erbsünde u. Säuglingstaufe sind

offensichtlich die wichtigeren Themen. – Die karthagische Synode vom 1. V. 418, deren Beschlüsse schließlich beim kaiserlichen Hof wie in Rom Anerkennung fanden, beziehen sich immerhin zT. auf die G.frage: cn. 4 weist die Beschränkung der G. auf die Vergebung vergangener Sünden ab u. hält fest, daß sie auch ‚ad adiutorium, ut non committantur' (scil. peccata) diene (Conc. Carth. vJ. 418 cn. 4 [CCL 149, 70]), cn. 5 weist die bloß belehrende G. ab u. hält fest, daß sie auch bewirke, ‚ut quod faciendum cognoverimus etiam facere diligamus atque valeamus' (ebd. 71), cn. 6 schließlich bekämpft die pelagianische Vorstellung von der bloßen Erleichterung des Tuns des Guten durch die G. (ebd.). Weitere Bestimmungen über das Verhältnis des freien Willens zur G. oder die Prädestination fehlen. Die ‚epistula tractoria' des Papstes Zosimus dürfte ebenfalls einiges wenige zum Thema der G. enthalten haben (nach Wermelinger 307f; zum G.begriff des Papstes Innozenz I s. ebd. 128/30). Die Verurteilung des Pelagianismus auf dem Konzil v. Ephesus iJ. 431 berührt die inhaltlichen Fragen nicht (Speigl). – Zu Beginn der Auseinandersetzungen um den Semipelagianismus äußert sich zwar Papst Coelestin zur Person Augustins, geht jedoch auf keine Sachfrage ein (ep. 21, 3). – Mit Papst Leo I ändert sich die Situation. Zwar schreibt Joh. Cassian sein Werk De incarnatione auf Aufforderung Leos u. konstruiert darin die Parallele zwischen Pelagianismus u. Nestorianismus (1, 3; 5, 1/3; 6, 14), doch beruht dies nicht auf Übereinstimmungen zwischen Leo u. Joh. Cassian in den Kernfragen der G.lehre. Hier vertritt Leo im wesentlichen die Ansichten Augustins, freilich mit der Tendenz, die G. in der Liebe aufgehen zu lassen u. von da aus das Tun des Guten auf Grund der G. durch den freien Willen zu fordern (Hervé de l'Incarnation, bes. 198/212). – Nachdem sich Papst Gelasius I vom Pelagianismus u. Semipelagianismus scharf distanziert hatte, wurde Papst Hormisdas auf einem Umweg auf die G.-problematik gestoßen: Die skythischen Mönche, die in Kpel mit den päpstlichen Legaten über eine christologische Formel in Streit gerieten, zogen von sich aus den pelagianischen Streit mit herein u. erklärten Faustus v. Reji zum Häretiker. Der Papst reagierte mit einer Distanzierung von Faustus u. einer ausdrücklichen Anerkennung der Schriften Augustins an Prosper u. Hilarius (s. o. Sp. 431f; Quellensammlung zu diesen Auseinandersetzungen: PL 45, 1763/79). – Das für die Folgezeit wichtigste Ereignis war jedoch die Synode v. Orange iJ. 529, die unter dem Einfluß des Caesarius v. Arles in Absprache mit Papst Felix IV eine größere Anzahl von Sätzen für gültig erklärte, die die G. unmittelbar betreffen: cn. 3/7 lehnen in verschiedenen Formen die Möglichkeit eines natürlichen Anstoßes von seiten des Menschen ab, dem dann die G. erst folgen müßte, cn. 8 die von Joh. Cassian behauptete Variabilität zwischen der göttlichen G.wirkung oder menschlichen Initiative; nach diesen Verurteilungskanones folgen 17 positive Aussagen, die nur Zitate aus Prospers Sentenzen aus Augustins Werken sind. Im Epilog wird die Position nochmals zusammengefaßt, deren Hauptanliegen neben der Erbsünde die Prävenienz der G. für alles gute Tun ist. Freilich sind die Formulierungen dieses Epilogs derart, daß die G. mit der Taufe nahezu identifiziert u. das ihr Folgende als Werk des Menschen begriffen werden kann. Auch wirkt die Ablehnung einer Prädestination ‚ad malum' ohne positive Prädestinationsaussage wie eine Abschwächung des ursprünglichen Augustinismus.

i. Zur Gnadenlehre in der griech. Theologie seit dem 5. Jh. Fragt man vom augustinischen Standpunkt aus nach der Geschichte der G.-lehre im Osten etwa von der Zeit des pelagianischen Streits an, so kann die Antwort nur negativ sein. Zwar wurde der Pelagianismus auf dem Konzil v. Ephesus iJ. 431 verurteilt, aber dies besagt inhaltlich nahezu gar nichts (Speigl), u. die Parallelisierung zwischen nestorianischen u. pelagianischen Irrtümern ist in der Hauptsache eine von Augustin ausgehende, aber auch im Semipelagianismus wirkende polemische Konstruktion, für die historisch keine überzeugenden Beweise erbracht werden können (vgl. Schindler 190/4). Nach allem bisher Ausgeführten ist freilich klar, daß die durchschnittliche östl. Theologie manche Gemeinsamkeiten mit dem Pelagianismus u. noch mehr mit dem Semipelagianismus aufwies. Aber gerade der Ablauf des pelagianischen Streits zeigt, wie wenig man im griech. Bereich die Ereignisse u. damit die Kontroverse als etwas Entscheidendes empfand. Insbesondere ist darauf hinzuweisen, daß weder Augustin im Osten nachgewirkt hat, auch nicht als Gegner (Altaner), noch der am meisten persönlich mit Pelagianern in Kontakt stehende Theodor v. Mopsuestia als Pelagianer bezeichnet werden kann (Marrou 470f; Dewart 69/72)

u. im Westen auch kaum als solcher empfunden wurde. – Deshalb käme eine Geschichte der G.lehre der östl. Kirchen mehr oder weniger einer Wiederholung des bisher Dargestellten u. in der Folgezeit kaum mehr Weiterentwickelten gleich oder müßte eine Abhandlung über andere theologische Themenkomplexe sein, zB. über die Einwohnung der Gottheit (bzw. des Geistes, der Trinität usw.) im Gläubigen (vgl. etwa J. Gross, Divinisation; ders., Geschichte; Galtier) oder über die Gottesgeburt im Herzen des Christen (vgl. etwa H. Rahner), also über Themen, die schon früher in der griech. Theologie auftreten, jedoch im Unterschied zur G.lehre eine Weiterentwicklung, etwa bei Cyrill v. Alex. oder Maximus Confessor, erfahren (zu letzterem im Blick auf die klassische Fragestellung der G.lehre vgl. etwa Völker, Maximus 170f. 187/90; zur Verwendung von χάρις u. χάρισμα bei ihm vgl. Loosen 20/31. 100f. 123/6). Daß sich das Gewicht auf die Einwohnung der Gottheit verlagert, ist im Zusammenhang mit dem Vorherrschen der Christologie zu sehen: Der Teilhabe am gottmenschlichen Sein des Erlösers gilt das Hauptinteresse, nicht so sehr einer bestimmten von seinem Wesen unterschiedenen Wirkung Gottes, wie es der Begriff der G. nahelegt. In gewisser Weise lebt so in der späteren griech. Theologie das pneumatisch-charismatische Element der frühen χάρις-Theologie weiter. – In der Marienverehrung, wo durch Lc. 1, 28 (Χαῖρε, κεχαριτωμένη) Anlaß gegeben wäre, über die Art der Begnadung der Gottesmutter Betrachtungen anzustellen, fehlen derartige Aussagen (v. Lilienfeld).

M. Abel, Le Praedestinatus et le pélagianisme: RechThAM 35 (1968) 5/25. – F. Aber, Verdienst u. unverdiente G.: Morgen 4 (1928) 421/9. – B. Aland, Erwählungstheologie u. Menschenklassenlehre. Die Theologie des Herakleon als Schlüssel zum Verständnis christl. Gnosis?: M. Krause (Hrsg.), Gnosis and Gnosticism = Nag Hammadi Studies 8 (Leiden 1977) 148/81; Fides u. subiectio. Zur Anthropologie des Irenäus: Kerygma u. Logos, Festschr. C. Andresen (1979) 9/29. – B. Altaner, Augustinus in der griech. Kirche bis auf Photius: HistJb 71 (1951) 37/76 bzw. ders., Kl. patristische Schriften = TU 83 (1967) 57/98. – D. Amand, Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles (Louvain 1945). – W. Bacher, Die Agada der babyl. Amoräer[2] (1913); Die Agada der palästin. Amoräer 1/3 (1892/99); Die Agada der Tannaiten 1[2] (1903); 2 (1890). – J. N. Bakhuizen van den Brink, Mereo(r) and meritum in some Latin fathers: StudPatr 3 = TU 78 (1961) 333/40. – C. S. Bartnik, L'universalisme de l'histoire du salut dans le De vocatione omnium gentium: RevHistEccl 68 (1973) 731/58. – É. Baudry, À propos du rigorisme de s. Basile. Gravité du péché, libération du pécheur: J. Gribomont (Hrsg.), Commandements du Seigneur et libération évangélique (Roma 1977) 139/73. – Ch. Baumgartner, Art. Grâce: DictSpir 6 (1967) 701/26. – T. Bohlin, Die Theologie des Pelagius u. ihre Genesis = Upps. Univ. Årsskrift 9 (Uppsala 1957). – N. Bonwetsch, Zur Geschichte des Begriffs G. in der alten Kirche: Festschr. A. v. Harnack (1921) 93/101. – B. Botte, Le traité des charismes dans les Constitutions apostoliques: StudPatr 12 = TU 115 (1975) 83/6. – E. Boularand, La venue de l'homme à la foi d'après s. Jean Chrysostome = AnalGreg 18 (Roma 1939). – N. Brox, Charisma veritatis certum (Zu Irenäus adv. haer. 4, 26, 2): ZsKirchGesch 75 (1964) 327/31. – A. Bruckner, Julian v. Eclanum. Sein Leben u. seine Lehre = TU 15, 3a (1897); Quellen zur Geschichte des Pelagianischen Streites = Samml. ausgewählt. kirchen- u. dogmengeschichtl. Quellenschr. 2, 7 (1906). – R. Bultmann, Art. ἔλεος κτλ.: ThWbNT 2 (1935) 474/83; Theologie des NT[3] (1958) 287/92. – J. Chéné, La théologie de s. Augustin. Grâce et prédestination (Le Puy/Lyon 1961). – J. E. Chisholm, The Pseudo-Augustinian Hypomnesticon against the Pelagians and Celestians 1/2 = Paradosis 20/21 (Fribourg 1967/80). – H. Conzelmann, Art. χάρις κτλ.: ThWbNT 9 (1973) 363/6. 377/93; Art. χάρισμα: ebd. 393/7. – E. Dassmann, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius v. Mailand = MünsterBeitrTheol 29 (1965). – J. McW. Dewart, The theology of grace of Theodore of Mopsuestia = StudChristAntiqu 16 (Washington 1971). – A. Dihle, The theory of will in classical antiquity (Berkeley 1980). – H. Dörries, Die Theologie des Makarios/Symeon = AbhGöttingen 3, 103 (1978). – R. F. Evans, Pelagius. Inquiries and reappraisals (London 1968). – P. J. Fedwick, The church and the charisma of leadership in Basil of Caesarea = Studies and Texts 45 (Toronto 1979). – D. N. Freedman/J. Lundbom, Art. ḥānan: ThWbAT 3, 1 (1977) 23/40. – P. Galtier, Le saint-esprit en nous d'après les pères grecs = AnalGreg 35 (Roma 1946). – G. Gerleman, Das übervolle Maß. Ein Versuch mit ḥæsæd: VetTest 28 (1978) 151/64. – N. Glueck, Das Wort ḥesed im atl. Sprachgebrauche als menschliche u. göttliche gemeinschaftsgemäße Verhaltungsweise = ZAW Beih. 47 (1927). – G. Greshake, G. als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur G.lehre des Pelagius (1972). – H. Gross, Tora u. G. im AT: Kairos

NF 14 (1972) 220/31. – J. GROSS, La divinisation du chrétien d'après les pères grecs (Paris 1938); Geschichte des Erbsündendogmas 1 (1960). – W. GRUNDMANN, Die Übermacht der G.: NovTest 2 (1957) 50/72. – A. v. HARNACK, Geschichte der Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben in der alten Kirche: ZThK 1 (1891) 82/178. – W. D. HAUSCHILD, Gottes Geist u. der Mensch. Studien zur frühchristl. Pneumatologie = BeitrEvTheol 63 (1972). – H. HEGERMANN, Philon v. Alexandrien: J. Maier/J. Schreiner (Hrsg.), Literatur u. Religion des Frühjudentums (1973) 353/69. – J. HEINEMANN, Prayer in the Talmud = StudJud 9 (Berlin/New York 1977). – B. HERVÉ DE L'INCARNATION, La grâce dans l'œuvre de s. Léon le Grand 1: RechThAM 22 (1955) 17/55. 193/212. – I. HÖVER-JOHAG, Art. ṭôḇ: ThWbAT 3, 2/3 (1978) 315/39. – K. HRUBY, Gesetz u. G. in der rabbin. Überlieferung: R. Brunner (Hrsg.), Gesetz u. G. im AT u. im jüd. Denken = Judaica 25 (Zürich 1969) 30/63. – R. M. HÜBNER, Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor v. Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der physischen Erlösungslehre = Philosophia Patrum 2 (Leiden 1974). – F. K. HÜMMER, Des hl. Gregor v. Nazianz, des Theologen, Lehre von der G. (1890). – W. JAEGER, Two rediscovered works of ancient Christian literature. Gregory of Nyssa and Macarius (Leiden 1954). – A. JEPSEN, G. u. Barmherzigkeit im AT: Kerygma u. Dogma 7 (1961) 261/71. – A. KEMMER, Charisma maximum. Untersuchung zu Cassians Vollkommenheitslehre u. seiner Stellung zum Messalianismus (Louvain 1938). – H. KOCH, Pronoia u. Paideusis. Studien über Origenes u. sein Verhältnis zum Platonismus = ArbKirchGesch 22 (1932). – K. KOSCHORKE, Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung. Zum Thema Geist u. Amt im frühen Christentum: ZThK 76 (1979) 30/60; Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum = Nag Hammadi Studies 12 (Leiden 1978). – H. LANGERBECK, Die Anthropologie der alexandrinischen Gnosis: ders., Aufsätze zur Gnosis = AbhGöttingen 3, 69 (1967) 38/82. – P. DE LETTER, Gratia generalis in the De vocatione omnium gentium and in St. Augustine: StudPatr 14 = TU 117 (1976) 393/401. – W. LIEBESCHUETZ, Did the Pelagian movement have social aims?: Historia 12 (1963) 227/41. – L. LIGIER, Le charisma veritatis certum des évêques. Ses attaches liturgiques, patristiques et bibliques: L'homme devant dieu, Mélanges P. H. de Lubac 1 = Théologie 56 (Paris 1963) 247/68. – F. v. LILIENFELD, Maria im liturgischen Gebet der Orthodoxen Kirche: H. J. Mund (Hrsg.), Maria in der Lehre der Kirche (1980) 29/59. – F. v. LILIENFELD/E. MÜHLENBERG (Hrsg.), Entscheidungsfreiheit u. G.wahl = Oikonomia 9 (1979). – A. LINDEMANN, Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels u. die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristl. Literatur bis Marcion = BeitrHistTheol 58 (1979). – W. F. LOFTHOUSE, Ḥen and ḥesed in the OT: ZAW 51 (1933) 29/35. – N. LOHFINK, Das Siegeslied am Schilfmeer. Christliche Auseinandersetzungen mit dem AT (1965). – J. LOOSEN, Logos u. Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor, Diss. Münster (1940). – R. LORENZ, Der Augustinismus Prospers v. Aquitanien: ZsKirchGesch 73 (1962) 217/52; G. u. Erkenntnis bei Augustinus: ebd. 75 (1964) 21/78. – D. I. MACQUEEN, John Cassian on grace and free will: RechThAM 44 (1977) 5/28. – W. MANSON, Grace in the NT: W. T. Whitley (Hrsg.), The doctrine of grace (London 1932) 33/60. – A. MARMORSTEIN, The old rabbinic doctrine of God 1 (London 1927). – H. I. MARROU, Les attaches orientales du Pélagianisme: CRAcInscr 1968, 459/72. – G. MARTINETTO, Les premières réactions antiaugustiennes de Pélage: RevÉtAug 17 (1971) 83/117. – J. MOFFATT, Grace in the NT (London 1931). – C. MOUSSY, Gratia et sa famille = Publ. de la fac. des lettres et sciences humaines de l'Univ. de Clermont-Ferrand 2, 25 (Paris 1966). – E. MÜHLENBERG, Synergism in Gregory of Nyssa: ZNW 68 (1977) 93/122; Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor v. Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klass. Metaphysik = ForschKirchDogmenGesch 16 (1966). – K. MÜLLER, Kleine Beiträge zur alten Kirchengeschichte 3. Das Charisma veritatis u. der Episkopat bei Irenaeus: ZNW 23 (1924) 216/22. – F. MUSSNER, Art. G. 2. Der Begriff der G. im NT: LThK² 4 (1960) 980/4. – J. N. L. MYRES, Pelagius and the end of Roman rule in Britain: JournRomStud 50 (1960) 21/36. – K. W. NEUBAUER, Der Stamm chnn im Sprachgebrauch des AT, Diss. Berlin (1964). – A. NIEBERGALL, Augustins Anschauung von der G. Ihre Entstehung u. Entwicklung vor dem pelagianischen Streit (bis zum Abschluß der Confessiones), Diss. Marburg (1944). – A. NISSEN, Gott u. der Nächste im antiken Judentum = WissUntersNT 15 (1974). – F. NÖTSCHER, Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte = BonnBiblBeitr 10 (1956). – E. H. PAGELS, The Valentinian claim to esoteric exegesis of Romans as basis for anthropological theory: VigChr 26 (1972) 241/58. – A. PEÑAMARÍA DE LLANO, Libertad, mérito y gracia, en la soteriología de Hilario de Poitiers. ¿Precursor de Pelagio o Agustín?: RevÉtAug 20 (1974) 234/50. – G. PHILIPS, L'union personnelle avec le Dieu vivant. Essai sur l'origine et le sens de la grâce créée = BiblEphTheolLov 36 (Gembloux 1974). – A. PINCHERLE, Sulla formazione della dottrina agostiniana della grazia: RivStorLettRel 11 (1975) 1/23. – G. QUISPEL, La conception de l'homme dans la gnose valentinienne: ders., Gnostic studies 1 = PublInstHistArchNéerlStamboul 34, 1 (Istamboul 1974) 37/57. – H.

Rahner, Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche u. der Gläubigen: ZKTh 59 (1935) 333/418 bzw. ders., Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter (Salzburg 1964) 13/87. – K. Rahner, Sünde als G.verlust in der frühkirchlichen Literatur: ZKTh 60 (1936) 471/510 bzw. ders., Schriften zur Theologie 11 (1973) 46/93. – W. L. Reed, Some implications of ḥēn for OT religion: JournBiblLit 73 (1954) 36/41. – P. J. Riga, Created grace in s. Augustine: AugStud 3 (1972) 113/30. – A. M. Ritter, Charisma im Verständnis des Johannes Chrysostomos u. seiner Zeit = ForschKirchDogmenGesch 25 (1972); Die G.lehre Gregors v. Nyssa nach seiner Schrift Über das Leben des Mose: H. Dörrie (Hrsg.), Gregor v. Nyssa u. die Philosophie (Leiden 1976) 195/239. – H. Rondet, Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique (Paris 1948). – W. Roslan, Die Grundbegriffe der G. nach der Lehre der Apostolischen Väter: TheolQS 119 (1938) 200/25. 275/317. 470/503. – K. D. Sakenfeld, The meaning of hesed in the Hebrew Bible = Harv. Semitic Monogr. 17 (Missoula 1978). – S. Schechter, Aspects of rabbinic theology (London 1909). – K. H. Schelkle, Paulus, Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Rom. 1/11 (1956). – A. Schindler, G. u. Freiheit. Zum Vergleich zwischen den griech. u. lat. Kirchenvätern: ZThK 62 (1965) 178/95. – L. Schottroff, Animae naturaliter salvandae. Zum Problem der himmlischen Herkunft des Gnostikers: W. Eltester (Hrsg.), Christentum u. Gnosis = ZNW Beih. 37 (1969) 65/97. – H. v. Schubert, Der sog. Praedestinatus. Ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus = TU 24, 4 (1903). – E. Sjöberg, Gott u. die Sünder im palästin. Judentum nach dem Zeugnis der Tannaiten u. der apokryphisch-pseudepigraphischen Literatur = BeitrWissATNT 4, 27 (1938). – C. R. Smith, The Bible doctrine of grace and related subjects (London 1956). – J. A. Smith, The latin sources of the commentary of Pelagius on the epistle of St. Paul to the Romans: JournTheolStud 19 (1918) 162/230; 20 (1919) 55/65. – J. Speigl, Der Pelagianismus auf dem Konzil v. Ephesus: AnnHistConc 1 (1969) 1/14. – R. Staats, Gregor v. Nyssa u. die Messalianer = PTS 8 (1968). – G. Stählin, Art. G. 3. Im NT: RGG[3] 2 (1958) 1634/7. – H. J. Stoebe, Die Bedeutung des Wortes ḥäsäd im AT: VetTest 2 (1952) 244/54; Gottes hingebende Güte u. Treue. Ḥäsäd wä'ämät 1. Bedeutung u. Geschichte des Begriffes ḥäsäd, Diss. Münster (1950); Art. ḥæsæd, Güte: TheolHdWbAT 1 (1971) 600/21; Art. ḥnn, gnädig sein: ebd. 587/97; Art. rḥm pi, sich erbarmen: ebd. 2 (1976) 761/8; Art. ṭōb, gut: ebd. 1 (1971) 652/64. – C. Tibiletti, Libero arbitrio e grazia in Fausto di Riez: Augustinianum 19 (1979) 259/85. – T. F. Torrance, The doctrine of grace in the apostolic fathers (Edinburgh 1950). – E. E. Urbach, The sages. Their concepts and beliefs (Jerusalem 1975). – A. Vanneste, Nature et grâce dans la théologie de s. Augustin: RechAug 10 (1975) 143/69. – W. Völker, Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens (1964); Das Vollkommenheitsideal des Origenes = BeitrHistTheol 7 (1931). – H. J. Vogt, Coetus sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian u. die Geschichte seiner Sonderkirche = Theophaneia 20 (1968). – F. Weber, Jüd. Theologie auf Grund des Talmud u. verwandter Schriften[2] (1897). – O. Wermelinger, Rom u. Pelagius. Die theologische Position der röm. Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411/32 = Päpste u. Papsttum 7 (1975). – G. P. Wetter, Charis (1913). – H. J. Wicks, The doctrine of God in the Jewish apocryphal and apocalyptic literature (London 1915). – M. F. Wiles, The divine apostle. The interpretation of St. Paul's epistles in the early church (Cambridge 1967). – K. H. Wirth, Der Begriff des ‚Meritum' bei Tertullian, Diss. Leipzig (1892). – F. Wörter, Beiträge zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus (1898); Die christl. Lehre über das Verhältnis von G. u. Freiheit von den apostolischen Zeiten bis auf Augustinus 1 (1856/60); Zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus = Kirchengeschichtl. Stud. 5, 2 (1899). – H. A. Wolfson, Philo[4] 1/2 (Cambridge, Mass. 1968). – W. Zimmerli, ḥsd im Schrifttum von Qumran: Hommages à A. Dupont-Sommer (Paris 1971) 439/49 bzw. ders., Stud. zur atl. Theologie u. Prophetie (1974) 272/83; Art. χάρις B: ThWbNT 9 (1973) 366/77. – H.-J. Zobel, Art. ḥæsæd: ThWbAT 3, 1 (1977) 48/71.

Heinrich Dörrie (A I) / Herbert Dittmann (A II) / Otto Knoch (B I/II) / Alfred Schindler (B III/IV).

Gnosis I (Erkenntnislehre).

A. Griechisch-römisch. I. Die zweifache Erkenntnismöglichkeit: rational – irrational. a. Rationale Erkenntnis. K. v. Fritz hat den Gebrauch von νόος u. νοεῖν in den homerischen Gedichten eingehend untersucht (Νόος and νοεῖν in the Homeric poems: ClassPhilol 38 [1943] 79/93 bzw. ΝΟΥΣ u. ΝΟΕΙΝ in den homerischen Gedichten: H.-G. Gadamer [Hrsg.], Um die Begriffswelt der Vorsokratiker = WdF 9 [1968] 246/76). Mit dieser Arbeit ergänzt er in mancher Hinsicht das Werk von B. Snell, Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie (1924), der die Wörter νοῦς u. νοεῖν übergeht. Bezüglich unseres Themas weist v. Fritz nach, daß die griech. Wörter, die das Denkvermögen bezeichnen, die Elemente des Sehens, des Erfahrens u. des Erkennens in ein u. demselben intellektuellen Akt vereinigen, in derselben Weise wie die LXX sie zusammenbringt (s. u. Sp. 473f). – Zunächst ist der Verstand mit dem θυμός verbunden, der emotionalen Triebkraft der Seele (Il. 4, 307). Es können weitere Stellen zitiert werden, die auf ein voluntatives Element als Teil des intellektuellen Aktes hinweisen (Od. 2, 121/5). Der Ausdruck νόος nähert sich oft dem Begriff Plan, sogar Absicht, u. umfaßt darum viel mehr als nur den Begriff des Erkennens. Zweitens ist mit νοεῖν der Begriff der Erkenntnis u. der bestimmenden Einordnung, der Klassifizierung, verbunden (v. Fritz, ΝΟΥΣ 265f). Snell (aO. 24/9) hatte unterschieden zwischen Sehen (ἰδεῖν) u. Erkennen (γιγνώσκειν), indem er nachwies, daß das erstere die einfache Wahrnehmung bezeichnet (zB. ein dunkler Fleck im Gelände), während das letztere andeutet, daß dieser Gegenstand als etwas Bestimmtes erkannt ist (zB. als Mensch). Das Wort νοεῖν scheint eine diesem letzteren ähnliche Bedeutung nahezulegen, wenn auch mehr in Richtung auf eine deutende Erkenntnis (zB. dieser Mensch als feindlich gesinnt). Erkennen u. Verstehen gehören beide in den Bereich des klassifizierenden Denkens, wobei das Erinnerungsvermögen gewissermaßen vorausgesetzt ist, da die geistigen Akte des Einordnens u. Deutens nur vollzogen werden können aufgrund eines Bestandes vorausgegangener Erfahrungen. Drittens behauptet v. Fritz (ΝΟΥΣ 268f), daß trotz der Tatsache, daß νοεῖν den Charakter einer deutlich gegliederten Denktätigkeit hat, es eher verwandt ist mit einer Art geistiger Wahrnehmung, einem ‚Sehen' des Geistes, als mit einem schlußfolgernden Denkprozeß. So kann der Ausdruck νόος bei Homer die charakteristische geistige Anlage oder die Art u. Weise geistiger Wahr-

nehmung ganzer Völker bedeuten (vgl. Od. 1, 3), so daß er dem Begriff der Sitte, des Brauches sehr nahe kommt.

b. Irrationale Erkenntnis. Im griech. Denken ist fest verankert die Vorstellung zweier Bereiche der Existenz, der eine höher, reiner, gesegneter, der andere niedriger, gemischt, weniger glücklich. Wenn man auch die spätklassische Beschäftigung mit dem Transzendenten (u. der sich daraus ergebenden Beängstigung über das Leben im Körper) nicht in die frühere Periode zurückprojizieren darf, so ist die grundlegende Trennung doch schon vorhanden. Und da sie vorhanden ist, hat man oft versucht, späte Äußerungen des Pessimismus bezüglich des Kosmos u. des Leibes auch in der klassischen u. vorklassischen Periode zu entdecken. Die Untergangsstimmung, die man zB. in der Orphik, im Gnostizismus (*Gnosis II), im Neuplatonismus u. beim frühen Augustinus findet, verdankt ihre Existenz einer Verlagerung des Schwerpunkts, wodurch die transzendente Welt der Brennpunkt wurde für die Verbindung von Intellekt, Gefühlen u. geistlichem Leben, u. woraus sich folgerichtig ein entsprechender Pessimismus bezüglich der Materie u. des Irdischen ergab. M. E. fand dieser Akzentwechsel statt, während die klassische Antike sich entfaltete. Die Betonung lag immer mehr auf der transzendenten Welt auf Kosten der diesseitigen. Man kann nicht leugnen, daß es deutliche Spuren von Jenseitigkeit im klassischen griech. Denken gibt, aber man muß daran festhalten, daß man zB. aus Platon keinen Manichäer machen darf. – Trotz dieser zur Vorsicht mahnenden Bemerkungen ist zu beachten, wie A. J. Festugière (Contemplation et vie contemplative selon Platon [Paris 1950]) gezeigt hat, daß von der klassischen Zeit an der Ton lag auf der Transzendenz, der Schau u. der Flucht aus der irdischen Wirklichkeit. Es ist bekannt, daß in Platons Theaitet (176a/177a) das Ziel des guten Menschen als Angleichung an Gott dargestellt wird, aber es ist weniger bekannt, daß dieser Prozeß Teil einer ‚Flucht' ist oder an ihrem Ende steht (φυγή ὁμοίωσις θεῷ). Flucht aus der gegenwärtigen Unruhe zur ruhigen Heiterkeit der Existenz Gottes ist ein Thema, das in der gesamten griech. Literatur immer wiederkehrt. Doch darf man sie nicht betrachten als einen Vorentwurf des monastischen Ideals, sondern eher als einfache Bestätigung des *Dualismus im Seinsbereich, der für das griech. Denken grundlegend ist. Der Gedanke der Flucht bekräftigt die Notwendigkeit, sich auf eine höhere Existenz hinzubewegen u. sich mit ihr zu identifizieren. Bei Platon ist die Flucht verbunden mit einer Veränderung des Zustandes; sie schließt die Angleichung an Gott ein. – Wenn eine solche Vorstellung auch zweifellos umfassender ist als ein rein erkenntnistheoretisches Interesse, so wirft sie doch Licht auf ein Bemühen um Erkenntnis, das der gesamten griech. Kultur gemeinsam ist, da der Begriff der Flucht bei Schriftstellern aller Literaturgattungen vorkommt. Sie beweist, daß man einen unmittelbaren Kontakt mit einer höheren Existenzform für möglich hielt, so daß das ganze Sein des Menschen erfüllt werden kann mit einer höheren Macht. Darum muß die Frage der irrationalen Erkenntnis, d.h. der Erkenntnis durch Verzückung, Inspiration oder Besessenheit ebenso betrachtet werden wie die induktive Erkenntnis, die erlangt wird durch die Deutung von Träumen, Orakeln u. Vorzeichen. (Die letztere enthält natürlich ein rationales Element, nämlich das induktive Beurteilen vorgegebener Deutungen.)

1. Inspiration, Ekstase, ‚Wahnsinn', Besessenheit. Neben der Erkenntnis, die durch deduktives Schlußfolgern erworben wird, kennt die griech. Tradition einen anderen Weg, nämlich den der unmittelbaren Verbindung mit dem Göttlichen oder Transzendenten. Es ist wichtig, sich vor Augen zu halten, daß letztere von Anfang an in der griech. Tradition vorhanden ist, wenn sie auch erst im späten (christlichen wie nichtchristlichen) Denken mit der mystischen via eminentiae zur vollen Entwicklung kommt. Platons Symposion zeigt in des Sokrates Beschreibung des intellektuellen Eros die Bedeutung dieses zweiten Weges. Es besteht kein Zweifel über die Bedeutung der mystischen Erfahrung, die Sokrates während 24 Stunden bei Potidaia erlebte (Plat. conv. 220c/d), über ihre Wirkung auf ihn u. auf die Beharrlichkeit, mit der er seine Aufgabe verfolgte, die Unwissenheit zu demaskieren u. falsches Wissen zu zerstören. In ihrer Rede an die versammelten Tischgäste möchte Diotima wissen, ob Sokrates fähig sei, zu dem Ewigen Gut aufzusteigen, wie sie selbst es getan hat (ebd. 209e/210a); aber das ist offensichtlich ironischer Selbsttadel, da die Rede von Sokrates selbst berichtet wird. Die Rede des Alkibiades ist ähnlich bedeutsam als Vorbereitung dafür, daß sich die Vorstellung vom intellektuellen Eros entwickeln konnte.

Alkibiades ist es, der ganz deutlich die große Bedeutung des Sokrates herausstellt, eines Sokrates, der die letzte Schau erreicht hatte. Der Dialog wendet sich teilweise der Frage zu, ob die Betätigung eines Dichters eine Kunstfertigkeit (τέχνη) sei, d.h. eine Technik, die von dem entsprechenden Fachmann ausgeführt u. anderen weitergegeben werden kann, nämlich den Schülern des Dichters. Er endet mit einem Gespräch zwischen Sokrates, Agathon u. Aristophanes, wobei Sokrates seine schläfrigen Zuhörer nötigt, der Behauptung zuzustimmen, daß der Dichter, als Meister seiner Kunst, sowohl Komödien wie Tragödien verfassen könne. Er selbst meint natürlich, daß der Dichter kein reiner Techniker sei, sondern ein Werkzeug, das von einer höheren Macht in Besitz genommen ist, die durch ihn hindurch sich mitteilt. Dies wurde am Ende der durchzechten Nacht jedoch nur indirekt angedeutet u. seine Zuhörer sind kaum mehr fähig, es zu fassen (conv. 223d), obwohl auch die Erschöpfung nach einem späten Gelage eine lange Reihe von Schülern u. Sehern aus der platonischen Schule nicht daran hinderte, die Bestätigung des ‚zweiten Weges' durch Sokrates aufzugreifen. – Anderswo stellt Sokrates die verwegene Behauptung auf, daß ‚die höchsten Güter uns durch Wahnsinn (διὰ μανίας) zuteil werden' (Phaedr. 244a). Er unterscheidet dann zwischen verschiedenen Arten von Wahnsinn. Jede von ihnen hat ihre Ursache im Besessensein durch eine Kraft von außen, wenn auch unterschiedlicher Art u. Wirkung, u. jede gilt als Bereicherung des menschlichen Lebens. Den Wahnsinn der Dichter verursacht die Inspiration durch die Musen; der rituelle Wahnsinn steht unter dem Patronat des Gottes Dionysos u. ist begleitet von ekstatischen Zuständen, orgiastischen Riten u. tiefgreifendem Wandel des Charakters, der in einer Befreiung von psychischer Belastung besteht. Letztere Art des Wahnsinns braucht hier nicht behandelt zu werden; die erstere dagegen, der Wahnsinn der prophetischen Inspiration, ist bedeutsam, da in ihm die Erkenntnis dadurch erstrebt wird, daß der Vorhang durchdrungen wird, der Gegenwart u. Zukunft verhüllt. Diese Art der Inspiration steht unter dem Schutz Apollons. Es ist zu beachten, daß Sokrates die strenge Typisierung des Apollinischen u. Dionysischen, wie F. Nietzsche sie verstand u. Rohde (Psyche 2, 44/61) sie bestätigte, nicht kannte. Dabei unterliegt jeder Versuch, eine Verbindung zwischen Apollon u. der göttlichen Inspiration oder *Besessenheit schon vor der Ankunft des Dionysos im griech. Raum herzustellen, einem Mißverständnis. – Sokrates unterscheidet zwischen den beiden Typen der Inspiration. Sie sind wohl zwei Arten des Kontaktes mit einer höheren Wirklichkeit, die sich in verschiedener Weise äußern. In der von Apollon inspirierten Art liegt der Nachdruck darauf, daß die Erkenntnis erlangt wird durch ein Medium, dessen tranceartiger Zustand eine verständliche Deutung des Geschauten bedingt (vgl. Plut. Pyth. orac. 7, 397C; 20, 404B), während der dionysischen Orgie das Element rationaler Mitteilung fehlt. Daraus folgt, daß das charakteristische Merkmal der apollinischen Inspiration in der deutenden Erklärung besteht, durch welche Verborgenes in der Sprache ausgedrückt wird, wenn auch nicht notwendig in einer unzweideutig klaren Sprache.

2. Die Mantik. Die Geschichte der durch *Ekstase gewonnenen Erkenntnis wird später unter dem Thema der Negativen Theologie aufgenommen (s. u. Sp. 525/37); hier soll die Erkenntnis mehr im einzelnen untersucht werden, die durch das Medium eines zu deutenden Phänomens wie Orakel, Omen oder Traum erlangt wird. In obiger Beschreibung wurde auf das hermeneutische Element solcher Inspiration hingewiesen, weil sie in Formen auftritt, die mit dem Geist erfaßt werden können, sei es in Bildern oder in Sprache, während die spätere Entwicklung der Negativen Theologie das ekstatische Element über die Grenzen der Fassungskraft hinausheben wird. Dennoch sollte klar sein, daß das hermeneutische Element im ersten Fall ein weiteres hermeneutisches Element erfordert, wodurch es erklärt, verstanden u. angewendet werden kann. Dieser Wissenschaft von der Auslegung u. Deutung widmeten die Stoiker ein ausgiebiges Studium, wovon ein großer Teil in Ciceros De divinatione wiedergegeben ist, wo 1, 6 nicht weniger als elf Bücher von stoischen Autoren über die Mantik erwähnt sind, darunter fünf allein von Poseidonios. – In Ciceros De divinatione ist eine Unterscheidung mehrfach wiederholt, die etwas abweicht von der oben gegebenen. Für den hermeneutischen Typ der Inspiration werden zwei Ausprägungen aufgewiesen, wovon die eine der Kunst (ohne Zweifel im Sinne von τέχνη) verbunden ist u. die Fertigkeit einschließt, das Unbekannte aufgrund des Bekannten, also durch deduktives Schlußfolgern, zu ergründen. Die andere be-

wirkt sprachliche Äußerungen oder Träume als Folge einer *Besessenheit durch eine höhere Macht, oder ‚furor‘ (ebd. 1, 34; vgl. ebd. 109). Letztere wurde höher bewertet u. schließlich der ersteren, der ‚künstlichen‘, als die ‚natürliche‘ Mantik gegenübergestellt (ebd. 2, 26). So ist verständlich, daß die stoische Grundlage für die Praxis der induktiven Divination einer genauen Prüfung unterzogen wurde (Cato soll zB. gesagt haben, er wundere sich, warum ein Wahrsager nicht in Lachen ausbreche, wenn er einen anderen seiner Zunft sehe [ebd. 2, 51]). Zudem hat bekanntlich nicht viel später, iJ. 16 nC., Tiberius die Wahrsager aus Rom vertrieben. Die Stoiker argumentierten folgendermaßen: Da es Götter gibt u. da sie ihre eigenen Pläne kennen u. da sie zugleich die Menschen lieben, stellen sie Zeichen bereit (significant) u. auch die Mittel, sie zu deuten (ebd. 1, 82f). In einer späteren Phase des Gesprächs steht diese Argumentation einem Angriff der Gegenseite gegenüber: ‚Es gibt keine Divination, also gibt es keine Götter‘ (ebd. 2, 41). Es ist zu beachten, daß Cicero durchweg das Erlangen von Erkenntnis bezüglich der Zukunft erörtert, wenn auch gelegentlich auf den Erwerb von existentiell bedeutsamer Erkenntnis bezüglich Wahrheit, auf den Menschen selbst u. das Wesen der Wirklichkeit angespielt wird, was sich in dem Bemühen um ein gewisses Eindringen in die Geheimnisse der Natur zeigt, wenn es auch noch nicht besonders betont ist. Man kann mit gutem Grund vermuten, daß dieses Bemühen, Wahrheit bezüglich des ‚Jetzt‘ zu erlangen, enger verbunden ist mit dem Aufstieg transzendentalistischer Bewegungen wie zB. des Gnostizismus, des Neupythagoreismus, des Neuplatonismus u. des späteren Christentums. Die stoische Argumentation betonte, daß bei der Divination die in den Vorzeichen liegenden u. von den Göttern gegebenen Naturgesetze genutzt werden, u. daß die Divination als eine Wissenschaft verstanden werden müsse, deren Grundlage die Beobachtung der Muster dieser Naturgesetze sei (ebd. 1, 118). Auf diese Weise werden Vorzeichen u. Divination aus dem Bereich des Anormalen, Unnatürlichen u. Mirakulösen herausgehalten u. zu einem geeigneten Gegenstand der Untersuchung gemacht.

P. Amandry, La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'Oracle, Diss. Paris (1950). – H. v. Arnim, Plutarch über Dämonen u. Mantik = Verhandelingen Amsterdam 1921 (Amsterdam 1923). – P. Boyancé, Sur le songe de Scipion: AntClass 11 (1942) 5/22. – K. Büchner, Somnium Scipionis. Quellen, Gestalt, Sinn = Hermes Einzelschr. 36 (1976). – R. Bultmann, Art. γινώσκω usw.: ThWbNT 1 (1933) 688/715. – E. R. Dodds, The Greeks and the irrational (Berkeley 1966) bzw. Die Griechen u. das Irrationale (1970); Maenadism in the Bacchae: HarvTheolRev 33 (1940) 155/76. – R. Harder, Über Ciceros Somnium Scipionis = Schriften der Königsb. Gelehrt. Gesellsch. 6, 3 (1929). – H. Krings/H. M. Baumgartner, Art. Erkennen, Erkenntnis I: HistWbPhilos 2 (1972) 643/50. – I. M. Linforth, The Corybantic rites in Plato (Berkeley 1946). – J. Pépin, Idées grecques sur l'homme et sur dieu (Paris 1971). – J. Rist, Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origen (Toronto 1967). – E. Rohde, Psyche[2] 1/2 (1898). – B. Snell, Die Entdeckung des Geistes[4] (1975). – J. Stenzel, Zur Entwicklung des Geistbegriffes in der griech. Philosophie: Antike 1 (1925) 244/72.

II. Vorsokratische Philosophie. Die frühe griech. Philosophie war gekennzeichnet durch ihre Gleichgültigkeit gegenüber erkenntnistheoretischen Fragen, während sie der Ontologie alle Aufmerksamkeit schenkte. Das Verlangen, das Wesen der Wirklichkeit zu entdecken, erhielt Vorrang vor dem Problem, wie man solch ein Grundprinzip erkennen könne. Eine Neigung, sich mit dem Erkenntnisproblem zu beschäftigen, findet sich bei Heraklit, Parmenides u. besonders bei den Pythagoreern, doch ist beachtenswert, daß es vor Platon kein besonderes Diskussionsthema war. Das ist um so seltsamer, als die These, Veränderungen in der wahrgenommenen Wirklichkeit seien Erscheinungen ein u. derselben Substanz, ein Abrücken von der evidenten Beweiskraft der Sinne nach sich zieht. Doch trifft im allgemeinen zu, daß in der griech. Philosophie, von ihren Anfängen bis zum Ende der Antike, die Ontologie Vorrang hat gegenüber der Epistemologie. Zuerst will man wissen, was existiert, dann erst, wie es erkannt wird.

a. Thales u. Anaximander. Die Monisten suchten eine einzige Substanz zu finden, aus der alle Dinge gemacht sind; spätere Metaphysiken gestalteten diese einzige Substanz um zu einem subtileren einzigen Grundprinzip. Ursprünglich jedoch strebte man danach, eine einheitliche materielle Grundlage für die Wirklichkeit zu entdecken. Nach Aristot. metaph. 1, 3, 983b 20/7 betrachtete Thales das Wasser als die Grundsubstanz aller Dinge.

Cael. 2, 13, 294 a 28/33 fügt Aristoteles noch hinzu, daß nach Thales die Erde auf dem Wasser schwimme. Aber die wesentliche Funktion des Wassers besteht darin, ἀρχή zu sein, erstes Prinzip, Ursprung, aus dem alle Erscheinungen der Wirklichkeit hervorgehen, mag auch dieser Ausdruck von Thales noch nicht gebraucht worden sein. Wie Aristoteles vermutet (metaph. aO.), kam Thales zu dieser Auffassung durch die Beobachtung der Bedeutung des Wassers für das Leben der Pflanzen u. daß es tatsächlich in jeder Art von Nahrung enthalten ist. – Anaximander (VS 12 A 9) suchte anstelle des Wassers das ,Unbegrenzte' (τὸ ἄπειρον) als Urprinzip einzuführen, nach Theophrast (ebd.) deswegen, weil er es für absurd hielt, daß irgendeines der vier Elemente für die anderen Urprinzip sein könne. Somit machte dieser Schüler des Thales sein Urprinzip zu einer Abstraktion, ohne das erkenntnistheoretische Problem zu lösen, wie man die Existenz einer Wesenheit jenseits des Bereichs der gewöhnlichen Sinneswahrnehmung begreift oder auch nur findet.

b. *Parmenides.* Beim Übergang von der milesischen zur eleatischen Philosophie begegnet man in Parmenides einer weiteren Art von Monismus, in dem jedoch das Erkenntnisproblem deutlich bewußt wird. Für Parmenides ist Urprinzip das Sein; es ist ungeworden, unvergänglich u. jetzt. Das Sein kennt nur Gegenwart, es hat weder Vergangenheit noch Zukunft; es tritt nicht in die Existenz noch verläßt es sie (VS 28 B 8, 1/20). Ortswechsel u. qualitative Veränderung sind nur dem Anschein nach wirklich, wahre Wirklichkeit hat ausschließlich das Sein (ebd. B 8, 34/41). Damit polemisiert Parmenides deutlich gegen die gewöhnliche Wahrnehmung als Mittel, Erkenntnis zu erlangen; dementsprechend ist in seinem Werk der Frage nach Wahr u. Falsch viel Aufmerksamkeit gewidmet. Frg. B 6 (ebd.) gibt er einer arroganten Geringschätzung gegenüber den Wahrnehmungen der großen Masse Ausdruck, die taub u. blind sei für das Wesen des Seins, u. frg. B 7 fordert er die Leser auf, seine Auffassung mit der Vernunft (λόγος) zu beurteilen. Beim Bemühen, das Problem des Seins anzugehen, unterscheidet er einen wahren u. einen falschen Weg, was eine Zurückweisung der gewöhnlichen Begriffe nach sich zieht. So stellt die Behauptung des Parmenides (ebd.), man dürfe der üblichen Methode der Begriffsbildung, nämlich mittels Auge, Ohr u. Zunge, keinen Glauben schenken, vielmehr müsse die Vernunft die Führung haben, einen bedeutsamen Fortschritt im erkenntnistheoretischen Denken dar. Wahre Erkenntnis leitet sich her von der Vernunft, die Sinne werden als unzuverlässig beurteilt.

c. *Xenophanes.* Xenophanes führt die Zweifel bezüglich des Begriffssystems des Menschen noch weiter, indem er behauptet, ,Gott ist ganz Sehen u. ganz Hören' (VS 21 A 1). Dies steht klar im Gegensatz zur menschlichen Sinneswahrnehmung, die für vergleichsweise unzulänglich betrachtet wird. Xenophanes folgert daraus, daß die Bemühungen des Menschen um Erkenntnis lediglich zu einer Meinung führen; Wahrheit ist für keinen Menschen erreichbar (ebd. B 34). Dies wurde für die Skeptiker des 4. Jh. vC. zu einer Art Schlagwort, die es dahingehend verstanden, daß es die Unbegreiflichkeit aller Dinge zum Inhalt habe oder vielleicht die bloße Wahrscheinlichkeit dessen, was man gemeinhin für sichere Wahrheit hält (Sext. Emp. adv. math. 7, 49/54. 110).

d. *Pythagoreer.* Die monistische Tendenz hat also in der frühen Ontologie ein Vermächtnis an erkenntnistheoretischen Problemen hinterlassen, da die Annahme eines einzigen Urprinzips die Beweiskraft der Sinne als falsch erwies. Im Pythagoreismus jedoch verband sich das Bestreben, das Grundprinzip des Universums zu finden, in einer ganz spezifischen Weise mit dem Bemühen, dieses Prinzip zu erkennen. Pythagoras u. seine Schüler verwendeten eine Wissenschaft, die Mathematik, um das Problem des Urprinzips des Kosmos zu erforschen. Die Zahlen wurden nicht nur gebraucht als bloße Hilfshypothese bei der Erklärung der Phänomene, wie wir von einem modernen wissenschaftlichen Standpunkt aus zu vermuten geneigt sind, sondern eben sie selbst sind die Urwirklichkeit. Die pythagoreische Literatur verficht die θεωρία, die Schau der Realität, indem sie den Denker vergleicht mit dem Zuschauer bei einem Festspiel (Diog. L. 8, 8). Diese Schau oder das Nachdenken über die Wirklichkeit wurde vollzogen mit Hilfe der Zahlenlehre, der Geometrie, der Musik u. der Astronomie. Durch solche Studien sollte der Denker befähigt werden, die Ordnung des Kosmos, die auf der Harmonie der Zahlen beruhte, zu erfassen. Wenn man dem Zeugnis des Aristoteles (metaph. 1, 6, 987 b 28; 13, 3, 1090 a 20/5) trauen darf, waren die Dinge in der Sicht der Pythagoreer Zahlen. Mit dieser Auffassung führten die Pythagoreer

einen Schlag gegen die Trennung von Ontologie u. Erkenntnislehre, dem Erbe der milesischen Monisten u. aller vorsokratischen Philosophen, die sich in einer Weise mit der Ontologie befaßten, die ein Wissen (ἐπιστήμη) ausschloß. Die Pythagoreer boten ein Urprinzip der Wirklichkeit, das in sich selbst die Mittel zu seiner Erkenntnis enthielt, denn die Zahlen waren Teil der menschlichen Erkenntnis, bildeten aber gleichzeitig das Wesen der Dinge. So wurden Erkenntnislehre u. Ontologie verbunden.

e. Heraklit. Heraklit verfolgte das gleiche Ziel. Auch er suchte dem Universum ein erkennbares Prinzip einzuschreiben, das die Trennung zwischen Geist u. Wirklichkeit aufheben sollte. Sein Logos ist beides: Prinzip des Universums u. Wesen des menschlichen Denkens. Er ist allen Menschen gemeinsam (VS 22 B 2). Diese Vernunft als Urprinzip scheint Heraklit mit dem Feuer identifiziert zu haben, wozu freilich Diogenes Laertios (9, 8) bemerkt, daß er sich nicht klar darüber ausgesprochen habe, wie das Feuer als Element (στοιχεῖον) wirke. Auf jeden Fall wurde die Wirklichkeit aufgefaßt als in einem Zustand beständigen Wechsels begriffen, womit bestimmte Schwierigkeiten für die Erkenntnistheorie gegeben waren. Es gibt eine große Zahl von Zeugnissen, daß Heraklit tatsächlich behauptet hat, es sei unmöglich, zweimal in denselben Fluß zu steigen (zusammengestellt bei M. Marcovich, Heraclitus [Mérida, Venezuela 1967] 194/204). Diese berühmte Bemerkung spielt auf den beständigen Wechsel an, der jede Wahrnehmung in die Gefahr bringt, sofort als falsch erwiesen zu werden. Nach Aristoteles (metaph. 3, 5, 1010a 13/5) hat Kratylos den Heraklit getadelt, weil er gesagt habe, man könne unmöglich zweimal in denselben Fluß steigen; seiner (des Kratylos) eigenen Meinung nach sei das auch nicht einmal möglich. Simplikios (in phys.: Comm. Aristot. Gr. 9, 77, 31/3) fügt dem Zitat des Heraklitwortes eine erklärende Bemerkung an, die die Entwicklung des späteren Platonismus widerspiegelt: die physische Wirklichkeit habe mehr vom Nichtsein an sich als vom Sein.

H. Boeder, Der frühgriech. Wortgebrauch von Logos u. Aletheia: ArchBegriffsGesch 4 (1959) 82/112. – J. Burnet, Early Greek philosophy (London 1892). – F. M. Cornford, Principium sapientiae (Cambridge 1952). – D. J. Furley/R. E. Allen, Studies in Presocratic philosophy 1/2 (London 1970/75). – O. Gigon, Der Ursprung der griech. Philosophie von Hesiod bis Parmenides (Basel 1945). – W. K. C. Guthrie, A history of Greek philosophy 1/2 (Cambridge 1962/65). – G. S. Kirk/J. E. Raven, The Presocratic philosophers (Cambridge 1957). – H. Leisegang, Griech. Philosophie von Thales bis Platon (1922). – E. Loew, Die Vorsokratiker über Veränderung, Wahrheit u. Erkenntnismöglichkeit: RhMus 81 (1932) 104/28. – A. P. D. Mourelatos, The Pre-Socratics. A collection of critical essays (New York 1974). – C. W. Müller, Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriech. Denkens = KlassPhilolStud 31 (1965). – W. Nestle, Vom Mythos zum Logos² (1942). – C. Ramnoux, La tradition présocratique et les problèmes du langage: RevMéthaphysMor 79 (1974) 269/80. – B. Snell aO. (o. Sp. 448).

III. Platon. a. Dialog Kratylos. Es ist unverkennbar, daß die Behauptung, die physische Wirklichkeit sei tatsächlich verschieden von ihrem äußeren Erscheinungsbild, ein Erkenntnisproblem nach sich zieht. Manche der vorsokratischen Philosophen, zB. Parmenides u. Heraklit, sprachen ihre Geringschätzung der Wahrnehmungen der großen Masse aus, die nicht den Scharfblick hat zu erkennen, daß das Wesen der Wirklichkeit zu ihrer äußeren Erscheinungsform in Gegensatz steht. Das Erkenntnisproblem, somit Erbe der frühen griech. Philosophie, bekam nun für Platon u. die Sophisten eine besondere Dringlichkeit. Vor allem der heraklitische Begriff des Flusses, des beständigen Wechsels, bedeutete für Platon im Kratylos u. im Timaios eine große Herausforderung. In beiden Dialogen baut er um diesen Begriff eine physikalische u. eine Erkenntnistheorie auf. Im Kratylos beschäftigt er sich mit der Idee des totalen Flusses u. mit dem Problem, ob die Beziehung der Namen zu Dingen, die sie bezeichnen, von Natur aus oder nur durch Konvention gegeben sei. Vom Standpunkt der späteren Philosophie ist die Erörterung der Etymologien, der Sokrates sich widmet, von größter Bedeutung. Denn zu welchem Ergebnis der Dialog auch immer kommt, die Praxis, ein Wort zu analysieren, um irgendeine Aufklärung über den Gegenstand zu erhalten, den es bezeichnet, bleibt ein gebräuchliches Verfahren in der späten griech. u. patristischen Philosophie. Dort wird oft von einem Wort erwartet, daß es irgendein Geheimnis über seinen Gegenstand offenbart. Beispiele für diesen an die Allegorie grenzenden Gebrauch der *Etymologie als Mittel, das Innere der Wirklichkeit zu erkennen, findet

man bei Plutarch, Philon, Justin, Clemens v. Alex. u. Origenes. Der zweite bedeutsame Beitrag des Kratylos besteht darin, daß Sokrates die heraklitische Lehre vom beständigen Fluß im Hinblick auf bestimmte Realitäten ablehnt. Dinge wie das Schöne u. das Gute sind ganz klar dauerhaft, u. somit sind die ‚Werte' vom Prozeß der steten Veränderung ausgenommen.

b. Dialog Parmenides. Es muß also eine Grundlage für die im Kratylos behauptete Dauerhaftigkeit geben. Platon fand sie in seiner Theorie von den Ideen, wodurch eine Welt ewiger Realitäten, die getrennt von den Sinnen existieren, postuliert wurde. Gerechtigkeit in der Welt stammt von der Idee der *Gerechtigkeit, d. h. von der Gerechtigkeit, wie sie in sich selbst ist, nicht wie sie in der wahrgenommenen Welt verwirklicht ist. Die Ideen sind die Ursache dafür, daß Qualitäten existieren oder, anders ausgedrückt, Dinge haben Qualitäten durch Teilhabe an den Ideen, die sich nicht verändern, nicht verändern können u. ewig sind. Somit ist ein Gegengewicht gegeben zu dem steten Fluß Heraklits, der jetzt auf die sinnlich wahrnehmbare Welt beschränkt ist. Platon unterwarf im Parmenides die Ideenlehre einer strengen Prüfung. Dabei erörterte er auch das Problem des regressus in infinitum: Wenn ein Prädikat erklärt wird durch seine Beziehung zu einer universalen Idee, wie kann dann das Prädikat, wenn es auf die Idee selbst angewendet wird, erklärt werden? Die Versuchung, jetzt noch einen weiteren Ursprung zu postulieren, führt zu einer unendlichen Reihe von Ideen (Parm. 132 a/b). Gleichwohl wird die Ideenlehre, ungeachtet solcher Schwierigkeiten, im späten Dialog Timaios (29 a/d) wiederholt, u. zwar als Voraussetzung für Platons eigene Kosmologie. Hier ist zu beachten, daß die Ideen, während sie für Platon logische Probleme lösen, doch auch eine metaphysische Realität bilden, die sein religiöses Empfinden wachruft. Vor allem in den frühen Dialogen wird ihnen die Fähigkeit zugeschrieben, ein brennendes Verlangen, sogar ein Gefühl mystischer Vereinigung zu wecken (vgl. das Symposion), u. die höchste Idee, das Gute (resp. 6, 508 e/509 b), nimmt den Rang einer besonderen Erhabenheit ein.

c. Dialog Timaios. Im Timaios (29 a/d) ist die Erkenntnislehre verbunden mit der Unterscheidung von Sein u. Werden: der Verstand erfaßt die Ideen u. bringt Erkenntnis, die Sinne erfassen die Welt der physischen Wirklichkeit u. erzeugen nur Glauben. Unter Verwendung pythagoreischer Gedanken wird das Wissen als präexistent betrachtet. Die Seele u. die Ideen gehören zur göttlichen Welt, u. die Seele hat sogar während ihrer Einkerkerung im Leib eine bleibende Kenntnis der Ideen. Die Einkörperung vermindert zwar die Fähigkeit der Seele, die Ideen zu erfassen, aber der Prozeß der Anamnesis, der Wiedererinnerung, macht sie fähig, ihr angeborenes Wissen wiederzufinden. Hier wird unterschieden zwischen einer durch Sinneswahrnehmung gewonnenen Evidenz, die deutlich auf einen sehr niedrigen Rang verwiesen wird, u. der des überweltlichen Teils der Persönlichkeit, der echte Erkenntnis erreicht. Die Lehre von der Wiedererinnerung brachte dann den Gedanken der Reinkarnation, der Seelenwanderung, mit sich. Die Präexistenz u. Ewigkeit der Seele war für die Kirchenväter keine Empfehlung dieser Seite der platonischen Erkenntnislehre, doch behielten manche den Gedanken der Wiedererinnerung bei.

d. Dialog Protagoras. Platon vertraut bei dem Versuch, eine Definition der Erkenntnis zu finden, öfter auf die Analogie der τέχνη (Kunst oder Geschicklichkeit), zB. im Dialog Protagoras, wo Sokrates mit dem Sophisten gleichen Namens darüber diskutiert, ob die Tugend gelehrt werden könne. Kann das Lehren der Tugend verglichen werden zB. mit dem Lehren des Sports oder der Bildhauerei (Prot. 311 c/312 a)? Die Frage, ob Erkenntnis wie eine Techne durch eine Art von Lehrzeit mitgeteilt werden könne, gehört offensichtlich zu Platons Polemik gegen die Sophistik, wiederholt sich jedoch immer wieder in den Dialogen. Sie hat für Platon etwas Verlockendes, weil sie die Erkenntnis auf eine Ebene mit dem Wissen (ἐπιστήμη) stellt. Überdies macht sie sie zu einem Lehrgebäude mit einer Anzahl Regeln, das durch Erziehung erworben werden kann. Die Analogie der Techne war willkommen, weil sie den Eindruck einer Art wissenschaftlicher Zuverlässigkeit bewirkte u. Erkenntnis zu dem machte, für was sie üblicherweise von der Allgemeinheit gehalten wurde: eine Kunst, erklärt von Fachleuten (σοφισταί).

e. Dialog Theaitetos. Der Dialog Theaitetos beginnt mit einem solchen Vergleich u. prüft dann im weiteren Verlauf die Behauptung, daß die Sinneswahrnehmung (αἴσθησις) zur Erkenntnis führen könne (Theaet. 151 e/160 e). Über die Sinneswahrnehmung wird viel ge-

sagt, aber es ist klar, daß sie nicht mit der Erkenntnis identifiziert werden kann. Der Dialog betont die Rolle des Denkens als Tätigkeit der Seele u. bietet einen Weg für die Anwendung der Ideenlehre, obwohl Platon diesen Weg nicht benutzt, vielleicht weil diese Theorie seine eigene war u. nicht die des Sokrates, dem das meiste zu den im Theaitetos erörterten Theorien in den Mund gelegt ist. Gewisse termini technici leiten sich von diesem Dialog her; einer von ihnen, τὸ κριτήριον, d. h. das Kriterium zur Unterscheidung zwischen wahrer u. falscher Erkenntnis, wird später von Epikureern u. Skeptikern viel verwendet.

f. Dialog Phaidros. Die Seele erhält bei Platon ihre erhabenste Definition im Phaidros. Sie ist unsterblich (Phaedr. 245c). Nach dem in diesem Dialog erzählten Mythos gleicht sie einem Wagenlenker mit einem Paar geflügelter Rosse. Die Pferde umkreisen die Himmel, u. die Seele verwaltet den Kosmos. Wenn die Pferde ihre Flügel verlieren u. zur Erde fallen, erhält die Seele einen irdischen Leib. Unter diesem Bild verbirgt sich die Auffassung von den drei Seelenteilen, die resp. 4, 434c/442c skizziert u. im Timaios (69a/81e) im Körper lokalisiert werden: der vernünftige Seelenteil im Kopf, der zornmütige im Brustkorb, der begehrende im unteren Teil des Rumpfes. Die Leber ist von Bedeutung für die Tätigkeit dieses letzten u. am wenigsten gesitteten Seelenteils. Sie ist die Quelle von Träumen u. Visionen, die Platon jedoch als Erkenntnishilfen nicht ablehnt; richtig verstanden, bieten sie eine echte Belehrung (Tim. 71a/72b), sogar dann, wenn sie von krankhaften Störungen der Leber verursacht sind.

O. BECKER, Zum platonischen Hypothesis-Begriff: ArchBegriffsGesch 4 (1959) 210/2. – R. S. BLUCK, Logos and forms in Plato: Mind. A quarterly review of psychology and philosophy 65 (1956) 522/9; Forms as standards: Phronesis 2 (1957) 115/27. – I. M. CROMBIE, An examination of Plato's doctrines 1/2 (London 1962/63). – H. DAUDIN, Les rapports de l'être et la connaissance chez Platon et chez Aristote: RevÉtAnc 53 (1951) 26/41. – N. GULLEY, Platonic theory of knowledge (London 1962). – D. W. HAMLYN, The communion of forms and the development of Plato's logic: PhilosQuart 5 (1955) 289/302. – G. B. KERFERD, Plato's account of the relativism of Protagoras: DurhamUnivJourn NS 11 (1949/50) 20/6. – G. NAKHNIKIAN, Plato's theory of sensation: RevMetaphysics 9 (1955/56) 129/48. 306/27. – J. PÉPIN, Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme: RevPhilos 146 (1956) 39/64. – E.-W. PLATZECK, Grundlage u. Hauptformen der platonischen Logik: ZsPhilosForsch 10 (1956) 493/508. – R. ROBINSON, Plato's earlier dialectic (Oxford 1963). – W. G. RUNCIMAN, Plato's later epistemology (London 1962). – R. SCHAEFER, Ἐπιστήμη et τέχνη. Étude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à P. Mâcon (Paris 1930). – J. STENZEL, Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles[2] (1931).

IV. Aristoteles. Zu Beginn seiner Laufbahn läßt Aristoteles den Einfluß Platons erkennen. In seinem ‚Eudemos oder Über die Seele' vertritt er die platonische Lehre von der Wiedererinnerung u. die Erkenntnis der Ideen in einem präexistenten Zustand. Die Seele wird als unsterbliche Substanz betrachtet u. ihr Eingehen in einen Körper als Ursache für einen Zustand der Vergeßlichkeit, der nicht ihrer Natur entspricht u. mit einer ernsten Krankheit verglichen wird (frg. 41 Rose[3]). Trotzdem rückt Aristoteles allmählich von den Prinzipien des Platonismus ab, indem er zunächst die Lehren seines Lehrers zu klären, dann schließlich sie zu korrigieren suchte. – Die Metaphysik beginnt mit der Behauptung: ‚Alle Menschen haben von Natur aus ein Verlangen nach Erkennen' (metaph. 1, 1, 980a 22). Aristoteles behält bei diesem Gedanken die platonische Auffassung bei, daß die Gegenstände wahrer Erkenntnis immateriell und unveränderlich sind. Die Ideen jedoch erscheinen ihm als so weit von der materiellen Welt entfernt, daß sie kaum das Bedürfnis nach einer Grundlage für die Erkenntnis befriedigen können. Die Gegenstände der Wahrnehmung befinden sich in dieser Welt, u. eben in dieser Welt sucht Aristoteles die unveränderlichen Objekte der Erkenntnis. Die Ideen werden umgeformt zu Universalien, die eine objektive Existenz haben als charakteristische Merkmale der individuellen Dinge. Sie sind keine Kategorien oder bloße Schöpfungen des Geistes, haben aber auch keine transzendente Existenz. ‚Es muß festgehalten werden, daß unmöglich die Substanz u. das, wovon sie Substanz ist, getrennt voneinander existieren. Wie können darum die Ideen, die ja Substanz der Dinge sind, für sich getrennt existieren?' (ebd. 1, 9, 991b 1/3). Auf diese Weise vermeidet Aristoteles, eine transzendente Grundlage für die Gegenstände der Erkenntnis zuzulassen. – Aristoteles unterscheidet zwischen ersten

(οὐσίαι) u. zweiten Substanzen. Erstere sind Einzeldinge, zusammengesetzt aus Materie u. Form. Sie werden nicht von anderen Gegenständen ausgesagt, sondern sind selbst Objekte von Aussagen, d.h. von Akzidentien (τὸ συμβεβηκός). Die Einzelsubstanz ist eine Zusammensetzung aus dem Substrat (τὸ ὑποκείμενον) u. der Form. Das Allgemeine ist Gegenstand der Wissenschaft, da es allein wesentlich ist, u. hat eine höhere Existenz als das Einzelne. Die Wissenschaft ist bestrebt, über dieses Allgemeine nachzudenken, da sie sich mit mehr beschäftigt als mit dem Einzelwesen. Manchmal mag sie abgleiten in eine Beschreibung, wenn zB. ein Einzelding beschrieben wird durch Aufweis seiner akzidentellen Charakteristika, im allgemeinen jedoch bemüht sie sich, ihren Definitionen die allgemeinen Charakteristika zugrundezulegen. Die Form ist die Grundlage dafür, daß man ein Ding erkennen kann, die Materie dagegen ist das Element, das dem reinen Denken unzugänglich ist. Hier steht Aristoteles in einer modifizierten platonischen Tradition. – Es werden vier Prinzipien der materiellen Welt unterschieden: Materie, Form, Wirkursache (τὸ ὅθεν ἡ κίνησις) u. Zweckursache (τὸ οὗ ἕνεκα). Gott, der Erste unbewegte Beweger, ist der Zweckursache angeglichen, sofern er der letzte Grund dafür ist, daß die Potenz in den Akt übergeht. (Gewisse christliche Platoniker werden später Gott mit der Wirkursache identifizieren, sofern er Ursprung der Tätigkeit ist [zB. Athenag. leg. 19, 3]. In einer rätselhaften Stelle verbindet Clemens v. Alex. die Wirkursache mit dem göttlichen Element im Menschen. Damit scheint er sagen zu wollen, daß der Mensch als schöpferischer Ursprung des Tätigseins Gott ähnlich ist. Deutlich legt Clemens jedenfalls nahe, daß der Mensch, wenn er den Menschen als Wirkursache betrachtet, ebenso Gott betrachtet, der eine gleiche Rolle in bezug auf den Kosmos spielt [strom. 1, 94, 4. 28, 2]. So bietet Clemens einen neuen Zugang zur Göttlichkeit des Menschen: er ist göttlich, sofern er schöpferisch [ποιητικός] ist.) – Veränderung wird definiert als Hinüberführung der Potenz in den Akt. Luft zB. hat die Potenz, Feuer zu werden; Veränderung ist der entsprechende Prozeß, wenn sich dies vollzieht. Da der sinnlich wahrnehmbare Gegenstand aus Form u. Stoff zusammengesetzt ist, erfordert die Veränderung eine gewisse Kraft, wodurch der Stoff seiner gegenwärtigen Form beraubt wird. Diese Kraft wird verbunden mit dem Prinzip der Wegnahme (στέρησις; phys. 1, 7/9, 189b 30/192b 4). Später wird von christlichen u. nichtchristlichen Denkern ein ganz ähnlicher Begriff gebraucht, um die Prinzipien der negativen Theologie zu entwickeln (s. u. Sp. 528f), wobei der Begriff der Wegnahme als Mittel dient, die Wirklichkeit in ihrer reinsten u. wesenhaftesten Form zu erfassen. Weil für Aristoteles die Wegnahme dazu führte, daß die Materie ihrer ‚formalen' u. am wenigsten notwendigen Eigenschaften entkleidet wird, wurde sie für eine Methode gehalten, Erkenntnis in ihrer reinsten Form zu erlangen. – Bezüglich der Seele vertritt Aristoteles eine Auffassung, die die verschiedenen Elemente des menschlichen Organismus der Funktion nach zueinander in Beziehung setzt. Während er sich in De anima den Platonikern anschließt (als im Gegensatz stehend zu den Anhängern des Leukipp u. Demokrit) in Annahme der unkörperlichen Natur der Seele, wird von ihm der Leib in bezug auf die Seele als Materie betrachtet, da die Seele in bezug auf den Leib Form oder Akt ist. Die Seele ist also die Entelechie des Leibes, die im Leib wirkende, ihn verwirklichende Kraft. Die Tierseele hat das Vermögen der Sinneswahrnehmung (τὸ αἰσθητικόν), des Strebens u. Verlangens (τὸ ὀρεκτικόν) u. der Ortsbewegung (τὸ κινητικὸν κατὰ τόπον); die menschliche Seele verbindet mit diesen noch das höhere Vermögen des Denkens (τὸ διανοητικόν), welches zur wissenschaftlichen u. zur frei überlegenden Betätigung des Geistes befähigt (an. 2, 3, 414a 29/415a 13). Der Intellekt ist eingeteilt in den aktiven u. passiven Intellekt (an. 3, 5, 430a 10/25); manche späteren Philosophen identifizieren den aktiven Intellekt mit Gott. Sogar dieses höhere Vermögen findet jedoch in seiner Funktion eine Verwandtschaft mit der niederen Seele u. dem Leib, so daß wir schließen dürfen, daß Aristoteles den Menschen mehr als eine Einheit denn als eine Art geistbegabter Amphibie sah.

D. J. Allan, The philosophy of Aristotle (London 1952). – E. Barbotin, La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste (Paris 1955). – H. Cherniss, Aristotle's criticism of Plato and the Academy (Baltimore 1944). – J. Drechsler, Die erkenntnistheoretischen Grundlagen u. Prinzipien der aristotelischen Didaktik (1935). – I. Düring, Aristoteles (1966). – J. Geyser, Die Erkenntnistheorie des Aristoteles (1917). – W. Jaeger, Aristoteles.

Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung (1955). – O. HAMELIN, La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs (Paris 1953). – R. MONDOLFO, L'unité du sujet dans la gnoséologie d'Aristote: RevPhilos 143 (1953) 359/78. – L. ROBIN, Aristote (Paris 1944). – W. D. ROSS, Aristotle (New York 1955). – F. SOLMSEN, Αἴσθησις in Aristotelian and Epicurean thought (Amsterdam 1961). – A. STIGEN, On the alleged primacy of sight – with some remarks on ‚theoria' and ‚praxis' – in Aristotle: SymbOsl 7 (1961) 15/44. – P. WILPERT, Zum aristotelischen Wahrheitsbegriff: PhilosJb 53 (1940) 3/16.

V. Hellenistische philosophische Richtungen. Für die hellenist. Philosophie ist die Neigung charakteristisch, den Bereich dessen, was wir zuverlässig erkennen können, einzuschränken. Sie äußerte sich in verschiedenen Formen. Die Zeit der ausgefeilten metaphysischen Systeme u. der sicheren Formulierungen auf jedem Gebiet unterlag nun deutlich einer kritischen Prüfung, u. die Philosophie war auf dem Wege in eine ihrer Reinigungsphasen. Hauptstreitpunkt wurde das Kriterium, das Prinzip, durch welches man wahre von falscher Wahrnehmung unterscheiden könne. Anders als in der Zeit der vorsokratischen Philosophie wurden nun Erkenntnislehre u. Ontologie in gleicher Weise Gegenstand der philosophischen Bemühungen.

a. Kyniker. Die Kyniker verfochten eine Rückkehr zur Natur (φύσις) u. verachteten alles, was auf Konvention (νόμος) zurückging. Ihr Ziel war ein asketisches u. tugendhaftes Leben, u. der Wert der damit verbundenen harten Anstrengung wurde besonders betont. Wie die Hauptquelle unserer Kenntnis der kynischen Philosophie (Diog. L. 6) zeigt, befaßten sie sich nicht mit der Erkenntnis. Abgesehen von den begrenzten Gewißheiten, die das Leben in Übereinstimmung mit der Natur gewährte, lehnten sie es ab, sich mit solchen Problemen zu beschäftigen. Alles andere war τῦφος, d.h. Nebel, Wind oder Rauch, was den inneren Sinn trübt, u. wurde mit Verachtung zurückgewiesen (Sext. Emp. adv. math. 8, 5).

b. Skeptiker. Hinter dem Skeptizismus stehen das sokratische Bekenntnis des Nichtwissens u. die Auffassungen des Redners Gorgias u. des Sophisten Protagoras. Gorgias soll daran gezweifelt haben, daß irgend etwas existiert, u. wenn es doch so wäre, könnten wir davon keine Kenntnis haben (VS 82 B 3 = Sext. Emp. adv. math. 7, 65f). Protagoras soll behauptet haben, der Mensch sei das Maß aller Dinge (VS 80 B 1). Der erstere führte damit den Gedanken von der Schwierigkeit der Erkenntnis ein, der letztere die Meinung, daß alle Maßstäbe, sei es auf dem Gebiet der Erkenntnis oder der Ethik, in gleicher Weise subjektiv seien. Über die Skeptiker der Akademie, einschließlich Karneades u. Arkesilaos, wird von Cicero, Diogenes Laertios u. Sextus Empiricus berichtet. Karneades polemisierte gegen die Epikureer u. die Stoiker, welche behaupteten, es gebe eine Art von Erkenntnis, die unmöglich falsch sein könne, u. machte den Einwand, es gebe kein Kriterium für die Unterscheidung zwischen solchen u. möglicherweise falschen Erkenntnissen. Gegenüber den Epikureern u. Stoikern wurde geltend gemacht, daß die angeblichen wahren Wahrnehmungen keine Zeichen in sich tragen, die sie von trügerischen unterscheiden. Die pyrrhonische Schule der Skeptiker erhielt ihre Gestalt durch Ainesidemos im 1. Jh. vC. Sie entwickelte τρόποι, d.h. Weisen der skeptischen Argumentation, mit dem Ziel, die Zurückhaltung des Urteils (ἐποχή) über das, was nicht evident ist, zu bewirken. Diese Methoden wie auch der Ausdruck selbst haben eine lange Nachwirkung u. wurden noch in neuester Zeit von den Phänomenologen verwendet (A. E. Chatzilysandros, Geschichte der skeptischen Tropen, ausgehend von Diogenes Laertius u. Sextus Empiricus [1970]).

c. Stoiker. Die stoische Erkenntnistheorie gehörte in den Bereich der Logik u. gründete sich auf einer materialistischen Auffassung von der Wirklichkeit. Einzig Körper könnten als Ursachen tätig werden; immaterielle Dinge wie zB. Raum u. Leere, seien keine Wesenheiten, sondern bloß Ort u. Anordnung von Körpern. Darum ist die Sinneswahrnehmung der normale Erkenntnisweg. Der wahrgenommene Gegenstand bewirkt einen Eindruck in der Seele gleich dem des Siegels im Wachs (Kleanthes: SVF 1 nr. 484). Wenn das so wahrgenommene Bild zwingend sei, gebe die Seele ihm ihre Zustimmung, u. der Begriff der Zustimmung (συγκατάθεσις) bestimme den Akt des Glaubens. Die ‚ergreifende Vorstellung' (φαντασία καταληπτική) erforderte Erhärtung durch ein Kriterium besonderer Art. Darum fügten die Stoiker hinzu, daß eine Wahrnehmung dieser Art dann angenommen werden könne, wenn kein Hindernis vorliege. Als solches erweist sich eine vorgefaßte Meinung, die der Wahrscheinlichkeit der betreffenden

Wahrnehmung ihre Evidenz nimmt. Sext. Emp. adv. math. 7, 254/6 bietet als Beispiel: Als Admetos seine verstorbene Gattin Alkestis, die Herakles aus dem Hades zurückgeholt hatte, wieder lebend vor sich sah, schien er sie mit Gewißheit wahrzunehmen; trotzdem hielt er diese Wahrnehmung für eine Täuschung, weil sie die ihm bereits bekannten Naturgesetze verletzte. – Auf diese Weise betonten die Stoiker den Wert der Sinneswahrnehmung im Gegensatz zu dem von Platon eingeschlagenen transzendentalen Weg zur Erkenntnis. Die Seele, ursprünglich frei von allen Eindrükken, gleichsam eine tabula rasa, bedarf der Wahrnehmung, um sie mit Inhalt zu füllen. Die Erfahrung wächst durch eine Vielzahl von Erinnerungen, aus denen ein Gedächtnis besteht. So entwickelt sich die Vernunft (λόγος) u. baut sich allmählich auf als Ergebnis der Erfahrung. Desungeachtet vertraten die Stoiker, ziemlich inkonsequent, die Auffassung, daß es allgemeine Begriffe (προλήψεις) gibt, die man schon vor der Wahrnehmung hatte. Diese allgemeinen Begriffe, auch κοιναὶ ἔννοιαι genannt, sind allen Menschen gemeinsam u. bilden darum einen gemeinsamen Schatz grundlegender Erkenntnis.

d. Epikureer. In der Philosophie des *Epikur steht die Ethik an der Spitze, obwohl sie auch eine ziemlich gut entwickelte Erkenntnislehre besaß, die ebenfalls die Sinneswahrnehmung als Fundament der Erkenntnis betonte. Wenn man die Sinneswahrnehmung ablehnt, bleibt kein Kriterium mehr übrig für das Urteil (Diog. L. 10, 146). So nehmen Epikur u. sein röm. Gefolgsmann Lukrez dasselbe Kriterium an, das auf der Gewißheit beruht, die die Sinneswahrnehmung bietet (Lucret. 4, 478/99). Die Wahrnehmung ist darum das Kriterium, das die Deutlichkeit des Erkennens (ἐνάργεια) gewährleistet. Hier mag angemerkt werden, daß der Gedanke von der ἐνάργεια für Clemens v. Alex. eine gewisse Anziehungskraft hatte. Für ihn war eine Quelle der Erkenntnis der ‚einleuchtende Beweis' (ἐναργὴς ἀπόδειξις) aufgrund der Schrift (strom. 7, 102, 1), der das Äquivalent der epikureischen sensus wird. Während die epikureische Ethik für das Christentum nur von geringem Nutzen war, erwies sich die epikureische Erkenntnistheorie als wertvoll bei dem Bemühen, die Bedeutung des Umstandes zu begründen, daß das Göttliche in einer Weise offenbar wurde, die den Sinnen zugänglich ist. – Die Epikureer betonten ebenso einen physischen Kontakt bei der Wahrnehmung, da sie der Auffassung waren, daß die Erkenntnisgegenstände Bilder (εἴδωλα) ausstrahlen, die in unsere Sinnesorgane eindringen. Die so gewonnene Wahrnehmung hinterläßt ein Gedächtnisbild (Diog. L. 10, 33), das die Grundlage der allgemeinen Begriffe (προλήψεις) bildet. Diese sind naturgemäß wahr u. geben darum ein zweites Kriterium ab. Das dritte Kriterium ist auf die Ethik bezogen u. fußt auf der Bedeutung der Gefühle. Deshalb erklärt Epikur, die Wahrheitskriterien seien die Sinne, die allgemeinen Begriffe u. die Gefühle (ebd. 10, 31).

e. Zusammenfassung. Die Schulen der hellenist. Philosophie haben also das Bestreben, die Sinne als Mittel zur Erlangung von Erkenntnis aufzuwerten. Sie lehnen die platonische Trennung zwischen Erkenntnis u. Sinneswahrnehmung ebenso ab wie die zwischen der Welt der Ideen u. der Welt der Sinne. Die skeptische Richtung bewegt sich innerhalb derselben Entwicklung, bietet aber eine Kritik an den epikureischen u. stoischen Versuchen, Gewißheit durch die Sinneswahrnehmung zu postulieren. Natürlich verfechten die Skeptiker nicht eine Rückkehr zur platonischen Auffassung, sondern empfehlen bei den meisten Fragen die Enthaltung vom Urteil u. bringen einen neuen Zug von Pessimismus in die griech. Erkenntnislehre.

E. Bevan, Stoics and Sceptics (Cambridge 1959). – V. Brochard, Les sceptiques grecs (Paris 1959). – P. H. de Lacy, The Epicurean analysis of language: AmJournPhilol 60 (1939) 85/92. – N. W. de Witt, Epicurus. All sensations are true: TransProcAmPhilolAss 1943, 19/32. – D. R. Dudley, A history of Cynicism from Diogenes to the sixth century (London 1937). – J. Geffcken, Der Ausgang des griech.-röm. Heidentums (1929). – O. Gigon, Zur Geschichte der sogenannten Neuen Akademie: MusHelv 1 (1944) 47/64. – G. Huber, Das Sein u. das Absolute (Basel 1955). – H. Leisegang, Hellenistische Philosophie von Aristoteles bis Plotin (1923). – A. A. Long, Hellenistic philosophy (London 1973). – M. Pohlenz, Die Stoa 1/2 (1955/59). – J. M. Rist, Epicurus. An introduction (Cambridge 1972); Stoic philosophy (ebd. 1969). – C. L. Stough, Greek Skepticism. A study in epistemology (Berkeley 1969).

VI. Hermetik. Die Hermetik bietet eine Erlösungslehre, die sich darstellt als offenbart von dem ägyptischen Gott Toth, den die Griechen mit Hermes identifizieren. Unter ihren mannigfachen Themen findet man ein starkes

Interesse an Erkenntnisproblemen, das der Beachtung wert ist. Die hermetische Erkenntnislehre ähnelt, vielleicht sogar als Zerrbild, dem beginnenden neuplatonischen Bemühen um Erkenntnis des Selbst u. des Einen, wenn auch die Sprache verschieden ist, u. das Denken den konkreten Bildern der religiösen Erfahrung der breiten Masse näher steht. – Die Hermetik hat einen Gnadenakt Gottes im Auge, der sich notwendig erweist wegen der seelischen u. geistigen Unzulänglichkeit des Menschen, u. der Erkenntnis gewährt. Er ist Offenbarung, gefolgt von der Gunst der Vorsehung, die zum Ziele hat, das Leben des Menschen auf Erden zu hüten u. zu bewahren. Der Eckstein des Systems jedoch ist die Erkenntnis Gottes (γνῶσις θεοῦ) u. des Weges zu ihm. Die Erkenntnis des Weges (γνῶσις ὁδοῦ) ist wesentlich für die Hinwendung zu Gott, der umschrieben ist als Einer, Einziger, Ursprünglicher, höchster Herrscher u. umgeben von Schweigen (Corp. Herm. 4, 1. 5. 8; 5, 2; 1, 8; 13, 2; vgl. auch ebd. frg. 1, 1 [Nock/Festugière] aus Joh. Stob. 2, 1, 26 [2, 9, 4/11 W./H.], eine klassische Darstellung der göttlichen Transzendenz). Der ‚Weg hinauf' (ἄνοδος) ist die Umkehrung des Prozesses des Abstiegs von Gott, in den der Mensch hineingenommen ist. In einem Fragment aus dem Alchemisten Zosimos (CAG 3, 49, 4 = Corp. Herm. frg. div. 21 [4, 118f N./F.]) wird gesagt, daß ‚Hermes' den Gebrauch der Magie, als sei sie Teil des ‚Weges', abgelehnt habe, vielmehr dringe er auf Selbsterkenntnis als den Weg zum Ursprung des Selbst (vgl. Corp. Herm. 1, 21). Magie betrachtete er als einen Versuch, das Wirken der Natur u. der Notwendigkeit zu durchbrechen, die man doch eigentlich sich selbst überlassen müsse, wenn die Seele ihren Weg aufwärts verfolgt u. dabei den Fesseln der Heimarmene (*Fatum) entrinnt. Erkenntnis u. Verstehen werden als Teil des Aufstiegs stark betont. Die nicht zur Unsterblichkeit gelangen, verdanken das ihrer Unwissenheit (ἀγνοοῦντες, ebd. 1, 20); die Erkenntnis, die zur wahren Erkenntnis Gottes führt, beginnt mit der Erkenntnis seiner selbst: ‚Wer sich selbst erkannt hat, ist auf dem Weg zu Gott' (ebd. 1, 21). Zwei Grundthemen griechischen Denkens sind hier miteinander verbunden, die delphische Anweisung zur Selbsterkenntnis u. der neuplatonische Gedanke der Umkehr (ἐπιστροφή). Danach führen Selbsterkenntnis u. Selbstprüfung zurück u. hinauf zu dem Einen. Gott selbst wünscht, erkannt zu werden, u. er wird erkannt von denen, die ihm gehören. Hier zeigt sich eine deutliche Nähe zwischen der christl. Vorstellung von Gottes Gnade u. Selbstoffenbarung u. der nachdrücklichen Betonung des göttlichen Wollens in den hermetischen Traktaten (s. Festugière, Révélation 3, 106f). So erweist sich die Gotteserkenntnis zum Teil als das Ergebnis des göttlichen Wunsches, daß sie zustande komme. – Das Streben nach dem Göttlichen durch Liebe zum eigenen Selbst schließt den Haß auf den Körper ein. Erst dann wird der Prozeß des Abstiegs zum Stillstand gebracht. Diese beiden Haltungen sind die notwendige Voraussetzung für das, was die Taufe des Geistes genannt wird (Corp. Herm. 4, 4. 6). Die sich daraus ergebende Bewegung nach oben wird zu einer Verwandlung des Zustandes führen. Schon bei Platon bringt die Flucht zum Göttlichen unausweichlich eine gewisse Umgestaltung mit sich, da etwas nur durch ein ihm Ähnliches erkannt werden kann (ebd. 11, 20; Festugière, Révélation 4, 142/51). Diese Vorstellung von der Umgestaltung findet in den Hermetischen Schriften einen zweifachen Ausdruck: ἀλλοίωσις (Corp. Herm. 1, 24) u. μεταβολή (ebd. 10, 7). Letzterer bezieht die Umwandlung auf die Seele, während der erstere ein weiteres Beispiel für die Nähe zum Christentum bietet (besonders zur Idee von der Auferstehung des Leibes), da es der Körper ist, der dem Prozeß der ἀλλοίωσις unterworfen wird, durch den er seine Gestalt verliert. Der genaue Verlauf dieses Wandels findet im Hermetischen Schrifttum kein besonderes philosophisches Interesse, wie es etwa bei Origenes der Fall ist. – Die eigentliche Tugend der Seele ist die Gnosis, u. wer sie hat, ist schon göttlich (10, 9). Daher die ‚Taufe des Geistes', auf die schon oben hingewiesen wurde. Alle Menschen, heißt es, besitzen die Gabe der Vernunft (λόγος), aber nur wenige besitzen den Geist (νοῦς; 4, 3). Wie die beiden sich voneinander abheben, ist eine schwierige Frage, doch betont Festugière (Anm. 6 zSt.) zu sehr die Vorstellung vom Geist als einer Fassungskraft oder einer Art Fähigkeit zur Begriffsbildung. Er ist beides, Fassungskraft u. Inhalt, eine Wesenheit, ein Besitz, eher ähnlich dem νοῦς der frühen griech. Literatur, der aufgefaßt wurde als eine Gesamtheit von Vorstellungen u. Anlagen. Nach Corp. Herm. 12, 1 gehört der Geist zum Wesen (οὐσία) Gottes u. ist in keiner Weise von ihm getrennt. Diese sehr konkrete Auffassung vom Geist legt eher den Gedanken

an eine empfangene Substanz nahe als an eine Fähigkeit, die aktiviert wird. Die ,Taufe des Geistes' ist das Geschenk eines Schatzes an Erkenntnis. (Für den Unterschied zwischen sinnenhafter u. geistiger Erkenntnis s. ebd. 9, 1.)

A.-J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste 1/4 (Paris 1944/54); Hermétisme et mystique païenne (Paris 1967). – R. Reitzenstein, Poimandres. Studien zur griech.-ägypt. u. frühchristl. Literatur (1904).

VII. Neupythagoreismus. Der klass. Pythagoreismus wurde schon oben dargestellt, besonders im Zusammenhang mit der Behauptung des Aristoteles, daß Pythagoras alle Dinge als Zahlen aufgefaßt habe (s. o. Sp. 456). Aufgrund der Tatsache, daß die musikalischen Harmonien durch Zahlenverhältnisse ausgedrückt werden konnten, schien es möglich, dies auch für alles das in der Wirklichkeit durchzuführen, was sich für eine mathematische Analyse anzubieten vermochte. Die Pythagoreer waren der Auffassung, daß ,alle Dinge der Zahl gleichen' u. verpflichteten sich durch Eid, die Tetraktys (d.h. die Zahl 10, weil sie die Summe der ersten vier Zahlen ist) als den Urgrund der Natur anzuerkennen, der alles zusammenbindet (Sext. Emp. adv. math. 4, 2/9; 7, 94/100). In der Forschung sind Ursprung u. zeitlicher Ansatz des Interesses der Neupythagoreer am transzendenten Einen umstritten, aber die entscheidende Frage ist, ob das Paar Monas–Dyas den Gipfel des Seienden bildet, oder ob das Eine diesen Platz einnimmt (kurze Darstellung der Diskussion bei P. Boyancé, Études philoniennes: RevÉtGr 76 [1963] 86_4; dazu s. J. Whittaker, ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ: VigChr 23 [1969] 91/104; ders., Neopythagoreanism and the transcendent Absolute: SymbOsl 48 [1973] 77/86). Sextus Empiricus (adv. math. 10, 281f) schreibt jedenfalls die Hervorhebung des Einen den späteren Pythagoreern zu. – Wir haben also ein Prinzip, das die Zahlen u. die pythagoreische Tafel der Gegensätze transzendiert. So wird von dem Einen beides, das Männliche u. das Weibliche, ausgesagt (ἀρσενόθηλυς), das darum diese beiden Gegensätze übersteigt (Iambl. theol. arithm. 3, 21f de Falco; s. Whittaker, ΕΠΕΚΕΙΝΑ aO. 104; ders., Neopythagoreanism aO. 77f). Die Bedeutung dieser Entwicklung wird später im Zusammenhang mit der Negativen Theologie (s. u. 529f) besonders betont; man nimmt jedoch allgemein an, daß das transzendente Eine der Neupythagoreer bestimmenden Einfluß hatte auf die Bildung des Einen bei den Neuplatonikern. – Bezüglich des analytischen Bereiches gibt es bei den antiken u. modernen Autoren verschiedene Meinungen über das Wesen der Transzendenz des Einen: liegt sie in seiner Einheit, indem es die Gegensätze dadurch transzendiert, daß es sie in sich selbst vereinigt, oder liegt sie in seiner Fähigkeit, Seiendes hervorzubringen, ohne selbst gleicher Natur mit diesem zu sein, also in seinem Anderssein? Wie immer auch die Antwort lauten mag, das Eine der Neupythagoreer zerstört die erkenntnistheoretische Leistung des klassischen Pythagoreismus, da sich jetzt das höchste Prinzip dem Erkenntnisprozeß, der in der Zerlegung in separate Teile, nämlich Zahlen, besteht, entzieht. Die Zahlen sind der Grund dafür, daß die Wirklichkeit sich selbst schon von Natur aus einer bereits bestehenden mathematischen Wissenschaft zuneigt, d.h. die Zahlen bewirken, daß die Wirklichkeit in Gedanken gefaßt werden kann. Das Eine transzendiert einen solchen Prozeß der Teilung u. widerstrebt ihm.

P. Bickel, Neupythagoreische Kosmologie bei den Römern: Philol 79 (1924) 355/69. – W. Burkert, Weisheit u. Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos u. Platon (1962). – A. Delatte, Études sur la littérature pythagoricienne (Paris 1915). – M. Détienne, De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de ,daimon' dans le pythagorisme ancien (ebd. 1963). – E. Frank, Plato u. die sogenannten Pythagoreer (1923). – P. Kucharski, Les principes des pythagoriciens et la Dyade de Platon: ArchivesPhilos 22 (1959) 175/91. 385/431. – G. Méautis, Recherches sur le pythagorisme (Neuchâtel 1922). – Ph. Merlan, From Platonism to Neoplatonism (The Hague 1953). – K. Reinhardt, Kosmos u. Sympathie (1926). – E. Robbins, Posidonius and the sources of Pythagorean arithmology: ClassPhilol 14 (1920) 320; The tradition of Greek arithmology: ebd. 15 (1921) 98. – A. Schmekel, Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange (1892) 403/39. – K. Staehle, Die Zahlenmystik bei Philon von Alexandreia, Diss. Leipzig (1931). – H. Thesleff, An introduction to the Pythagorean writings of the Hellenistic period = Acta Academiae Aboensis Humaniora 24, 3 (Åbo 1961); The Pythagorean texts of the Hellenistic period = ebd. 30, 1 (1965). – B. L. van der Waerden, Die Harmonielehre der Pythagoreer: Hermes 78 (1943) 163/99.

B. Jüdisch. I. Altes Testament. Im alten Israel bewegt sich die Gotteserkenntnis zwischen einer primitiv geäußerten Wahrnehmung einer anthropomorphen Gottheit u. einem betonten Interesse daran, ihre Transzendenz aufrechtzuerhalten. Die Psalmen ebenso wie die Propheten erkennen Gott in einer personifizierenden Weise: Er kommt als König, von Feuer umgeben, die Berge schmelzen vor ihm (Ps. 97). Gott hört (Ps. 20, 7); er soll nicht schlafen (Ps. 35, 23). Ebenso gibt es Spuren eines gemäßigten *Anthropomorphismus, wie er sich bei den Kirchenvätern findet, wenn zwar von Gott gesprochen wird in Ausdrücken, die eigentlich nur vom Menschen gelten, diese aber dann wieder bis zu einem gewissen Grade zurückgenommen werden durch die Aussage, daß Gott unvergleichlich sei, wie zB. Ps. 89, 3/8. Eine solche Aussage verbindet eine anthropomorphe Auffassung mit dem Bestreben, über eben diese Auffassung hinauszukommen, ohne damit die Gottheit dem Erkennen zu entziehen. So vollzieht Gott eine dem Menschen vertraute Tätigkeit, jedoch in einer unendlich vollkommeneren Weise. – Die Juden widersetzten sich der Neigung, Gott im Bilde des Menschen darzustellen, u. betonten in zunehmendem Maße das Anderssein Gottes. Man vermied es, den Namen Gottes direkt auszusprechen u. brauchte statt dessen ehrfurchtsvolle Umschreibungen, wie zB. der Höchste, der Herr der Geister, der Unsterbliche. Die Gottheit wurde soweit über den Bereich der gewöhnlichen Erfahrung hinausgedrängt, daß die Notwendigkeit entstand, sich um die Schaffung vermittelnder Elemente zu bemühen, damit der Verstand in etwa sicheren Grund finden könne. So wurde der Geist Gottes von Gott selbst getrennt u. zu einem selbständigen Prinzip gemacht oder hypostasiert (Jes. 40, 13; 48, 16). Nach Sap. 1, 7 bewohnt der Geist Gottes die Erde, womit angezeigt ist, daß der Bereich seiner Tätigkeit dem Bereich Gottes gegenübersteht. In ähnlicher Weise wurde das Wort Gottes zur Hypostase (vgl. *Gnosis II, CIa); sein Tätigkeitsbereich erstreckt sich auf die Welt u. ihre Bewohner. Neben der bekannten Stelle Jes. 55, 11 wird Ps. 107, 19f die heilende u. heilbringende Tätigkeit des Wortes auf der Erde aufgezeigt. Sap. 9, 1 nennt das Wort als Werkzeug bei der Schöpfung (vgl. 4 Esr. 6, 38). – Die LXX veranschaulicht beim Gebrauch des Verbs γινώσκειν (klassisch γιγνώσκειν) den ursprünglichen atl. Begriff der Erkenntnis, bei dem der Ton sowohl auf der Wahrnehmung der Gegenstände in der Welt wie auch auf dem Prozeß, diese Gegenstände zu erfassen, zu begreifen u. wiederzuerkennen, liegt. Dies wird als ein Entwicklungsprozeß betrachtet, da man annimmt, Erkenntnis würde allmählich entstehen durch Erfahrung. Beide Wörter, εἰδέναι u. γινώσκειν, wurden in der LXX für diesen Prozeß verwendet, wie zB. Jer. 16, 21: ‚Ich will sie meine Macht erkennen lassen u. sie sollen erkennen, daß mein Name ‘Herr’ ist.‘ Hier wie auch an anderen Stellen, zB. Jes. 42, 25; Jer. 51, 28 LXX; Ex. 1, 8, ist die Verbindung zwischen Wahrnehmen, Begreifen u. Erfahren anschaulich. Es ist bezeichnend, daß Wahrnehmung u. Erkenntnis einen einzigen Begriff bilden, da alle Zeugnisse der griech. Philosophie zwischen Erkenntnis u. αἴσθησις (Sinneswahrnehmung) unterscheiden u. den Übergang von letzterer zu ersterer als Problem behandeln. So bedeutsam der Unterschied zwischen der jüd. Anschauung u. der philosophischen Auffassung der Griechen ist, so schwer ist er abzuschätzen, weil im AT eine philosophische Analyse fehlt. Eher ließen sich die Midraschim u. die griech. philosophischen Schriften miteinander vergleichen. Außerdem muß sehr betont werden, daß es irrig ist, das Denken der griech. Philosophen mit dem Denken der griech. Masse zu identifizieren, wozu die Gelehrten häufig neigen. In der Tat unterscheidet sich das volkstümliche Verständnis von γιγνώσκειν in der frühen griech. Literatur weniger deutlich vom Gebrauch des γινώσκειν in der LXX, der von jüd. Einfluß geprägt ist. Wenn man gleichwohl den Gegensatz zwischen dem AT u. der griech. Philosophie herausstellen will, muß man erwähnen, daß im AT Erkenntnis u. Wahrnehmung als ein einziger Prozeß aufgefaßt wurden, vereinigt in dem erkennenden Subjekt. Natürlich findet sich darin nichts, was der platonischen ontologischen Trennung entspricht, die eine Unterscheidung zwischen Erkenntnis u. Wahrnehmung nötig macht, da sie mit verschiedenen Seinsweisen zu tun haben. Diese Auffassung fand Eingang in einen Teil der jüd. Bibelexegese, besonders bei Philon, ungeachtet der Tatsache, daß sie dem AT selbst fremd ist. Später ruft sie in den Schriften der Kirchenväter Widersprüche hervor; denn manche von ihnen trennen nach platonischer Art die Erkenntnis von der Wahrnehmung, wodurch ihnen das Problem bleibt, wie die Inkarnation erkannt werden könne,

d. h. die Erkenntnis Gottes in einer geschichtlichen u. sinnlich wahrgenommenen Erscheinungsweise. – Fern davon, das heraklitische ‚Fließen' zu vermeiden, umfaßt die Erkenntnis im jüd. Denken Entwicklung u. Handlung, u. wo es um die Gotteserkenntnis geht, steht die Offenbarung seines Wesens u. seiner Forderungen im Mittelpunkt. Gott ist nicht entpersönlicht, vielmehr tritt er in vermenschlichter Gestalt in Erscheinung, strafend, richtend, segnend. Die Gotteserkenntnis wächst im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung. Sie besteht wesentlich in einer wachsenden Anerkennung seines Wesens, die sich in hohem Maße von der neupythagoreischen oder neuplatonischen Schau eines abstrakten Prinzips unterscheidet. Sie hat einen stark voluntaristischen Aspekt, sofern die Erkenntnis Gottes Anerkennung, diese wiederum eine Antwort des Willens einschließt. Verherrlichung, dankbare Anerkennung u. Gehorsam sind Teile dieser antwortenden Erkenntnis: ‚Während der Ochs seinen Besitzer kennt u. der Esel die Futterkrippe seines Herrn, hat Israel keine Erkenntnis. ... Sie haben den Herrn verlassen, verachtet den Heiligen Israels, sie sind völlig entfremdet' (Jes. 1, 3f; vgl. Jer. 2, 8; Ps. 9, 11).

II. Rabbinische Exegese. Die Schrifterklärung u. das Denken der Rabbinen neigen dazu, den Nachdruck auf die antwortende Erkenntnis zu legen, u. verstehen diese als die Kenntnis des Gesetzes. Sie ist ein Zeichen der vollen Reife der Persönlichkeit (s. Strack/Billerbeck 1, 191f; vgl. 3, 33/6. 378); so werden Erkenntnis u. Unwissenheit auf eine Stufe gestellt mit Rechtschaffenheit bzw. Sündhaftigkeit. Jüdischer u. christlicher Platonismus betonen ebenfalls die Verbindung zwischen Erkenntnis u. Rechtschaffenheit, aber es gibt hier einen Unterschied, der sich herleitet vom Objekt der betreffenden Erkenntnis: Im Falle des platonisch beeinflußten Denkens richtet sich die Erkenntnis auf zeitlose intelligible Wesenheiten, u. die spezifisch ethische Dimension kommt nicht recht zur Geltung. Die rabbinische Erkenntnis dagegen beschäftigt sich damit, was Torah u. Überlieferungen bezüglich der rechten Religion u. Verhaltensweise lehren; in diesem Fall dominiert die ethische Dimension. Das Studium u. die Erkenntnis der Gebote Gottes sind die wesentlichen Vorbedingungen für eine rechte Lebensführung, u. Gehorsam ist nur möglich auf dieser Grundlage. Die Did. 9f mitgeteilten Gebete (wohl jüdischen Ursprungs) preisen Gott dafür, daß er ζωή (Leben) u. γνῶσις (Erkenntnis) gewährt; letztere ist in diesem christl. Zusammenhang natürlich verbunden mit der Inkarnation.

III. Hellenistisches Judentum. a. Allgemeines. Die Schaffung vermittelnder Prinzipien (Hypostasen; s. o. Sp. 473) ist nur Kennzeichen eines transzendentalistischen religiösen Dranges, da sie zum Ziel hat, die Erkenntnis des transzendenten Prinzips möglich zu machen. Wenn sie jedoch mehr ist als nur eine Sache der Erkenntnis, dann ist sie eine Sache der Berührung u. Verbindung zwischen den Gliedern der Kette des Seienden, oder wenigstens einer Berührung, die in Erkenntnis u. Wahrnehmung besteht. – Hier kommt man nun in das Gebiet des griechisch beeinflußten Judentums, womit Philon ins Blickfeld tritt. Hinsichtlich rein theoretischer Schriften hat das hellenist. Judentum nicht viel zu bieten, obwohl viel Mühe darauf verwendet wurde, das Judentum mit dem umfassenden Gefüge der Oikumene in Verbindung zu bringen. Zunächst überwog ein historiographisches Interesse. Die Apologetik beschränkte sich darauf, eher eine historische u. kulturelle Synthese zwischen dem Judentum u. der dominierenden griech. Kultur zu finden (vgl. Josephus, Eupolemos, Aristobulos) als eine abstrakt philosophische. Philon jedoch unterzog sich dieser Aufgabe, u. sein Werk ist von beträchtlicher Bedeutung.

b. Philon. 1. Philonischer Platonismus. Philons Gott ist der Gott der Juden, der Gott Abrahams, Isaaks u. Jakobs, aber das absolute Anderssein dieses Gottes wird erklärt in der Terminologie der transzendentalistischen Philosophie des Platonismus. Der persönliche Gott ist umgebildet zu einem metaphysischen Prinzip, dem ‚ersten Gut' (spec. leg. 1, 277; decal. 81), dem ‚besten Seienden' (fug. et inv. 141; sacr. Abel. et Cain. 92). Wie bei Platons Idee des Guten (vgl. resp. 7, 517c), so wird auch bei Gott die Lichtmetapher verwendet, indem seine Beziehung zur Wirklichkeit verglichen wird mit der der Sonne (spec. leg. 1, 279). Diese Metapher erweist sich als sehr bedeutsam. Im späteren nichtchristl. wie christl. Platonismus beherrscht das Bild vom Licht die philosophische Theologie in solchem Maß, daß sie das Verhältnis Gottes zum Kosmos in den Worten des Verhältnisses der Sonne zur Welt ausdrückt. Gott ist Einer oder die Monas, außerhalb jeder Vielfalt, eine Einheit, die jen-

seits des Beginns der Zahlenreihe liegt (leg. all. 2, 3; 3, 48; quod deus s. imm. 11). Gott ist einfach in seinem Wesen, ohne Zusammensetzung oder Beimischung (leg. all. 2, 2; mut. nom. 184). Ihm kann gar nichts beigemischt sein, weil jedes andere Element unausweichlich entweder besser als er oder ihm gleich oder geringer als er sein würde. Das erste u. zweite ist unmöglich per definitionem, das letzte, weil es eine Minderung einschließen würde, die Vergänglichkeit zur Folge hätte (leg. all. 2, 2f). Origenes wird später Gott in einer Weise definieren, die fast genau dieser entspricht (princ. 1, 1, 6 [GCS Orig. 5, 21, 10/3]). – In zweifacher Weise jedoch sucht Philon die platonische u. neupythagoreische Definition Gottes zu überbieten. 1) Opif. m. 8 wird festgestellt, daß Gott ‚besser ist als die Tugend, besser als das Wissen, besser als das Gute'. Die beiden ersten Aussagen stimmen mit platonischen Auffassungen überein (vgl. Plat. resp. 6, 504a/505a. 508e), die letzte jedoch steht in ausgesprochenem Gegensatz zu Platon (vgl. ebd. 6, 509b). Für Philon ist Gott höher als das αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, das Gute selbst. Dies scheint eine Transzendenz zu behaupten, wodurch jede Beschränkung bezüglich des Gottesbegriffs beseitigt werden soll. Wolfson (2, 94/164, bes. 101/10) hat im einzelnen die Auffassung erörtert, daß Philons Gott ohne Qualitäten ist (ἄποιος). Darin zeigt sich deutlich das Bemühen, eine Transzendenz zu verfechten, die unberührt ist von jedem erkennbaren Begriff, ein Gedanke, der schließlich zur Entwicklung einer Negativen Theologie führen wird (s. u. Sp. 525f). 2) Während die Neupythagoreer Gott mit der Eins identifizieren, behauptet Philon, daß Gott früher u. größer als die Eins ist (praem. et poen. 40), womit er die Gottheit um eine Stufe weiter abrückt von einer erkenntnistheoretischen Bestimmung, die auf der Mathematik beruht.

2. Die Allegorie. Die Tendenz zur Entwicklung einer Negativen Theologie wird später gesondert untersucht (s. u. Sp. 525/37); hier gilt es, noch auf einige andere Arten von Erkenntnis bei Philon hinzuweisen. Zunächst ist der Gebrauch der allegorischen Textinterpretation zu erwähnen. Im Grunde genommen veranschaulicht jede Seite seiner Werke die Methode, die personalistische Sprache u. die geschichtliche Ausdrucksweise eines großen Teiles des AT in der Terminologie philosophischer u. psychologischer Begrifflichkeit zu erklären. Sofern das Judentum eine exegetische Religion ist, in welcher die Autorität ihren Ursprung in heiligen Schriften hat, erweist sich die allegorische Methode des hellenist. Judentums als eine Hermeneutik, die das Eindringen griechischer Ideen in das jüd. Denken erlaubt. Die Interpretation der Schriften wird mehr eine Art Meditation über einen Text, durchgeführt gemäß einem vorgefaßten philosophischen System. Die allegorische Interpretation tendiert dazu, die Macht der heiligen Bücher über den Geist des Lesers zu schwächen. Wo immer der Glaube an heilige Bücher als Quelle von Erkenntnis gekoppelt ist mit der Allegorie, wird die Bedeutung solcher Bücher, mag es nun das NT sein, das AT oder die Chaldäischen Orakel, leicht aufgehoben durch das Eindringen zeitgenössischer philosophischer Lehren. Im Falle Philons werden jüdische Einrichtungen wie zB. Tempel, Opfer u. Beschneidung in einer Weise interpretiert, daß ihr innerer, moralischer Sinn besonders betont, ihr äußerer, der Literalsinn, abgewertet wird (sobr. 63; vit. Moys. 2, 107f; plant. 107; praem. et poen. 123).

3. Die Gottesschau. Um es in ethischen Kategorien auszudrücken: Philon befürwortet eine Lebensweise, in welcher der Nachdruck auf dem Glauben (migr. Abr. 44) u. der Unterdrückung der Leidenschaften (apatheia; leg. all. 3, 129/34) liegt. Aber die ethischen Ziele unterliegen höheren erkenntnistheoretischen Zielen u. sind gleichzeitig eine Vorbereitung auf sie, deren letztes die mystische Erfahrung der *Gottesschau ist. Dies wird beschrieben als ‚sehend u. gesehen' (somn. 2, 226) u. ‚was sich Gott nähert, wird verwandt mit ihm in unwandelbarem Fest-in-sich-selbst-Stehen' (ebd. 228). Der Geist ist in diesem Zustand in völliger Ruhe.

4. Die Bedeutung des Logos. Zwischen Gott u. Mensch steht der Logos als Zwischenwesen. Er erlaubt dem Menschen, von der Stufe der Sinneswahrnehmung zur höchsten Art der Erkenntnis aufzusteigen wie auch eine allgemeine von der Vorsehung bestimmte Rolle im Kosmos zu spielen. – Dem Logos eng an die Seite gestellt, vielleicht tatsächlich mit ihm identisch, ist das Prinzip der Weisheit (Sophia). Die Weisheit ist die Haupttugend, die Ursache sittlichen Gutseins (leg. all. 1, 64f; 2, 49). Sie entströmt dem Logos u. gewährt ewiges Leben (fug. et inv. 97). Sie ist die Mutter der Welt als Gemahlin Gottes, des Vaters (ebr. 30). Sie ist identifiziert mit dem Wissen (ἐπιστήμη) des Schöpfers, während der Logos

das Bild u. der älteste Sohn des Schöpfers ist. Die Beziehung zwischen Sophia u. Logos bei Philon ist schwer zu ermessen, da manchmal die eine, manchmal der andere den Vorrang zu haben scheint. Trotzdem ist klar, daß dieser Gebrauch der orphischen Mythologie eine Verknüpfung von Vernunft u. Sittlichkeit bei der Zeugung der Welt hervorhebt. Es sind also der Welt bei ihrer Hervorbringung ethische zusammen mit rationalen Prinzipien eingeschrieben, die sich beide in dem verbinden, was streng genommen kosmologische Elemente sind. Der Logos als Zwischenwesen hat also eine moralische Bedeutung, obwohl er vor allem als das rationale Prinzip des Universums betrachtet wird, das verbindende Glied in der Kette des Seienden (fug. et inv. 112). – Der Logos wird von Philon außerdem als ein intelligibles Wesen aufgefaßt, das ein merkwürdiger Kompromiß ist zwischen der stoischen Idee des Logos spermatikos (Keimkraft) u. dem platonischen Begriff von den intelligiblen Vorbildern, die das Wesen der realen Welt ausmachen. Der Logos wird nun ein intelligibles Wesen, zusätzlich zu seinen Funktionen, die oben beschrieben wurden. Diese Erklärung Philons liegt zum Teil begründet in seiner Neigung, eine Verwandtschaft zwischen den Zahlen u. dem Logos herzustellen, da der pythagoreische Einfluß ihn veranlaßte, die Zahlen als intelligible Wesenheiten zu betrachten (opif. m. 89/128; quis rer. div. her. 219). Weiterhin unterscheidet er den irdischen Logos, der identisch ist mit der von Gott geschaffenen irdischen Tugend (leg. all. 1, 45). Philon bedient sich des stoischen Begriffs der rechten Vernunft (ὀρθὸς λόγος), um dieses Prinzip der Wirklichkeit zu charakterisieren (ebd. 46). Es ist wichtig festzustellen, daß dieser irdische Logos das Abbild eines Archetyps in der intelligiblen Welt ist, des göttlichen Logos, der die intelligiblen Tugenden einschließt. Die Trennung zwischen den intelligiblen Vor- u. ihren irdischen Abbildern zeigt deutlich platonische Züge, doch ist es ebenso bemerkenswert, daß diese intelligiblen Tugenden charakterisiert sind als Logoi, die die individuellen Muster für ihre irdischen Kopien bilden (post. Cain. 91). Manchmal scheint der göttliche Logos unmittelbar in die irdische Tätigkeit einzugreifen, indem er sie fördert u. ordnet (migr. Abr. 129f). Die Aufgliederung des Logos in zwei Funktionen gemäß den Prinzipien der platonischen Ontologie wird sich wiederholen in der patristischen Philosophie. Clemens v. Alex. zB. hatte zwei Logoi vor Augen: den Sohn als Logos u. den Logos des Vaters (frg. 23 [GCS Clem. Alex. 3, 202] = Phot. bibl. cod. 109). Philons Auffassung ist darum eines der Elemente in der Entwicklung des Subordinatianismus, den später die arianische Häresie aufnahm. Die Einteilung der Logoi entspringt ganz bestimmten religiös fundierten vorgefaßten Meinungen; denn wenn der intelligible Logos als Teil der menschlichen Natur betrachtet wird, dann ist der Mensch aus sich selbst fähig, Tugend u. Erkenntnis zu erlangen. Er erfordert ein transzendentes Ziel, das über ihm selbst hinaus liegt, nach dem er streben muß u. das er nur erreichen kann nach einem Prozeß der Umwandlung. Die christl. Philosophie betont hier die Notwendigkeit eines Gnadenaktes, durch den der Mensch von den Beschränkungen seines geistigen u. moralischen Lebens befreit wird. Bei Philon indessen hat der Mensch in seinem Denkvermögen die Ausrüstung, dieses Ziel zu verfolgen, das er nur wie in einem undeutlichen Schimmer wahrnimmt. Ob Philon den stoischen Logos judaisiert oder platonisiert hat, muß der weiteren Diskussion überlassen bleiben.

5. *Die Mantik.* Philon sagt viel über die Divination (*Divinatio), was den Vorstellungen in Ciceros De divinatione sehr nahe kommt. Wie Cicero häufig die durch schlußfolgernde Deutung von Vorzeichen der durch *Ekstase oder *Besessenheit erworbenen Erkenntnis gegenüberstellt, so Philon die hermeneutische Technik der unmittelbaren Verbindung mit Gott, d.h., in seinen Worten, der Prophetie (mut. nom. 203; vit. Moys. 1, 277). Die Beschreibung des prophetischen Zustandes jedoch steht den Unterscheidungen u. Ausdrücken, die uns von Cicero her vertraut sind, näher als dem AT, u. Philons Behandlung der Träume, die bei beiden Autoren unter die ekstatische Form der Mantik fallen, erinnert an die des Poseidonios, die Cic. div. 1, 64 referiert wird. Bei der ersten Art von Träumen ist es nach Philon die Gottheit selbst, die die Bilder mitteilt als Grundlage der Bewegung des Geistes; bei der zweiten Art entsteht der Traum durch Kontakt des menschlichen Geistes mit der Weltseele (somn. 1, 1f); bei der dritten Art sagt die Seele die Zukunft voraus, indem sie sich aus sich herausbewegt (ebd. 2, 1/4). Ähnlich wie Cicero greift Philon die wissenschaftliche Grundlage der Divination als unbegründet an, indem er behauptet, die

INHALTSVERZEICHNIS

NACHTRÄGE

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum“ sind in den Jahrgängen 1 (1958), 2 (1959), 3 (1960), 4 (1961), 5 (1962), 6 (1963), 7 (1964), 8/9 (1965/66), 10 (1967), 11/12 (1968/69), 13 (1970), 14 (1971), 15 (1972), 16 (1973) und 17 (1974) folgende Nachträge zum RAC enthalten:

Die im „Jahrbuch“ erscheinenden Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die **Supplement-Bände** des RAC aufgenommen.

ISBN 3–7772–8017–8

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

THEODOR KLAUSER

CARSTEN COLPE, ERNST DASSMANN, ALBRECHT DIHLE

BERNHARD KÖTTING, WOLFGANG SPEYER, JAN HENDRIK WASZINK

Lieferung 84

Gnosis I (Erkenntnislehre) [Forts.] - Gnosis II (Gnostizismus)



1980

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE

HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

FORTGEFÜHRT VON DER

RHEINISCH-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

Das RAC ist gedacht als Hilfsmittel für die Erforschung der Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Es will all jenen dienen, die ermitteln wollen, wie sich die antike Welt mit dem Christentum und wie sich das junge Christentum mit der antiken Welt abgefunden hat. Das letzte Ziel, auf das die Arbeit am RAC ausgerichtet wird, ist ausgesprochen in dem Problem: Wie weit geht die Kontinuität zwischen der antiken und der christlichen Periode des Altertums und inwiefern ist von einem Einschnitt und von neuen Formen zu sprechen? Bei einer solchen Zielsetzung durfte natürlich die Frage, wie weit der Kreis der antiken Welt zu ziehen war, nicht zu engherzig beantwortet werden. Heimatrecht im RAC wurde grundsätzlich allen Erscheinungen zuerkannt, die irgendwie in die hellenistische Mittelmeerwelt hineingeragt haben. Es mußten daher auch der Iran, der Vordere Orient und Ägypten Berücksichtigung finden.

Auch in der Frage der zeitlichen Begrenzung entschieden wir uns für größte Weitherzigkeit. Im allgemeinen stellt das Ende des 6. Jahrhunderts die äußerste Grenze dar, bis zu der das RAC die Entwicklung verfolgt. Doch wird diese Grenze unbedenklich überschritten, sooft es sachlich geboten scheint.

Daß im RAC nicht bloß irgend ein bestimmter Ausschnitt aus dem menschlichen Leben ins Auge gefaßt werden durfte, sondern die religiöse, geistige und materielle Welt in ihrer Gesamtheit, versteht sich von selbst.

Bei dem heutigen Stande der Forschung wäre es in den meisten Fällen verfrüht, den Stoff schon in abschließender Bearbeitung und Bewertung vorlegen zu wollen. Daher bescheidet sich das RAC grundsätzlich damit, zu jedem Stichwort eine möglichst vollständige, kritisch gesichtete Materialsammlung vorzulegen. Werturteile sollen nicht abgegeben werden. Daher sind z.B. auch die in gewissen Zusammenhängen unentbehrlichen Ausdrücke „Heidentum“ und „heidnisch“ nur im fachlichen Sinne als zusammenfassende Kennzeichnung einer Gruppe von Religionen gemeint.

Für den Inhalt der Artikel sind ausschließlich die jeweiligen Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, bei Zitierung eines Artikels auch den jeweiligen Bearbeiter und nicht bloß das RAC zu nennen.

Franz Joseph Dölger-Institut, Universität Bonn, Lennéstraße 41, D-5300 Bonn 1

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Z itungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu
ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-8017-8 (Lieferung 84)

Gegenstände der Bemühungen des Wahrsagers seien unsicher u. veränderlich, unfähig, ein ,Wissen' hervorzubringen. Ferner führe solch eine Beziehung zu materiellen Dingen dazu, die höchste u. transzendente Ursache, Gott selbst, zu übersehen (vit. Moys. 1, 174/96). Die Kritik, die beide Autoren an den Wahrsagepraktiken üben, scheint ein Zeugnis für die Zunahme des Aberglaubens u. eines Ausuferns des Amateursehertums u. der Scharlatanerie auf diesem Gebiet. Daher wünschten Männer wie Philon u. Cicero die Divination wieder auf die Grundlage zu stellen, auf die sie zu gehören scheint, nämlich die Inspiration durch Gott selbst.

G. J. Botterweck, ,Gott erkennen' im Sprachgebrauch des AT (1951). – W. Bousset/ H. Gressmann, Die Religion des Judentums im späthellenist. Zeitalter[4] (1966). – P. Boyancé, Le Dieu très haut chez Philon: Mélanges d'histoire des religions, Festschr. H.-Ch. Puech (Paris 1974) 139/49. – E. Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie (Paris 1950). – R. Bultmann, Art. γινώσκω (o. Sp. 454) 696/702. – J. Daniélou, Philon d'Alexandrie (Paris 1958). – E. R. Goodenough, An introduction to Philo Judaeus (New Haven 1940); By light, light. The mystic gospel of Hellenistic Judaism (ebd. 1935). – I. Heinemann, Philons griechische u. jüdische Bildung. Kulturvergleichende Untersuchungen zu Philons Darstellung der jüd. Gesetze (1932); Philon als Vater der mittelalterl. Philosophie: TheolZs 6 (1950) 99/116 (gegen Wolfson, s.u.). – M. Jastrow, Hebrew and Babylonian traditions (New York 1914). – H. Jonas, Gnosis u. spätantiker Geist 1[3] (1964). – F.-N. Klein, Die Lichtterminologie bei Philon v. Alex. u. in den hermetischen Schriften (Leiden 1962). – A. Levi, Il problema dell'errore in Filone d'Alessandria: RivCritStorFilos 5 (1950) 281/94. – A. Lods, La religion d'Israël (Paris 1939). – A. Marmorstein, Philo and the names of God: JewQuartRev 22 (1931/32) 295/306; The old Rabbinic doctrine of God 2. Essays in anthropomorphism (London 1937). – W. O. E. Oesterley, The Jews and Judaism during the Greek period (New York 1941). – M. Petit, Les songes dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie: Mélanges d'histoire des religions, Festschr. H.-Ch. Puech (Paris 1974) 151/9. – J. L. Seeligmann, Erkenntnis Gottes u. historisches Bewußtsein im alten Israel: H. Donner/Rh. Hanhart/R. Smend (Hrsg.), Beiträge zur atl. Theologie, Festschr. W. Zimmerli (1977) 414/45. – M. Simon, Theos hypsistos: Studia G. Widengren 1 (Leiden 1972) 372/85. – H. Wolfson, Philo[2] 1/2 (Cambridge, Mass. 1948).

IV. Qumran-Literatur. In den essenischen Qumran-Schriften findet sich gegenüber dem vorexilischen AT eine Weiterentwicklung der ,Erkenntnis' bzw. des ,Wissens' u. im Verhältnis zum nachexilischen AT eine Interpretation der ,Weisheit' im Sinne einer Teilhabe an der göttlichen Welt. Beides führt zum Gnosis-Begriff des Gnostizismus (*Gnosis II) hin. Auffällig ist gegenüber dem AT die relative Vermehrung, die Bedeutungserweiterung u. die zunehmende Substantivierung der Wörter für ,Wissen' u. ,Erkennen', nämlich yd', ḥšb, byn, śkl, ḥkm. Dazu kommen noch die weniger wichtigen Worte 'ormāh, ,Klugheit' u. tûšiyyāh, ,Wissen', vielleicht auch noch y'ṣ, das Wort für die Mitteilung des Wissens (vgl. F. Nötscher, Zur theologischen Terminologie der Qumrantexte [1956] 38/78, insbes. zum folgenden 44/6. 52/63. 71/7). Von ihnen ist seltsamerweise das Substantiv ,Weisheit' am wenigsten häufig (nur viermal in 1QS 4, achtmal in 1QH u. in CD 2, 3), doch ist die vielfältige Prägnanz seiner Bedeutung auf die anderen Wörter übergegangen. Die Weisheit (ḥokmāh) ist ebenso auf Gottes (1QS 4, 3. 18) bzw. der Himmelssöhne (ebd. 22) Seite u. wirkt in Schöpfung (1QH 1, 7), Weltordnung (ebd. 1, 14) u. Leitung des Menschen (ebd. 9, 23), wie der Mensch, unter dem Einfluß der Geister der Wahrheit u. der Bosheit sich für den ersteren entscheidend, ,in ihr' oder ,durch sie' wandeln kann (1QS 4, 24); so wird er den Söhnen des Himmels an die Seite gestellt, indem er ihre Weisheit u. die Erkenntnis des Höchsten erlangt (ebd. 4, 22, ähnlich 11, 8). Was der Mensch weiter durch ,Weisheit' erreicht, wird deutlicher durch die ebd. 2, 3 nebeneinander stehenden Begriffe śækæl ḥayyîm, ,Lebensweisheit', u. da'at 'ôlāmîm, ,Ewigkeitswissen', ausgedrückt (beide Begriffe sind sachlich eng mit ḥokmāh verbunden: ebd. 4, 18; 1QH 1, 19): es sind Gnaden, ,die dem 'ewigen Heil' dienen sollen, mag dies nun irdisch oder himmlisch gedacht sein. Das Maß des śkl ist auch entscheidend für die Gottesnähe, wie es scheint selbst der Engel. ... Aber auch für die aufrichtigen Bundesmitglieder ist śkl ein Mittel zum eschatologischen Heil oder selbst schon ein Heilsgut' (Nötscher aO. 58). Über den, der mit den ,Geistern der Erkenntnis' (1QH 3, 22f) zusammengekommen ist, ,jauchzen all seine (Gottes) treuen Söhne in ewiger Erkenntnis' (1QM 17, 8). – Es dürfte kein Zufall sein, daß der Zusammenhang mit der Gottesfurcht, die im

Proverbien- u. Sirachbuch das Wesentliche an der Weisheit ist (zB. Prov. 1, 7. 29; 2, 5; 9, 10; Sir. 1, 14/20 LXX), in den Qumran-Texten bisher nicht erwähnt wird, während doch die Synonyma für Erkennen etc., die im Proverbienbuch sich finden, in der Sektenschrift wiederkehren (vgl. Nötscher aO. 63). Darin drückt sich wohl eine Verselbständigung der Erkenntnisfunktion u. ein Strukturwandel weg vom atl. Gehorsam gegen Gottes Willen u. hin zu einem mehr metaphysischen Erkennen von Weltgesetzen aus. Verselbständigung der Erkenntnis ist es auch, wenn sie sich nicht mehr ausschließlich von jener Offenbarung herleitet, die auf einmal im Gesetz an Mose geschah, sondern auch von weiteren, sich ab u. zu wiederholenden Offenbarungen, die die Mitglieder der Sekte zu legitimer Auslegung des Gesetzes befähigten (s. ebd. 69). Ein solches Wissen über Gott konnte der Eingeweihte sehr direkt von Gott selbst erhalten: ‚Dieses habe ich durch deine Belehrung (oder: Einsicht, bînāh) erkannt, denn du hast meinem Ohr die wunderbaren Geheimnisse mitgeteilt‘ (1QH 1, 21); freilich kann seine prophetische Vision auch von Gegnern abgelehnt werden: ‚Sie hören nicht auf dein Wort, denn sie nennen die Schau des Wissens (ḥ^{a}zôn da‘at) unzuverlässig‘ (1QH 4, 17f). – Dieser direkten u. über das atl. Gesetz hinausgehenden Offenbarung entsprechend erfährt der Eingeweihte denn auch mehr, als im älteren Sinne von ‚Offenbarung‘ zu seiner Kenntnis bestimmt war, nämlich Gottes Geheimnisse (ebd. 1, 21; 11, 10; 12, 12f. 20) u. seine Pläne (1QS 11, 11; 3, 16). Zwar kann es im Sinne der atl. Unterordnung unter Gott noch heißen: ‚Kein anderer aber ist da außer dir, der deinem Ratschluß Antwort geben u. wissen könnte jeden heiligen Plan von dir u. blickte in die Tiefe deiner Geheimnisse‘ (ebd. 11, 18f). Doch finden sich auch schon Aussagen über ein den Menschen fast bis zur Gottgleichheit emporhebendes Wissen: ‚Licht ist in meinem Herzen durch seine wunderbaren Geheimnisse. Durch ihn, der Ewigkeit ist (? b^{e}hû’ ‘ôlām), hat mein Auge Wissen erblickt (hibbîṭāh ‘ênî tûšiyyāh), das menschlicher Erkenntnis verborgen war (’^{a}šær nist^{e}rāh me’^{æ}nôš de‘āh), sowie klugen Plan (ûm^{e}zimmat ‘ormāh), (verborgen) vor Adamskindern‘ (ebd. 11, 5f). Es handelt sich um verborgene Dinge (ebd. 5, 11), tiefe u. wunderbare Geheimnisse (ebd. 11, 19; 1QH 1, 21), wunderbare Dinge (1QH 10, 4), um das ‚Geheimnis der Zukunft‘ u. die ‚vergangenen Dinge‘ – der Mensch muß sein Leben ‚retten vor dem Geheimnis der Zukunft‘ (1Q27 1, 2/4, vgl. Nötscher aO. 51). Die soziologische Seite dieses Geheimwissens ist eine Art *Arkandisziplin; sie war noch nicht so weit gefaßt wie in den Mysterienkulten, jedoch sind ‚die Geheimnisse des Wissens in Treue verborgen zu halten‘ (1QS 4, 6), u. das waren außer den Lehrsätzen des Ordens auch die Namen der Engel u. die Bücher, in denen alles aufgezeichnet stand (Jos. b. Iud. 2, 8, 7 bei Nötscher aO. 77, dort mehr zur Arkandisziplin). So gewinnt man das weitestgehend noch im atl. Sinne verstandene Verhältnis zu Gott durch diese spezifische Erkenntnis; sie dokumentiert sich im rechten Handeln, dessen Norm die rigoros u. verschärft ausgelegte Torah ist. Aber mit dem Selbstverständnis der Gemeinde wird diese Erkenntnis zugleich zu einem Privileg, das den Söhnen der Finsternis, welche der Verdammnis verfallen sind, fehlt. Als Erkenntnis derer, die sich von Gott zum Heile erwählt wissen, ist sie auf den Kreis der Gemeinde beschränkt. Sie ist ihr Kennzeichen. So ist es wohl richtig, daß die ‚Eingeweihten um Ursprung u. Ziel der Schöpfung wissen u. dieses Wissen als geheimen Heilsbesitz der Sekte verstanden‘ (K. Schubert: ThLZ 78 [1953] 502; Belege, die in diesem Sinne interpretiert werden, schon bei K. G. Kuhn: ZThK 47 [1950] 203/5); Das ist aber bereits ein wichtiges Zeichen des gnostischen Wissensbegriffes; auch daß das Wissen anthropologische Kenntnisse wie etwa die Bestimmtheit des Menschen durch zwei Geister umfaßt, gehört mit dazu. Das zentrale, auf die Gnosis hinweisende Motiv ist hier, daß die gleichen Begriffe für intellektuelle Vorgänge Funktionen in der göttlichen wie in der menschlichen Sphäre umschreiben. – Der Instrumentalis, in dem ‚Erkenntnis‘ zuweilen steht, erinnert an die Rolle der Weisheit als Schöpfungsmittlerin: ‚Und durch seine Erkenntnis (b^{e}da‘tô) entsteht alles, u. alles, was ist, richtet er nach seinem Plan (b^{e}maḥ^{a}šavtô) ein‘ (1QS 11, 11). Daß es sich bei ‚Erkenntnis‘ um kein zufälliges Wort handelt, zeigt eine Stelle wie 1QS 3, 15f: ‚Vom Gott der Erkenntnis kommt alles, was ist u. sein wird, u. ehe es entstand, hat er alle Pläne für sie aufgestellt. Und wenn sie entstanden sind, müssen sie zum Zeugnis (lit‘û-dôtām) nach seinem herrlichen Plane ihre Arbeit erfüllen, u. es gibt keine Änderung.‘ Die schon halb verselbständigte Erkenntnis wird in Gottes Planen hineinverlegt: ‚In dei-

nem Planen liegt alle Erkenntnis u. in deiner Kraft alle Macht' (1QH 11, 7f). Und in Übereinstimmung mit eben diesem Planen handeln die Bundesmitglieder (1QS 2, 24, vgl. Nötscher aO. 52f), wie sie auch mittels derselben Erkenntnis, deren sich Gott bedient, die Fähigkeit haben, diesen Plan zu erkennen: ‚Denn du hast mir Erkenntnis deines wahren Ratschlusses (gegeben) u. hast mich weise gemacht durch deine wunderbaren Werke' (1QH 11, 3f). Im gleichen Sinne verkündigen sie ihn weiter: ‚Im wissenden Rat (ba'ᵃṣat tûšiyyāh) will ich Erkenntnis (da'at) verkündigen, u. mit gescheitem Wissen (ûvᵉ'ormat da'at) will ich umhegen (die Gemeinde o.ä.)' (1QS 10, 24f). – Daß der Eingeweihte damit auch wirklich der göttlichen Geheimnisse innewird, kommt einmal darin zum Ausdruck, daß diese in Gottes Einsicht (śækæl) enthalten sind: ‚Gott hat aber in den Geheimnissen seiner Einsicht u. in seiner herrlichen Weisheit dem Bestehen der Verderbtheit ein Ende gesetzt' (ebd. 4, 18). Andererseits erhält der Mensch ebendiese Einsicht (śklyk = śækæl + gen. obj.?) aus Gottes Hand (1QH 14, 27), u. in 1QH 12, 13 wird die Erkenntnis des Menschen gar durch das Geheimnis direkt bewirkt: ‚Du hast mir Erkenntnis durch das Geheimnis deiner Einsicht eröffnet'. Auch die selteneren Worte 'ormāh u. tûšiyyāh können sowohl auf Gott wie auf den Menschen bezogen werden: nach 1QpHab 7, 14 gibt es Geheimnisse der 'ormāh Gottes (s. auch oben 1QS 11, 6), u. zur menschlichen Seite vgl. oben 1QS 10, 25 u. noch ebd. 4, 6. An den beiden zitierten Stellen, wo tûšiyyāh in 1QS vorkommt, ist es einmal Attribut Gottes (11, 6), das andere Mal der Gemeindeversammlung (10, 24). – Das Erkennen usw. ist in Qumran noch nichts, das im Menschen schon von vornherein angelegt ist u. nur geweckt zu werden braucht; daß es von Gott kommt, wird festgehalten: ‚Verständnis (bînāh) hast du mir ins Herz gelegt, den Brunnen der Erkenntnis allen Verständigen zu öffnen' (1QH 2, 17f). Auch wird neben dem ‚Erkennen' als Weg zu Gott noch das atl. ‚Glauben' festgehalten: nach 1QM 13, 2f sollen die Kämpfer sagen: ‚Gepriesen sei der Gott Israels in all seinem heiligen Plane (maḥᵃšævæt) u. all seinen Taten der Treue. Und gepriesen all seine Scharen der Gerechtigkeit, die ihn durch Glauben erkennen (yôdᵉ'âw bæ'ᵉmûnāh).' Doch daß die Erkenntnis hier auf dem Wege ist, sich bedeutungsmäßig vom Glauben u. der Gottesfurcht zu lösen u. selbständig zu werden, dürfte unverkennbar sein. Ein Beleg dafür ist auch die Hypostasierung der Begriffe in CD 2, 2 (2, 3f Schechter): ‚Gott liebt da'at u. ḥokmāh, u. tûšiyyāh stellt er vor sich hin. 'ormāh u. da'at dienen ihm.' So ist es nicht verwunderlich, daß auch das Organ des Erkennens, der Geist (rûaḥ) bzw. der Mensch qua rûaḥ, nicht rein Gottesgabe bleibt, sondern zu einer menschlichen Eigenschaft u. überdies zu einer selbständigen u. Gott u. Mensch nur zugeordneten oder für sie ganz eintretenden Hypostase wird (vgl. E. Schweizer, Art. πνεῦμα usw.: ThWbNT 6 [1959] 387, 26/394, 5).

C. Christliche Zeit. I. Die ersten beiden Jahrhunderte. a. Zwei Richtungen: Glaube u. Erkenntnis. Bei der Betrachtung der Erkenntnislehre, wie sie sich in den Dokumenten der ntl. Zeit zeigt, darf man nicht künstlich unterscheiden zwischen ‚kanonisch' u. ‚gnostisch' oder ‚häretisch' genannten Schriften. Unterschiede zwischen NT u. Apokryphen werden sich aus ihnen selbst ergeben, nicht jedoch aufgrund dieser literarhistorisch gesehen willkürlichen Klassifizierungen. Die Erkenntnislehre der frühen christl. Literatur ist gekennzeichnet durch zwei verschiedene Auffassungen, von denen die eine den *Glauben (πίστις), die andere die Erkenntnis (γνῶσις) betont. Beide konkurrieren bis zu einem gewissen Grad innerhalb des breiten Spektrums der christl. Bewegung in den ersten zwei Jahrhunderten. (Hier wird mehr die erste Auffassung behandelt; für die zweite s. C. Colpe, Art. G. II: u. Sp. 537/659.) Phänomenologisch gesehen haben beide dieselben drei Charakteristika: Beide, Pistis u. Gnosis, haben Bezug 1) auf eine erkenntnismäßige Reaktion, d.h. auf den Akt des Glaubens oder des Erkennens; 2) auf ein System von Lehren, das geglaubt oder erkannt wird; 3) auf die Erfahrung eines neuen Lebens, die zwar durch die beiden ersten Momente begründet ist, sie jedoch übersteigt. Allgemein gesprochen ist also das frühe Christentum phänomenologisch eine Erkenntnisbewegung, in welcher der ‚Weg' (gleich dem hermetischen ‚Weg') darin besteht, daß ein Lehrsystem erkannt oder geglaubt wird, u. in dem diese Reaktion des Erkennens oder Glaubens selbst wieder eine größere religiöse Erfahrung begründet. (H. Duméry's Versuch [Phénoménologie et religion (Paris 1958)] einer phänomenologischen Darstellung des frühen Christentums berücksichtigt nicht hinreichend dessen erkenntnistheoretischen Cha-

rakter.) – So gab es innerhalb dieser umfassenden Bewegung zwei rivalisierende Richtungen, deren Auseinandersetzung sich eben an der Frage nach dem Wesen der geistigen Erfahrung entzündete, die man für die notwendige Voraussetzung zum Heil hielt. Es sind also Meinungsverschiedenheiten in der Erkenntnislehre, die den Konflikt zwischen dem ‚orthodoxen' u. dem ‚heterodox-gnostischen' Lager innerhalb des frühen Christentums kennzeichnen. Auf der einen Seite entwickelten die Gnostiker hochspekulative Systeme über das Göttliche u. den Kosmos, in welchen sie eine Vielfalt verschiedenster Quellen heranzogen. Das System der Erkenntnis war eng verbunden mit dem Gedanken der Offenbarung, da sein Inhalt von Gott nur wenigen Eingeweihten enthüllt wurde, wie im Naassenerhymnus Jesus sagt: ‚Die Geheimnisse des heiligen Weges, dem ich den Namen 'Gnosis' gegeben habe, will ich lehren' (Hippol. ref. 5, 10, 2 [GCS Hippol. 3, 104, 2f]). Die Annahme dieses Systems wandelt den Menschen u. stattet ihn mit neuen Kräften aus; durch die G. gewinnt er die Macht, selbst die Engel zu überwinden, die die Welt gemacht haben (Iren. haer. 1, 23, 5 [1, 195 Harvey]). Auf der anderen Seite beschränkten die ‚orthodoxen' Christen das Lehrgebäude auf den Bericht von Leben, Tod u. Auferstehung Jesu u. deren Deutung. Abgesehen von den Darstellungen des Glaubensweges, die Jesus selbst gegeben hat, finden wir ihn erstmals in der Apostelgeschichte ausgedrückt, wo 2, 42/4 als Gegenstand des Glaubens die Lehre (διδαχή) der Apostel genannt ist, 4, 2/4 die Rede (λόγος) über die Auferstehung Jesu von den Toten (in beiden Fällen ist das Wort πιστεύω gebraucht). Die Reden in der Apostelgeschichte lassen erkennen, daß die Auferstehung der wesentliche Teil der Glaubensverkündigung war.

b. Die Hauptunterschiede zwischen beiden Richtungen. 1. In bezug auf den Inhalt des Systems. Wie oben angedeutet, gibt es einen Unterschied im Inhalt dessen, was zu glauben oder zu erkennen ist. Doch ist er nicht mehr von entscheidender Bedeutung, weil die orthodoxen Christen einfach versuchen konnten, das Wort G. für sich selbst in Anspruch zu nehmen, wie Clemens v. Alex. das ein wenig später tat mit seinem ‚wahren Gnostiker' (vgl. strom. 7). Die Frontstellung des Glaubens gegen die G. muß ein größeres Gewicht gehabt haben aufgrund der Einstellung zur Erkenntnis, wie sich aus folgendem zeigt. Clemens v. Alex. berichtet (exc. ex Theodt. 78), daß nach den valentinianischen Gnostikern G. die Erkenntnis sei, ‚wer wir waren, wer wir sind; wo wir waren, wohin wir geworfen sind; wohin wir eilen, wovon wir erlöst sind; was Geburt ist, was Wiedergeburt'. Das Spektrum der G. ist also überraschend breit, u. der Gnostiker erweist sich als jemand, der alle Einzelheiten seiner Erlösung wissen möchte, ebenso wie die Prinzipien aller denkbaren kosmologischen u. metaphysischen Kenntnisse, womit er eher einem Patienten gleicht, der von seinem Arzt nicht nur völlige Erklärung seiner Krankheit fordert, sondern auch vieler anderer Dinge, die nicht seine Krankheit betreffen. Im Vergleich dazu scheint der Glaube, wie die ntl. Richtung ihn darbietet, unter dem Messer des Skeptikers gelegen zu haben, da sein Inhalt auf eine absolute Einfachheit gebracht ist, nämlich zu glauben, daß Jesus vom Tode auferstanden u. in Person gegenwärtig ist. Während dies in den Evangelien in gewisser Breite als Erfahrungen der Jünger dargestellt ist, wird es in den Reden der Apostelgeschichte auf die wesentlichen u. grundlegenden Züge vereinfacht. Der erste erkenntnistheoretische Unterschied liegt demnach darin, daß der Glaube einen einzigen klar bestimmten Brennpunkt hat, während die G. allumfassend ist. Daraus ergibt sich als notwendige Folge, daß der Glaube in vielen Fragen auf ein Urteil verzichtet, während die G. eine Ansicht äußern will. Der Glaube ist daher skeptisch, die G. leichtgläubig. Paulus zB. ist bereit, vieles dem Bereich des Unerkennbaren zuzuordnen. Anspielend auf die Katoptromantie, eine Praktik hellenistischer Magie, erklärt er, daß wir gegenwärtig nur ‚im Symbol' sehen, später jedoch ‚von Angesicht zu Angesicht', weil ‚ich jetzt nur stückweise erkenne' (γινώσκω ἐκ μέρους; 1 Cor. 13, 12). Die Unvollkommenheit der Erkenntnis (u. der Prophetie) wird einige Verse früher (13, 9) mit den gleichen Worten festgestellt. Die G. ist lediglich eine selbstgefertigte Erkenntnis; viele ihrer Erörterungen sind inhaltslos (1 Tim. 6, 20). Alle Gedanken werden gefangengenommen, um unter den Gehorsam gegenüber Christus gebracht zu werden (2 Cor. 10, 5), obwohl der γνῶσις θεοῦ, der Erkenntnis Gottes, an dieser Stelle eine positive Bedeutung zuerkannt wird. Ferner heißt es, daß die Liebe die Erkenntnis übertrifft (Eph. 3, 19) u.

von größerer Bedeutung ist für das geistige Wachstum. In ausgeprägt sokratischer Manier bemerkt Paulus, daß der Mensch zwar erkennen kann, aber doch nicht in der eigentlichen Weise, u. um es noch zu pointieren, entzieht er dem Menschen die Zuständigkeit für die Erkenntnis gänzlich, indem er sie Gott zuspricht. Wie die G. einen zu hohen Anspruch stellt, hat sie auch zur Folge, daß der Mensch seine eigene Wichtigkeit aufbläht, während doch Selbstbescheidung in Liebe sein Ziel sein sollte, so daß eher Gott den Menschen erkennt als der Mensch Gott (1 Cor. 8, 1/3).

2. *In bezug auf die Autorität.* Darin liegt ein zweiter Unterschied zwischen den beiden Richtungen: die G. weist dem Menschen zuviel Autorität zu u. Gott zu wenig. Die Erkenntnisweise des Glaubens fordert vom Geist einen größeren Grad an Zurückhaltung u. anerkennt nicht so sehr die Existenz einer äußeren Autorität als die Existenz von Grenzen im Bereich der geistigen Fähigkeiten des Menschen. Die ersten Christen wurden schlechthin die ‚Gläubigen' genannt (Act. 2, 44; 4, 32), weil sie die Macht u. Autorität Gottes anerkannten. Gerade damit wird die Funktion des Glaubens als Anerkennung einer Autorität in helles Licht gerückt (Mt. 10, 32f; Mc. 8, 38). Die Botschaft Gottes hat eine ganz besondere Autorität (1 Thess. 2, 13). Paulus stellt oft das Gesetz in Gegensatz zum Glauben, weil die Beobachtung des Gesetzes zur gleichen Selbstsicherheit u. Selbstgerechtigkeit führen konnte wie die G. (Rom. 10, 3f).

3. *In bezug auf die Personbezogenheit des Glaubens.* Der Glaube schließt ein personbezogenes Element, das Vertrauen, ein (Rom. 3, 25; 4, 3/25); nicht, daß die G. das nicht täte, aber der Glaube legt besonderen Nachdruck auf beides, auf das Vertrauen u. auf die Erhaltung der Dimensionen der Persönlichkeit. In 2 Cor. 1, 9 ist die Notwendigkeit betont, sich eher auf Gott als auf sich selbst zu verlassen, aber den deutlichsten Ausdruck findet dieses personbezogene Element am Anfang der Geschichte des Christentums, nämlich in den Worten Jesu selbst. Jesus fordert einfach, daß die Menschen Vertrauen in ihn setzen (Joh. 4, 21; Mc. 9, 23; Mt. 6, 30). In dieser Zeit der Grundlegung ist die Entfaltung der Glaubenslehre verfänglich einfach, da gefordert wird, eher an eine Person zu glauben als an eine Sammlung von Glaubenssätzen. Sobald Jesus aber durch seinen Tod aus dem geschichtlichen Dasein verschwand, wurde der Glaube zum erkenntnistheoretischen Problem, während er vorher von der Glaubwürdigkeit einer Person abhing. Dennoch blieb der personbezogene Aspekt des Glaubens vorherrschend, u. es war wohl Augustinus, der dies unter den frühen christl. Schriftstellern am deutlichsten empfand; denn er stellte fest, daß die Platoniker wohl einen Logos als Zwischenwesen kannten, aber kein ‚Wort, das Fleisch geworden' war, fähig zum Erbarmen, zur Fürsprache, zur Leitung u. zum Ermahnen (conf. 7, 14: sed quia verbum caro factum est et habitavit in nobis, non ibi legi). Der Glaube unterstreicht, daß die Persönlichkeit, wie sie einmal ist, in der intersubjektiven Beziehung erhalten bleibt; er definiert die erkenntnistheoretische Beziehung in Ausdrücken, die das ‚von Person zu Person' erkennen lassen, weil dies die Art u. Weise war, in der er zuerst auftrat. Die G. dagegen betont die μεταβολή, den Verlust u. die Auslöschung der Persönlichkeit in einem höheren Erfahrungszustand der Erkenntnis (s. o. Sp. 487).

4. *In bezug auf die Denkweise.* Der Glaube ist rational. Er beschäftigt sich mit der Evidenz, dem Nachweis seiner Zuverlässigkeit, zum Teil wegen seiner Verankerung in der Geschichte; die G. dagegen ist zügellos, Spekulation auf Spekulation häufend. Vor allem im Johannesevangelium zeigt sich das Bestreben, die Ansprüche des Glaubens zu begründen, d.h. zu zeigen, warum man Jesus glauben soll. Der Glaube gründet sich auf die Wunder Jesu, die seine Sendung bestätigen (2, 11; 4, 53; 5, 36; 9, 33), auf seine Predigt u. die Erfüllung seiner Weissagungen (ebd. 2, 22; 13, 19; 14, 29). Die Ansprüche des Glaubens werden erhärtet durch äußere Zeugnisse, nämlich Johannes den Täufer, Gott Vater u. die Hl. Schrift selbst (ebd. 4, 41f; 5, 24; 6, 68f; 17, 20). Auch Paulus empfindet die Notwendigkeit, den Glauben durch Argumente zu stützen. So verweilt er 1 Cor. 15, 1/11 bei der großen Zahl von Erscheinungen des Auferstandenen, von denen es Berichte gab, vor allem, um dem Glauben an seine Predigt neue Kraft zu geben u. um deutlich zu machen, daß die Tatsächlichkeit der Auferstehung das Entscheidende war. Seine Argumente sind gegen Zweifel gerichtet (ebd. 15, 12), u. er hat die Absicht, diese zu überwinden. Es ist dies eine eigenartige Situation, da der Glaube nun einmal nur Glaube ist, u. die Möglichkeit, Glauben statt Wissen anzubieten, heißt doch, etwas

Minderwertigeres anbieten. Wir wissen nicht, in welchem Umfang Paulus durch seinen Bildungsgang in die griech. Logik eingeführt wurde, aber es ist durchaus möglich, daß er vertraut war mit der Art u. Weise griechischen Argumentierens u. den Methoden der Beweisführung, wie sie sich von Aristoteles herleiten (wie zB. Clemens v. Alex. mit ihnen vertraut war: strom. 8). Bezüglich der ihm auferlegten Last, die Auferstehung zu beweisen, konnte klugerweise eher Glauben als Wissen geboten werden. Ferner ist bekannt, daß sich im 1. Jh. vC. u. nC. das Interesse an der Logik wiederbelebte, gipfelnd im Werk des *Galenos; u. es ist durchaus möglich, daß Paulus durch seine Kenntnis der zeitgenössischen Logik nicht in der Lage war, einen strikten Beweis für die Auferstehung zu führen. Der Glaube ist, wie wir gesehen haben, erkenntnistheoretisch gewissenhafter als die G. Auch in der Frage der Auferstehung zeigt er diesen ihm eigenen Zug, da die in den paulinischen u. johanneischen Schriften gebotene Beweisführung eher Glauben als Wissen erzielt. 1 Cor. 2, 4f ist der terminus technicus ἀπόδειξις (Beweis) bewußt aus dem normalen Zusammenhang in der Logik u. Beweisführung herausgenommen u. mit ‚Geist u. Kraft' verbunden. Der Glaube ist also nicht abhängig von den Schritten eines korrekt durchgeführten Syllogismus, sondern von Gott selbst.

c. Das Wort Gnosis im NT. Nach der Charakterisierung der beiden Denkrichtungen innerhalb des frühen Christentums, aus dem die Verfasser der ntl. Schriften hervorgingen als diejenigen, die sich eher zum Glauben bekannten als zur G., bleibt noch darauf hinzuweisen, daß das Verb γινώσκειν u. das Substantiv γνῶσις (dessen Gebrauch beschränkter ist als der des Verbs) im NT in vielfältigen positiven Bedeutungen verwendet werden, bemerkenswerterweise an solchen Stellen, wo man keine Notwendigkeit sieht, gegen den Gnostizismus zu polemisieren. Phil. 3, 8 wird die Erkenntnis Christi als alles andere überbietender Besitz hingestellt, wenn auch im folgenden Vers daran erinnert wird, daß dies auf dem Glauben beruht. 2 Cor. 10, 5 wird die Erkenntnis Gottes anerkannt. Das Verb wird in ganz gewöhnlichem Sinn von der Erkenntnis Gottes u. Christi angewendet (Mt. 13, 11; 2 Cor. 5, 16). Zum Ganzen ausführlich Bultmann, Art. γινώσκω aO. (o. Sp. 454) 702/14. Das frühe Christentum hat also die erkenntnistheoretische Reaktion betont, war jedoch geteilter Meinung in bezug auf den Charakter dieser Reaktion, u. zwar bezüglich des geistigen Aktes selbst wie des dogmatischen Inhalts. Der Glaube unterscheidet sich sowohl von der G. wie von der gewöhnlichen philosophischen Beweisführung darin, daß er weniger Ansprüche stellt an die menschliche Erkenntnis- u. Denkfähigkeit.

L. Bouyer, Saint Paul et les origines de la Gnose: RevScRel 25 (1951) 69/74. – R. Bultmann, Art. πιστεύω: ThWbNT 6 (1959) 174/230; Theologie des NT[4] (1961). – J. Dupont, Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de S. Paul (Louvain/Paris 1949). – D. W. Kemmler, Faith and human reason (Leiden 1975). – E. Prucker, Γνῶσις Θεοῦ (1937). – K.-W. Tröger (Hrsg.), Gnosis u. NT (1973). – A. Wikenhauser, Die Christusmystik des Apostels Paulus[2] (1956).

II. Griechische u. christliche Philosophie der Kaiserzeit. a. Gemeinsame Grundlagen. 1. Vom Sinnlichen zum Geistigen. Die Wandlungen im Pythagoreismus zeigen die Tendenz, das Transzendente zu betonen, was für die späte griech. Philosophie charakteristisch ist mit Ausnahme des Stoizismus u. des Skeptizismus, die jedenfalls auf erkenntnistheoretischem Gebiet zu dieser Zeit wenig Bedeutung hatten. Die Betonung des Transzendenten führt zum Mystizismus u. zur Infragestellung der Wirksamkeit des gewöhnlichen Denkprozesses (darüber s. u. Sp. 525f). Trotz der Tatsache, daß Rationalismus u. Mystizismus schlecht zusammen gehen, erfreuten sie sich bis zum Ende des Altertums eines guten Verhältnisses. Sowohl die griech. wie die christl. Philosophie anerkannten das klass. aristotelische Muster der Bewegung vom sinnlich Wahrnehmbaren (αἰσθητά) zum geistig Erkennbaren (νοητά). Die φυσικὴ θεωρία, die Naturwissenschaft, als Ausgangspunkt der Erkenntnis fand manche Bekräftigung bei christlichen wie nichtchristlichen Platonikern. Clemens v. Alex. befürwortet das Studium der Geometrie wegen des geistigen Nutzens, den sie bietet, vor allem aber, weil sie den Geist befähigt, sich vom sinnlich Wahrnehmbaren weg dem Geistigen zuzuwenden (strom. 6, 90, 4; vgl. ebd. 80, 2; Plat. resp. 7, 527b). Die Christen waren insbesondere durch die Inkarnation veranlaßt, diese Bewegung vom Sinnlichen zum Geistigen gutzuheißen, da sie einen von Gott bestätigten Gegenstand der Wahrnehmung bot. Der Mittelplatoniker

Albinos (epit. 10, 5f Louis) deutet drei Wege an, auf denen der Verstand sich vom Sinnlichen zum Höchsten Prinzip erheben kann, nämlich durch Denken in Analogie, durch Negation u. durch Steigerung (via eminentiae). Sie sind auch von Clemens v. Alex. an eben genannter Stelle empfohlen, u. jeder von ihnen hat eine lange Geschichte in der christl. Philosophie (s. u. Sp. 518/20). Von ihnen ist wohl der Weg der Analogie der bekannteste u. durchweg meist gebrauchte, vor allem in der thomistischen Philosophie.

2. *Das Intelligible u. der Intellekt.* Vielleicht war das drängendste Problem des Neuplatonismus in seiner frühen Epoche die Beziehung zwischen dem Intelligiblen u. dem Intellekt. Longinos u. Plotin waren in dieser Frage entgegengesetzter Meinung; Porphyrios teilte zunächst die Meinung des Longinos, daß die Gegenstände des Denkens nicht außerhalb des Intellekts existieren (Porph. vit. Plot. 18 [91]; 20 [120]). (Eng damit verwandt ist das Problem, ob die alten platonischen Ideen zu betrachten seien als Gedanken im Geiste Gottes, wie man im mittleren Platonismus u. bei den christl. Platonikern annahm; die beiden Fragen sind nicht ganz identisch, weil man die Ideen als nur eine bestimmte Kategorie von Intelligiblen ansehen kann.) Hier liegt ein bedeutendes Problem in bezug auf die Anwendung der aristotelischen Begriffe von Erkenntnis u. Wirklichkeit. Wenn, wie man behauptet hat (s. A. H. Armstrong, The background of the doctrine ,that the intelligibles are not outside the intellect': EntrFondHardt 5 [1960] 403f), Albinos die aristotelische Lehre von der Identität des Denkens mit seinen Gegenständen (Aristot. metaph. 11, 9, 1075a 3/5) verwendet hat, um die Ideen als Gedanken Gottes zu interpretieren, haben wir hier ein klares Beispiel der für Plotin charakteristischen Art, die aristotelische Noetik in den Dienst der platonischen Theologie zu stellen. Zwei Stellen aus Aristoteles sind wesentlich, um zu verstehen, wie die späte griech. Philosophie die Frage nach der Beschaffenheit u. dem Wirkbereich des Intellekts behandelte, die soeben zitierte (mit ebd. 1075b 34f: ἡ νόησις νοήσεως νόησις) u. das berühmt-berüchtigte Kapitel an. 3, 5, 430a 10/25, wo zwei Typen von Intellekt unterschieden werden: der eine, der zu allem wird (leidende Vernunft), der andere, der alles wirkt (tätige Vernunft). Alexander v. Aphrodisias (an.: Suppl. Aristot. 2, 1, 59. 90) identifizierte den letzteren mit einem transzendenten Intellekt, nämlich Gott, der durch den Menschen denkt. Die Identifizierung dieses aktiven Intellekts u. die nähere Erklärung seiner Beziehung zum Menschen bilden in dieser Epoche in der christl. wie in der nichtchristl. Philosophie die entscheidenden Probleme. Die Frage ist, was durch den Intellekt erkannt werden kann, wo der Intellekt (als Hypostase) seinen Ort hat in der Rangfolge des Seienden u. ob Gott oder das Eine als den Intellekt transzendierend betrachtet wird. Ist dies der Fall, dann ist der Erkenntnisprozeß gefährdet, zumindest was den Verstand angeht.

3. *Die Hermeneutik. a. Die Allegorie.* Zu den spezifisch philosophischen Problemen gibt es solche, die mehr hermeneutischer Art sind, d.h., die die Interpretation der Wirklichkeit betreffen, aber durch eine Anzahl verschiedener anderer Mittel. An erster Stelle begann die Neigung, heilige Schriften allegorisch zu erklären, sich auf alle Arten von Phänomenen auszuweiten. Ursprünglich bestand die Mythenerklärung bei den Griechen im Suchen nach dem unter dem Text verborgenen Sinn (ὑπόνοια, Plut. aud. poet. 4, 19E). Mit Fortschreiten des griech. Rationalismus u. der Entwicklung des religiösen Lebens wurde die Notwendigkeit einer allegorischen Mytheninterpretation zunehmend akuter. Es wurde bereits gezeigt (s. o. Sp. 477f), daß Philon diese Methode auf das AT anwandte, wodurch er in die Lage versetzt wurde, eine Auswahl stoischer, platonischer u. neupythagoreischer Gedanken mit gewissen Dokumenten des AT zu verbinden. In der Tat gewann Philon durch die allegorische Erklärung auch dort noch einen Sinn, wo zunächst nur Verwirrendes u. Zusammenhangloses zu sehen war (zB. quod det. pot. insid. 93/5). Außerhalb der jüd. u. christl. Tradition ist Plutarchs De Iside et Osiride eine gute Parallele dazu. Es herrscht dieselbe synkretistische Verwendung der Philosophie vor, u. es zeigt sich die gleiche Neigung, alles, was mit dem Mythos von Isis u. Osiris zusammenhängt, allegorisch zu interpretieren. Der Mythos wird nach seinem Sinn befragt, aber auch die Riten u. die Gegenstände, die darin vorkommen, erhalten eine ähnliche Erklärung. Auf christlicher Seite führt Clemens v. Alex. diese hermeneutische Richtung fort u. bemüht sich, sozusagen eine Philosophie der Interpretation zu formulieren: es ist ein Charakteristikum der ,barbarischen Philosophie', daß sie verhüllt ist u. sich

nur in Symbolen u. Rätselworten ausdrückt (strom. 2, 1, 2; vgl. 5, 19, 1/77, 2).

J. C. Joosen/J. H. Waszink, Art. Allegorese: o. Bd. 1, 283/93. – H.-J. Horn, Art. Allegorese außerchristlicher Texte I: TRE 2 (1977) 276/83.

β. Das Symbol. In der Spätantike entwickelt sich eine Wissenschaft vom Symbol, die der platonischen, stoischen u. philonischen Behandlung der Divination nahe verwandt ist (s. o. Sp. 480f). Sie umfaßt jedoch einen weiteren Bereich als diese Erörterungen, da sie speziell auf die Orakel beschränkt sind. Die Lehre des Symbolismus, von dem hier zu sprechen ist, ist breit verwurzelt in der Kosmologie u. enthält auch Auffassungen aus der Lehre der Allegorie u. der Etymologie. Mit dieser Besinnung auf die Interpretation ist der allgemein verbreitete Synkretismus der damaligen Zeit verbunden, wie er für Plutarch, Apuleius, Justin, Clemens v. Alex., Jamblich, Porphyrios u. andere charakteristisch ist. Es entwickelte sich eine Neigung, die religiösen Traditionen der verschiedenen Gegenden der Oikumene miteinander zu vergleichen u. einander anzupassen. Die dies in vollem Umfang einführten, waren möglicherweise die Sophisten, die Alexander d. Gr. auf seinen Zügen begleiteten, u. denen es wohl zu verdanken ist, daß die griech. Entsprechungen zu den lokalen orientalischen Göttern entdeckt wurden, was freilich früher schon Herodot vollzog, wenn auch mit weniger Wirkung für die Folgezeit (s. I. M. Linforth, Greek gods and foreign gods in Herodotus: Univ. of Calif. Publ. in Class. Philol. 9 [1926] 1/25; ders., Greek and Egyptian gods [Herodotus II. 50 and 52]: ClassPhilol 35 [1940] 300f). Solch ein Synkretismus bringt unausweichlich die Tendenz zu einem gewissen Monismus mit sich, indem mehrere Götter auf eine Gestalt zurückgeführt werden. Ein gutes Beispiel dafür ist die berühmte Rede der Isis Apul. met. 11, 5, wo die Göttin für sich in Anspruch nimmt, unter vielen Namen u. Kulten verehrt zu werden, obwohl sie nur eine einzige Gottheit ist. Die Neigung, Äußerungen der Kultur auf eine einzige Bedeutung zu reduzieren, führt notwendig zu einer Wissenschaft vom Symbol, in der die Hermeneutik eine entscheidende Rolle spielt. Da Wörter (u. andere Bedeutungsträger) nicht mehr bedeuten, was sie zu bedeuten scheinen, muß eine Methode zur Interpretation erarbeitet werden. Die Auffassung von der hellenist. Kultur als einer Einheit trotz ihrer offensichtlichen Mannigfaltigkeit ist innerhalb der hellenist. Historiographie seit langem vorbereitet. Sie begann im 3. Jh. vC. u. entwickelte sich bis zur christl. Epoche zu einem Dogma der Geschichtsschreibung. Diese historische Tradition ist zugleich Ursache u. Stütze des Synkretismus der Spätantike.

A. H. Armstrong (Hrsg.), The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy (Cambridge 1967). – É. des Places, Études récentes (1953–1973) sur le platonisme moyen du IIe s. après J.C.: BullAssGBudé 4e Sér. 3 (1974) 347/58. – J. Dillon, The middle Platonists (London 1977). – H. Dörrie, Die Erneuerung des Platonismus im 1. Jh. vC.: Le Néoplatonisme, Actes du Colloque International du CNRS, Royaumont 1969 (Paris 1969) 17/28; Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus: EntrFondHardt 5 (1960) 191/223. – A.-J. Festugière, Pensée grecque et pensée chrétienne: RevThéolPhilos 11 (1961) 113/22. – Ph. Merlan, From Platonism aO. (o. Sp. 472). – R. Mortley, Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie (Leiden 1973) 46/8. 188/203; L'historiographie profane et les Pères: Paganisme, Judaïsme, Christianisme, Festschr. M. Simon (Paris 1978) 315/27. – A. Rich, The Platonic ideas as the thoughts of God: Mnemos 4. Ser. 7 (1954) 123/33. – W. Theiler, Die Vorbereitung des Neuplatonismus (1930). – R. T. Wallis, Neoplatonism (London 1972).

b. Der Neuplatonismus. 1. Plotin. Trotz Plotins offensichtlichen Verlangens, sich selbst nur als Schüler Platons darzustellen, war er ein Neuerer u. füllte viel neuen Wein in alte Schläuche. Die ontologische u. metaphysische Eigenart der plotinischen Philosophie gibt den erkenntnistheoretischen Fragen in seinem Werk eine besondere Bedeutung. Eines der Hauptprobleme bezüglich der Erkenntnis des Einen wird unten im Zusammenhang mit der Negativen Theologie behandelt (s. u. Sp. 530f). Auf eine Frage, die bei Plotin verschiedentlich aufsteigt, ‚Wer (oder was) sind wir?' wird in unterschiedlichen Ansätzen eine Antwort versucht (enn. 1, 1 [53]; 6, 4 [22], 14). Die Frage ist von Bedeutung wegen der Notwendigkeit, die Beziehung des Menschen zum Intellekt (der zweiten Hypostase nach dem Einen) u. der Beziehung des menschlichen Intellektes zum Intellekt selbst näher zu bestimmen. Plotin definiert die Seele als ein Zusammengesetztes, das irgendwie eine Einheit bildet; sie ist ‚ein Wesen in mehreren Kräften', dessen

höherer Teil auf die geistig erkennbare, dessen niederer Teil auf die sinnlich wahrnehmbare Wirklichkeit gerichtet ist. Dazwischen gibt es eine mittlere Kraft, die sowohl vom Geist wie von der Sinneswahrnehmung empfängt (ebd. 2, 9 [33], 2, 4/10) u. gleichgesetzt wird mit dem diskursiven Denken. Das sind ‚wir' (ebd. 5, 3 [49], 3, 34/9). Auf diese Weise läßt Plotin das Verlangen erkennen, das Wesen der Person zu identifizieren, zum Teil aus dem Bedürfnis, das genau zu bestimmen, was in der Person Stetigkeit hat, u. das in der Person, was ihr eigentümlich ist, sofern sie sich abhebt von dem, was Teil einer allem zugrunde liegenden kosmischen Wirklichkeit ist. Mit anderen Worten, es besteht ein Interesse daran, das Prinzip der personalen Identität zu finden (vgl. den äußeren u. den inneren Sokrates enn. 3, 2 [47], 15), u. daß diese personale Identität eher immanent sein müsse als aufgehend in einer transzendenten Kraft. Dieses Prinzip der personalen Identität ist das Gedächtnis (vgl. die Verwendung der Vorstellung vom Gedächtnis in den Confessiones Augustins), obwohl das nicht unproblematisch ist (enn. 4, 3 [27], 25/32). Die Seele ist herabgestiegen oder abgefallen von dem Höchsten Prinzip u. muß darum nach oben orientiert sein, in sich gekehrt. Plotin betont das geistige Erkenntnisvermögen der Seele, indem er die Sinneswahrnehmung abwertet (ebd. 3, 6 [26], 1/5). Wahre Erkenntnis der Wirklichkeit u. wahre Selbsterkenntnis liegen darum nahe beieinander. Daraus erklärt sich, warum Plotin u. andere der delphischen Forderung ‚Erkenne dich selbst' solche Aufmerksamkeit widmen (s. J. Pépin, Idées grecques sur l'homme et sur Dieu [Paris 1971] 99/106; allgemein: P. Courcelle, Connais-toi toi-même. De Socrate à s. Bernard 1 [Paris 1974]; O'Daly 7/19). Wenn auch der Weg zur Wirklichkeit durch das Selbst führt, ist Selbsterkenntnis doch nicht notwendig ein reflektierter Akt der Selbstbeobachtung (enn. 1, 4 [46], 9f), sondern eher die Betätigung ungetrübten geistigen Erkenntnisvermögens. Selbstbeobachtung, die die Betrachtung der eigenen Handlungen in Gegenwart u. Vergangenheit einschließt, würde naturgemäß dazu führen, daß der Geist sich stützt auf die niederen Seelenteile, während Plotin ängstlich bemüht ist zu betonen, daß die Selbsterkenntnis sich durch den auf sich selbst gestellten Geist vollzieht. Man würde gern wissen, wie Plotin die historisch orientierte Selbstbetrachtung der Confessiones Augustins beurteilt hätte, wo ja das Erinnerungsvermögen dazu gebracht wird, seine Ergebnisse in Form einer Autobiographie vorzulegen.

2. Die neuplatonische Schule. a. Porphyrios. Der nachplotinische Platonismus ist gekennzeichnet durch die Fortdauer des Interesses an diesen Themen, wenn sich auch eine scholastische Tendenz entwickelt, wie zB. bei Proklos, für den die platonische Ontologie u. Metaphysik sich in Formeln darstellt (im Gegensatz zu der tief religiösen Empfindung mancher Stellen bei Plotin). Ferner zeigt sich ein größeres Interesse an der Volksreligion, einschließlich der Mysterien u. der Theurgie (Porphyrios u. Jamblich). Porphyrios wandte sich zunächst gegen Plotins Auffassung, daß die geistigen Erkenntnisobjekte im Intellekt seien (vit. Plot. 18), war sich seiner Sache aber nicht sicher; später verteidigte er dann Plotins Ansicht, aber in einer Weise, die diese in ihrer Substanz veränderte. Er legte dar, daß der Intellekt u. seine Objekte nicht voneinander getrennt werden können (dies war Teil eines Arguments für die Priorität des Einen, da die Einheit der Vielheit vorangeht), u. dies sei sein entscheidendes Charakteristikum. Da er seine Gegenstände in sich enthält, kann er unterschieden werden von der Sinneswahrnehmung u. der Einbildungskraft, die ihre Gegenstände außer sich haben. Porphyrios verbindet damit die Betonung des Intellekts als des wirklichen Selbst, läßt aber die Unterscheidung zwischen Intellekt (als Hypostase) u. Intellekt der Seele vermissen, weshalb man ihn manchmal als Monisten bezeichnet hat. Plotin konnte sich nicht schlüssig werden darüber, in welchem Umfang der Intellekt der Seele unabhängig vom Intellekt selbst existiere; Porphyrios bringt beide zusammen u. vertritt die Ansicht, daß das wahre Selbst der Intellekt sei. Diese Vorstellungen können rekonstruiert werden aus sent. 37 Lamberz, aber es deutet kaum etwas hin auf eine weitere Etappe in den monistischen Bestrebungen, die Porphyrios manchmal zugeschrieben wird, wonach Intellekt u. Seele bloße Erscheinungsweisen des Einen sein sollen, das dann das erste Glied in einer Reihe von Phänomenen wird, in denen sich die Wirklichkeit darstellt. (Wäre Porphyrios ein Christ gewesen u. man hätte ihm diese Auffassungen zugeschrieben, würde ihm das die Anschuldigung des Patripassianismus eingetragen haben.) – Was bedeutet das nun für das Erkenntnisproblem?

Das geistige Erkenntnisvermögen (νοῦς) des Menschen ist für Porphyrios identisch mit dem transzendenten Intellekt. Die Persönlichkeit wird gespalten u. ihre Einheit zerstört. (So kann Porphyrios behaupten, sein geistiges Selbst sei immer noch bei seiner Frau, obwohl er sie bei seiner Abreise zurückgelassen hat [ad Marc. 10].) Plotin andererseits wahrt die Einheit der Person auf Kosten der Spaltung zwischen dem der Person eigenen Intellekt u. dem transzendenten Intellekt. Deshalb ist bei Plotin das geistige Erkenntnisvermögen des Menschen abgewertet, u. seine Bemühungen, das Intelligible zu erfassen, gestalten sich dementsprechend mühsamer.

β. Jamblich. Auf den kühnen Schritt des Porphyrios u. besonders auf seine gewagte Behauptung, daß die geistige Seele die einzige Seele sei u. sowohl Menschen wie Tiere an ihr Anteil hätten, antwortete Jamblich (Joh. Stob. 1, 49, 37 [1, 372, 15/20 W./H.]; Nemes. nat. hom. 2, 51 [117, 4/118, 3 Matthaei]) seinerseits mit der Behauptung, daß es verschiedene Arten von Seelen gebe, u. suchte der Seele eine ihr eigene Mittelstellung (zwischen höherer u. niederer Welt) zu geben. Damit ist der Geist des Menschen wieder einmal herabgemindert, indem er geringer ist als der transzendente Nus. Wo beide als identisch bezeichnet werden, hat der Mensch seinem Intellekt lediglich zuzugestehen, sich in der ihm eigentümlichen Weise zu betätigen, um zur Erkenntnis zu gelangen. Wenn der menschliche Geist dem transzendenten Nus gegenüber als logisch später gesetzt wird, dann besteht sein Weg zur Erkenntnis in einem Aufstieg, d.h. durch ein Rückgängigmachen der Wirkungen, die sich aus dem Abstieg vom transzendenten Nus ergaben.

γ. Proklos. Proklos führte in den Neuplatonismus den Geist strenger Systematik ein u. war imstande, das Lehrgebäude in Form von Thesen darzustellen, wie seine beiden Werke Institutio theologica u. Theologia Platonica zeigen. Was das Problem des Verstandes u. seiner Kräfte betrifft, wiederholt Proklos in etwa den Monismus des Porphyrios, da er die kausale Wirksamkeit des logisch Früheren im Gegensatz zu den zwischengeschalteten Prinzipien, die ihm etwa folgen mögen, besonders betont. So ist der Nus Ursache u. Schöpfer sogar des Unbeseelten (inst. theol. 57), u. die Wirkkraft des Nus reicht weit über den ontologischen Bereich hinaus, der ihm unmittelbar verbunden ist, d.h. die Seele. Der transzendente Intellekt bei Proklos denkt sich selbst; das Denken, das Bewußtsein, daß er denkend ist, u. die Wahrnehmung des Gedachten sind eins (ebd. 168). Der Nus schafft das, was ihm in der Reihe des Seienden folgt, durch Denken (ebd. 174). Was den menschlichen Geist betrifft, gibt es drei Arten von Seelen, obwohl jede Art unkörperlich u. vom Körper trennbar ist (ebd. 186). Proklos wiederholt damit eine dreifache Ordnung der Seelen, die verschiedenen Graden der Berührung mit dem Intelligiblen entspricht. Trotzdem wahrt er gleichzeitig ein neuplatonisches Prinzip, daß die Seele im allgemeinen innerhalb der Kausalreihe dem Nus folgt u. darum in einer geringeren Form (nämlich durch Teilhabe) das Eigentümliche des Nus selbst enthält (ebd. 180).

δ. Damaskios. Mit Damaskios naht das Ende des Neuplatonismus u. was man oft betrachtet als seine Auszehrung. In Wirklichkeit handelt es sich einfach um einen Wechsel vom Interesse für das Wesen des transzendenten Nus, des menschlichen Geistes u. der Seele sowie ihrer Beziehungen untereinander hin zu einer Betonung der absoluten Unerkennbarkeit des ersten Prinzips. Damaskios läßt eine extreme Entwicklung der Negativen Theologie erkennen u. lenkt den Blick mehr auf das, was nicht erkannt, als auf das, was durch den Geist erkannt werden kann.

A. H. Armstrong, The architecture of the intelligible universe in the philosophy of Plotinus (Cambridge 1940). – R. Beutler, Art. Porphyrios nr. 21: PW 22, 1 (1953) 275/313. – J. Bidez, Vie de Porphyre (Gent 1913). – H. J. Blumenthal, Plotinus' psychology (The Hague 1971). – H. Dörrie, L'âme dans le néoplatonisme: RevThéolPhilos 11 (1973) 116/34. – P. Hadot, Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide: RevÉtGr 74 (1961) 410/38. – R. Baine Harris (Hrsg.), The significance of Neoplatonism (Virginia 1976). – G. J. O'Daly, Plotinus' philosophy of the Self (Dublin 1973). – J. M. Rist, Plotinus. The road to reality (Cambridge 1967). – L. J. Rosán, The philosophy of Proclus (New York 1949). – H.-R. Schwyzer, ‚Bewußt' und ‚unbewußt' bei Plotin: EntrFondHardt 5 (1957) 343/78. – J. Trouillard, La purification plotinienne (Paris 1955); La procession plotinienne (Paris 1955). – L. Vaganay, Art. Porphyre: DThC 12, 2 (1935) 2555/90. – T. Whittaker, The Neoplatonists (Cambridge 1928). – E. Zeller, Die Philosophie der Griechen[4/6] (1919/23). – S. auch die Bibliographie o. Sp. 496.

c. Die patristische Philosophie. 1. Justin. Der Ursprung der christl. Philosophie läuft parallel mit der Entwicklung der hellenist. Synthese von Mittlerem Platonismus u. jüdischer Geisteswelt, die sich am klarsten in den Schriften Philons v. Alex. spiegelt. Ein erstes offenkundiges Beispiel christlicher philosophischer Literatur begegnet jedoch erst bei Justin dem Martyrer (gest. ca. 165). Der Anfang des Dialogs mit dem Juden Tryphon zeigt Justin auf einer intellektuellen u. spirituellen Suche, die ihn zur Entdeckung des Christentums führte, das in den Prophezeiungen das AT überzeugende Beweise habe. Die Bücher der Platoniker, Peripatetiker u. Pythagoreer wurden ersetzt durch die Bücher der Propheten. (Das Christentum ist eine hermeneutische Religion, als deren Erkenntnisquelle darum die heiligen Bücher gelten; doch sollte man nicht vorschnell die von Justin genannten geistigen Schulen unter diesem Gesichtspunkt vom Christentum unterscheiden, da auch die nichtchristl. philosophischen Schulen dazu neigten, ihre eigene Literatur in ähnlicher Weise als Quelle der Lehren über das Leben, Gott u. den Kosmos zu gebrauchen.) Zu Justins Beitrag zum Problem der Unaussprechbarkeit Gottes u. zu seiner Polemik gegen den Anthropomorphismus s. u. Sp. 530. Andererseits ist seine Logoslehre von großer Bedeutung, da der Logos für alle Menschen die Garantie dafür ist, daß rationales u. logisches Denken möglich ist. Christus, das Wort u. die Weisheit Gottes, ist der Logos, die allen Menschen innewohnende Vernunft. Indem Justin die stoische Lehre vom Logos spermatikos, dem samenhaften Logos (zu den unterschiedlichen Interpretationen dieses Ausdrucks s. J. H. Waszink, Bemerkungen zu Justins Lehre vom Logos spermatikos: Mullus, Festschr. Th. Klauser [1964] 380/90 bzw. ders., Opuscula selecta [Leiden 1979] 317/27), für seine eigenen Zwecke verwendet, macht er Gott zu dem, der die Vernunft in alle Menschen aussät, wobei der Nachdruck nicht so sehr auf der Schöpfertätigkeit liegt als vielmehr auf der Erleuchtung aller durch die Vernunft (apol. 2, 13). Die Frucht dieser göttlichen Aussaat läßt sich in manchen Denksystemen u. Spekulationen finden, wenn diese auch die Wahrheit nur sehr bruchstückhaft zum Ausdruck bringen.

2. Clemens v. Alex. Clemens v. Alex. widmet der Erkenntnislehre große Aufmerksamkeit, indem er den Begriff des Glaubens einer philosophischen Kritik unterzieht u. ihn mit dem Wissen vergleicht. Er teilt die Auffassung, daß viele ihm bekannte Denksysteme Bruchstücke der Wahrheit enthalten. Der Logos offenbart den Vater, er ist das Antlitz des Vaters (paed. 1, 57, 2). Er ist eine gänzlich immanente Kraft, die sich vom Zentrum des Universums bis an seine äußersten Grenzen erstreckt (protr. 5, 2). Der Logos ist auch das Urbild des menschlichen Geistes (ebd. 98). So hat der Logos eine doppelte Offenbarungsfunktion, da er einerseits das vernünftige Prinzip im Universum bildet u. andererseits in menschlicher Gestalt erscheint, sich selbst den Sinnen darbietend. Dieser Versuch, die griech. u. christl. Erkenntnislehren miteinander zu harmonisieren, enthält unter Umständen einen Widerspruch, da die Existenz des Logos als Erleuchtung des Geistes die Hinwendung zu den Sinnen durch die Inkarnation überflüssig macht. Clemens neigt tatsächlich dazu, die Bedeutung der Inkarnation abzuschwächen, zumindest in ihrer Funktion für die Erkenntnis (abgesehen von ihrer Erlösungsfunktion). Wie Justin stimmt Clemens einem gewissen Eklektizismus zu, oder wenigstens der Auffassung, daß die Wahrheit in verschiedenartigen kulturellen Traditionen sichtbar wird. Der Vorstellung, daß die führenden Persönlichkeiten der einzelnen Kulturen gegenseitig aus ihrem geistigen Fundus geschöpft haben, fügt er die Auffassung hinzu, daß es ein Gemeingut an Gedanken gibt, das sich in verschiedenen Formen ausdrückt (strom. 1, 37, 6). So kommt Clemens dazu, besonders herauszuheben, welche Bedeutung die traditionellen Formen, in denen das Religiöse sich ausdrückt, für den haben, der nach der Wahrheit sucht. Mit umfassender Aufmerksamkeit behandelt Clemens das Problem der G., zum Teil in Reaktion auf gnostische Bewegungen in Alexandrien, u. den größten Teil von strom. 7 verwendet er auf den Versuch, seine eigene Auffassung von diesem Thema darzustellen, indem er das Portrait des personifizierten ‚wahren Gnostikers' entwirft, der in sich alle geforderten spirituellen, ethischen u. intellektuellen Eigenschaften vereint. Unten wird noch darauf eingegangen werden (Sp. 514f), daß Clemens sich den Glauben auf einem zweifachen Niveau vorstellte, das erste primitiver, einfacher, unentwickelt, das andere eine Stufe von Vollendung darstellend. Gewöhnlich nimmt man an, daß diese zweite Stufe mit der G. identisch

oder zumindest schwer von ihr zu unterscheiden sei (strom. 5, 5, 2. 53, 2f). Die G. setzt als Grundlage den unteren Standard, den Glauben, voraus, aber es ist schwer auszumachen, was sie nun genau dem Glauben hinzufügt, da Clemens gefangen sitzt zwischen dem Wunsch, beide Stufen zu unterscheiden u. sie doch gleichzeitig als Einheit zu erklären (paed. 1, 37, 3). Dennoch wird die G. Beweis für den Glauben genannt, der zur Sicherheit führe (strom. 7, 57, 3), u. dieser Beweis fuße auf den Heiligen Schriften, womit an Justins Argumentation von der Philosophie her erinnert wird. Wenn man Geschichte u. Prophetie vergleicht, gelangt man zur vollen Erkenntnis. So ist G. in einem bestimmten Sinn ein vollkommenes Erkennen u. Verstehen der Geschichte (ebd. 2, 48, 1. 49, 3; 7, 122, 1f). Die G. hat darum für Clemens einen Inhalt, aber sie bezeichnet ebenso eine Weise des Erkennens: sie ist die Kenntnis des Gegenstandes in sich u. stimmt mit ihm überein (ebd. 2, 76, 3). Der Gnostiker strebt danach, zu werden, was er erkennt (ebd. 4, 40, 1), durch einen Prozeß der Angleichung.

3. Origenes. Origenes entwickelt vieles in der Erkenntnislehre weiter, was bei Clemens, seinem geistigen Vorgänger, nur angedeutet ist. Viele seiner Gedanken fanden ihren Ausdruck im Verlauf seiner Kommentare u. Homilien, doch ist wahrscheinlich De principiis sein dogmatisches Hauptwerk. Das Prinzip, Erkenntnis zu erlangen durch Exegese heiliger Schriften, das, wie oben gezeigt wurde, einen Teil des Erscheinungsbildes des frühen Christentums ausmachte, ist bei Origenes stark abgeschwächt, weil er die philonische Methode der allegorischen Erklärung übernahm. Er nimmt für jede Schriftstelle verschiedene Sinne an (princ. 4, 2, 4) u. schließt den Literalsinn aus, weil er nur für den fleischlich Gesinnten von Interesse sei. Wie bei Philon laufen die allegorischen Bedeutungen auf eine mystische oder philosophische Relevanz hinaus. So wird Origenes zum Schrittmacher für die modernen Entmythologisierer, indem er die Allegorie anbietet als ein Mittel, die den heiligen Schriften eignende Primitivität mit der verfeinerten Bildung zeitgenössischer Weisheit in Einklang zu bringen. (In zahlreichen Fällen freilich tut Origenes dem Text nicht so viel Gewalt an, wie obige Bemerkung vielleicht vermuten läßt, da er sich offensichtlich oft die Freiheit nimmt, sich in meditativer Form von dem Text leiten zu lassen, den er gerade erklärt.) Das Vorwort von De principiis beginnt mit der Feststellung, daß die G. von den Worten u. der Lehre Christi herstammt. Hier zeigt sich nun das gleiche Interesse wie bei Clemens, die Quellen der Erkenntnis mit der authentischen Lehre Christi, wie sie in den Heiligen Schriften u. der Tradition der Kirche ausgedrückt ist, zu verbinden. Aufkommende Differenzen im christl. Denken machten es notwendig, die Quellen der Erkenntnis klar zu definieren. Die Rolle der Philosophie sieht Origenes zugleich positiv u. kritisch: menschliche Weisheit kann die Seele für die göttliche Weisheit vorbereiten, ist jedoch dafür nicht unerläßlich (c. Cels. 3, 58; 6, 13f). In seiner Auseinandersetzung mit Celsus polemisiert Origenes gegen die griech. Philosophie u. religiöse Tradition, aber diese äußerlich gezeigte Feindseligkeit ist oft irreführend, da die künstlich erzeugten Erfordernisse der Verteidigung u. Auseinandersetzung einen gewissen Zwang auf ihn ausüben, extreme Positionen zu vertreten. Die wesentliche Frage ist dagegen in bezug auf Origenes, wie übrigens auf alle Kirchenväter, nicht, was er über die griech. Philosophie zu sagen hat (da sich solcherlei Bemerkungen auf einige Formeln zurückführen lassen, die durchaus schon von vornherein zu erwarten sind), sondern wie sie ihn tatsächlich beeinflußt hat. Das Bedürfnis, sich zu unterscheiden, führt leicht zu übertriebenen Aussagen, u. man könnte durchaus behaupten, daß Origenes u. Celsus im Denken eher einander ähnlich als entgegengesetzt waren. Bezüglich des Fragenkomplexes um Gott – Vernunft – Seele, der als ein Kernproblem der neuplatonischen Erkenntnislehre bezeichnet wurde, macht Origenes eine Reihe Annäherungsversuche, die mehr ontologischen als erkenntnistheoretischen Charakters sind, da sie die Beziehungen innerhalb der Trinität betreffen. In De principiis werden definitive Feststellungen über diesen Fragenkomplex getroffen: Gott hat nur eine rein geistige Natur; er ist Einer, Vernunft u. der Ursprung aller Vernunft (1, 1, 6). Er ist unerfaßlich, ausgenommen durch den Logos (Christus); wenn auch der Logos eine authentische Offenbarungsfunktion hat, ist es doch Gott selbst, der der Ursprung der Vernunft ist, u. der Erkenntnisprozeß ist nicht ausschließlich um den Logos konstruiert, wie es wohl bei Justin u. Clemens der Fall ist. Betreffs des neuplatonischen Themas des Verhältnisses zwischen dem Nus der Seele u. dem göttlichen Nus

nimmt Origenes einen Standpunkt ein, der sich aus rein neuplatonischer Sicht durchaus verifizieren ließe (da er nicht weit entfernt ist von der Auseinandersetzung zwischen Porphyrios u. Jamblich), der aber doch bestimmt ist von Forderungen, die dem christl. Denken entspringen, vor allem dem Bedürfnis, den freien Willen in die Tätigkeiten der Seele zu integrieren, u. der Notwendigkeit, den Sündenfall miteinzubegreifen. Für Origenes ist die Seele vom Nus abgefallen; wenn sie wiederhergestellt ist, kehrt sie zurück zur Stellung des Nus. Dabei gibt es zahlreiche Gradunterschiede der Nähe zum Nus oder der Entfernung von ihm (princ. 2, 8, 3f). Die Auffassung des Origenes zu diesem Thema greift manches vom Monismus des Porphyrios wieder auf, verbindet damit aber die Verschiedenartigkeit der Seelen, wie sie von Jamblich verfochten wurde.

4. Tertullian. Tertullian ist ein gutes Beispiel, um eine andere Auffassung innerhalb der christl. Tradition bezüglich der Aufnahmebereitschaft für griechische philosophische Ideen zu illustrieren. Obwohl kein systematischer Denker, hatte dieser nordafrikanische Zeitgenosse des Clemens v. Alex. eine sehr bestimmte Vorstellung davon, wie das christl. Denken durch den griech. Einfluß in der Kirche umgeformt wurde, u. auch, in welchen konkreten Einzelheiten. Daher das Paradox, mit welchem er die äußersten Grenzen der Erkenntnislehre des Glaubens auslotete: certum est, quia impossibile (carne Christi 5, 4, von der Auferstehung gesagt). Die zugespitzte Form dieses Paradoxes: credo, quia absurdum, begegnet in seinen Schriften nicht, wenn es ihm auch öfter zugesprochen wird; trotzdem ist es ein treffender Ausdruck seiner Auffassung von Glauben. In paulinischem Geist macht er aus einer Schwäche eine Stärke, indem er den Glauben mit dem Unglaublichen verbindet u. ausdrücklich jede Beziehung zu Beweis oder logischer Schlußfolgerung aus der christl. Erkenntnislehre verbannt. Wiederum wie bei Paulus wird Christus für ihn zum Prinzip der Vereinfachung: Ist Christus einmal erkannt, ist alles andere überflüssig: ‚Was hat Athen mit Jerusalem zu tun?‘ (praescr. 7, 9). Tertullian versteht auch die allegorische Interpretation als eine Stelle, an welcher der griech. Einfluß einbrechen könnte; er mißbilligt sie u. behauptet, die beiden Quellen der Autorität seien die heiligen Schriften u. die Tradition. Bei den Regeln der Schriftexegese liegt der Ton auf einer möglichst wortgetreuen Interpretation (ebd. 12. 14; res. mort. 20/32). Solche ausdrücklichen Bemerkungen über die griech. Philosophie u. Kultur verleiten manche dazu, Tertullian als einen Verfechter einer rein biblischen Theologie zu betrachten. Es ist wahr, daß er in seinen klaren Äußerungen einem Synkretismus entgegentritt, aber seine eigene Theodizee verdankt vieles der griech.-röm. Philosophie im allgemeinen, dem Stoizismus im besonderen (vgl. adv. Prax. 5, 6, wo er seine Auffassung vom Logos/sermo entwickelt, indem er die Unterscheidung λόγος ἐνδίαθετος u. λόγος προφορικός [gedachtes u. gesprochenes Wort] verwendet).

5. Augustinus. Augustinus bringt eine völlig andere Perspektive in das Problem der griech. Philosophie, denn er gibt freimütig zu, welche Anziehungskraft sie für ihn hatte. Die Confessiones geben Zeugnis davon, daß er in den Schriften der Platoniker vieles fand, was ihn für das Christentum vorbereitete, wie zB. den Sinn für das Unkörperliche u. das Transzendente. Im einzelnen gibt er an, darin gefunden zu haben die Idee Gottes, den Logos u. die Vorstellung von der Erleuchtung der Welt (conf. 7, 9, 13f). Natürlich mißbilligt er sie wegen ihres Mangels an Verständnis für bestimmte Prinzipien des Glaubens, speziell die Inkarnation (ebd.; civ. D. 9, 16). Das ganze Vorbild der Person Christi, seine Demut u. Selbsterniedrigung sind ihnen entgangen, ebenso wie der so wesentliche Begriff der *Gnade (ep. 118, 17; conf. 7, 21, 27). Außerdem gibt es in seinem Werk De civitate Dei viele Stellen, die ein tiefes persönliches Interesse am neuplatonischen Schrifttum erkennen lassen, wodurch er eine der Quellen wurde, aus denen sich das Denken des Porphyrios rekonstruieren läßt. Dort legt er 8, 9f die Themen der platonischen Lehre dar, die seine Bewunderung erregten. Es scheint, daß er die Werke Plotins u. des Porphyrios besser kannte als die Platons selbst. Er wurde mit ihnen bekannt mittels lateinischer Übersetzungen u. verdankt möglicherweise auch viel von seinen Kenntnissen dem Kreise christlicher Platoniker in Mailand (Ambrosius). Das auslösende Moment für sein Interesse an der Philosophie (was er als eine Art ‚Bekehrung‘ betrachtete) war die Lektüre von Ciceros Schrift Hortensius im Alter von 18 Jahren (conf. 3, 4, 7). – Die Lehre von der Gnade durchzieht Augustins ganze Theologie, u. es kann hier nur kurz ange-

merkt werden, daß ihre Bedeutung für das Erkenntnisproblem darin liegt, daß sie einen Akt geistiger Befreiung einschließt. Zusätzlich zu ihrer allgemeinen ethischen u. religiösen Bedeutung hat die Gnade eine wichtige Erkenntnisfunktion. Sie besagt, daß die Erkenntnis Gottes gegeben ist sowohl durch die Inkarnation wie auch schon in der ursprünglichen Bildung des menschlichen Geistes, da Gott für dessen erste Gedanken verantwortlich ist: nemo habet in potestate quid ei veniat in mentem, sed consentire vel dissentire propriae voluntatis est (spir. et litt. 34, 60). Die Gnade wirkt sich aus innerhalb des menschlichen Geistes, während sie für Pelagius ihren Platz außerhalb hatte. Darum hatte Augustinus weniger Zutrauen in die Fähigkeit des Geistes, ohne Hilfe der Lage gewachsen zu sein. Die Lehre von der Gnade übte einen großen Einfluß auf die Gestaltung seines Denkens aus u. bildet den Hintergrund für ein Gutteil seiner theologischen Entwicklung. Doch ist speziell für die Erkenntnistheorie wahrscheinlich seine Idee vom Gedächtnis (memoria) am meisten relevant, da sie vieles von der neuplatonischen Auseinandersetzung um das Verhältnis vom Intelligiblen zum Intellekt u. vom menschlichen Intellekt zum göttlichen in sich aufgenommen hat. Man muß die Auffassung Plotins vom Nus, der sich selbst denkt (Belege bei Zeller 3, 2^5, 570_4), mit Augustins memoria vergleichen, welche die Beziehung des Geistes zu sich selbst ist; in Hinsicht auf die Vergangenheit besteht ihre Tätigkeit in der Erinnerung, aber bezüglich der Gegenwart ist sie das, ‚was der Geist für sich selbst ist' (trin. 14, 11, 14), d.h. die Besinnung des Geistes auf sich selbst. Doch kann diese Fähigkeit den Geist (oder die Seele) nicht vollständig erfassen, da dieser jene transzendiert; während das Auge sich selbst nicht anschauen kann, ist der Geist in der Lage, sich auf sich selbst zu wenden durch seine Fähigkeit der memoria (conf. 10, 8, 15). Augustinus bewundert in den Confessiones die gewaltige Leistung der memoria (10, 8, 12/25, 36) u. entwickelt die Vorstellung davon sowohl hier als auch in De trinitate, wobei die Confessiones selbst eine literarische Darstellung der Fähigkeit des Geistes zum Nachdenken über sich selbst, zur Innenschau, genannt werden können. Man kann sogar behaupten, daß dieses neue literarische Genus, die Autobiographie des Geistes, ihre Existenz der memoria-Vorstellung Augustins verdankt. Wenn sie auch ganz verschieden von Platons Theorie der Wiedererinnerung ist, schuldet sie ihr doch vieles, da die memoria zB. die Grundlagen der Mathematik u. der Geometrie in sich enthalten soll (conf. 10, 12, 19); der Gedanke einer Erinnerung an Kenntnisse, die in einer früheren Existenz erworben wurden, wird abgelehnt. Augustinus verlegt diese Erkenntnis der intelligiblen Wirklichkeit einfach nach vorn, von der Präexistenz zur Existenz, u. macht aus ihr eine fortschreitende Erleuchtung, die sich über eine gewisse Zeitspanne erstreckt u. das Ergebnis eines Gnadenaktes ist. Das Gedächtnis, die memoria, scheint bei Augustinus alle Funktionen des neuplatonischen Nus in sich aufgenommen zu haben, da die memoria es ist, die die intelligible Wirklichkeit erfaßt u. die einer überwältigenden göttlichen Erleuchtung ausgeliefert u. unterworfen ist. – Was den Willen betrifft, macht sich Augustinus die reiche Tradition zunutze, die durch Platons Symposium inauguriert wurde. Darin wird der Eros verstanden als das Element, das die dynamische Kraft liefert, die notwendig ist, um die Seele zu motivieren. Im Denken Augustins ist es die Liebe, die dem Willen die Energie mitteilt, u. zwar in einer Weise, die durch die Vernunft allein kaum hätte erreicht werden können. ‚Da quod amo: amo enim, et hoc tu dedisti' (ebd. 11, 22, 28). Er betet also darum, zu erlangen, was er liebt, u. erkennt an, daß die treibende Kraft, die er ‚Liebe' nennt, von Gott selbst geschenkt ist. Die Liebe hat mehrere Bedeutungen; im allgemeinsten Sinn bezeichnet sie die Grundkräfte, die den Menschen hierhin u. dorthin treiben. Bei den physischen Körpern bewirkt die Schwere, daß sie ihren rechten Platz im Verhältnis zu den anderen Körpern finden, wie zB. das Öl obenauf schwimmt, wenn man es in Wasser gießt. Mit ihr vergleicht er die Liebe: ‚Meine Schwere (pondus) ist meine Liebe; wohin auch immer ich mich bewege (feror), sie ist es, die mich bewegt' (ebd. 13, 9, 10). Doch ist der Mensch kein Automat. Augustinus betont die Fähigkeiten des Willens, vor allem die, zwischen den Wünschen zu wählen (lib. arb. 3, 1, 2). An manchen Stellen setzt Augustinus die Liebe dem Willen gleich, wo der Wille als Regulativ u. Kontrolle der Macht der Leidenschaften aufgefaßt wird. In dieser Hinsicht kann die Liebe sowohl Lob wie Tadel verursachen, ebenso wie der Wille. (Recta itaque voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor [civ. D. 14, 7, 2].) Der

Gegenstand des recht geordneten Willens ist die Erkenntnis eher eines persönlichen Gottes als der abstrakten Prinzipien des Platonismus. Daß hier an die Stelle einer Hypostase eine Person gesetzt wird, macht den Hauptunterschied aus zwischen der Erkenntnis in Augustins christlichem Platonismus u. der Erkenntnis jener Platoniker, auf die er in den Confessiones Bezug nimmt. Das unterste Erkenntnisniveau ist die Sinneswahrnehmung, eine Fähigkeit, die Menschen u. Tieren gemeinsam ist. Außerdem haben die Tiere auch ein Gedächtnis (trin. 12, 2f), aber gewisse geistige Prozesse unterscheiden den Menschen vom Tier: absichtlich dem Gedächtnis bestimmte Dinge einzuprägen, oder das, was beinahe vergessen ist, durch Erinnerung wieder bewußt zu machen, oder auch verschiedene Gedächtnisinhalte miteinander zu kombinieren, sind Tätigkeiten, die allein der Mensch vollziehen kann. Das Denkvermögen wendet unkörperliche Maßstäbe auf körperliche Dinge an. Der Geist kennt zB. Ausdehnungen u. Formen u. beurteilt nach ihnen physische Dinge. Im Geist als ganzem findet sich eine Dreiheit, u. wenn man schon unterscheidet zwischen dem Teil des Geistes, der sich der Schau des Ewigen u. Unwandelbaren widmet, u. dem Teil, der sich auf das Zeitliche, die physische Wirklichkeit richtet, so umfaßt letzterer nur die Dreiheit, ersterer dazu noch das ‚Bild Gottes' (trin. 12, 4).

6. Die Kappadokier. Die kappadokischen Kirchenväter waren in hermeneutischen Fragen verschiedener Meinung. Basilius v. Caesarea mißtraute der allegorischen Interpretation der Origenisten; Gregor v. Naz. nahm an, daß es eine Anzahl Schriftinterpretationen gleichen Wertes geben könne; Gregor v. Nyssa brauchte Methoden der mystischen Betrachtung, um sehr detaillierte Typen allegorischer Interpretation zu entwickeln. Gemeinsam war ihnen indes eine Neigung, die Transzendenz Gottes zu betonen u. damit seine Unaussprechbarkeit u. Unerkennbarkeit (mehr darüber s. u. Sp. 535). Auch stimmten sie überein in einer Vorliebe für den Gebrauch der Ausdrucksweise einer christianisierten platonischen Ontologie u. sind unter dieser Rücksicht die Nachfolger der alexandrinischen Schule. Gregor v. Nyssa gebraucht die Vorstellung vom Abstieg der Seele u. behauptet, der Mensch sei zunächst als ein intelligibles u. unkörperliches Wesen erschaffen worden (im Zweiten Himmel). In diesem Zustand ist er eine Einheit, fällt aber auf einer zweiten Stufe der Schöpfung in die Vielheit, wenn er mit Körperlichkeit versehen wird. An dieser Stelle werden die Leidenschaften (πάθη), die seit Philon der Vielheit zugeordnet werden (ebenso Origenes in De principiis), Teile der Seele. Die dritte Stufe ist dann der Fall in die Sünde. In Übereinstimmung mit der platonischen Tradition vollzieht sich die Rückkehr zum Intelligiblen über den Aufstieg durch dieselben Stufen. Dieser Aufstieg wird in Gregors De virginitate beschrieben: die Seele legt die Leidenschaften ab, wendet sich wieder der Erleuchtung u. dem Intelligiblen zu.

7. Exkurs: Die Akoluthia. Der Ausdruck ἀκολουθία (Reihenfolge, Zusammenhang) hat eine interessante Geschichte in der patristischen Philosophie, wo er ein System von Vorstellungen charakterisiert, die auseinander folgen. Das lat. ‚ordo' wird ähnlich verwendet. J. Daniélou (L'être et le temps chez Grégoire de Nysse [Leiden 1970] 18/50) untersucht ausführlich den Gebrauch bei Gregor v. Nyssa. Es handelt sich um eine entscheidende Vorstellung in der Geschichte der Erkenntnislehre, da sie die Existenz einer Art natürlicher Verknüpfung zwischen den Ideen einschließt, eine Verbindung, nach der eifrig geforscht werden muß. Sie ist umfassender als die Vorstellung von der regula fidei zB. bei Tertullian u. Irenäus, wenn auch manche Ähnlichkeit besteht, da die Glaubensregel ja mehr ist als nur ein Glaubensbekenntnis in Kurzform. Ebenso legt die Akoluthia ein System von Lehrsätzen nahe, die eng miteinander verbunden sind. Daniélou findet bei Gregor v. Nyssa das Wort in folgenden Bereichen verwendet: 1) in der Logik (aO. 20/4) zur Bezeichnung der logischen Konsequenz u. als Mittel zu weiterer Erkenntnis; 2) in der Kosmologie (ebd. 24/30) zur Bezeichnung der notwendigen Folge der Phänomene in der Ordnung der Natur; 3) in der Geschichte (ebd. 30/7) zur Bezeichnung der notwendigen Folge u. des Fortschritts innerhalb der Zeit; 4) in der Exegese (ebd. 37/42) zur Bezeichnung der notwendigen Verbindung der Fakten oder Ideen, auch nur zur Andeutung des Zusammenhangs im Text. Den gleichen Bedeutungsumfang kann man bei Clemens v. Alex. finden, der darauf hinweist, daß es einen Zusammenhang (akolouthia) in der Wahrheit gebe, den die Häretiker zerbrochen haben (strom. 7, 91, 7); es gebe ferner einen Zusammenhang zwischen dem Gesetz u. dem Evangelium, innerhalb der christl. Tu-

genden u. innerhalb des Kosmos. Die letzte Vorstellung ist äußerst bedeutsam, da sie andeutet, daß es einen Zusammenhang der Natur gibt, der sich im Denken spiegelt u. der berücksichtigt werden muß, wenn man richtig u. logisch denken will. Man stellt sich darum eine Art von Analogie zwischen der Welt des logischen Denkens u. der Wirklichkeit selbst vor. Damit ist die Bedeutung der Kosmologie in dieser christl. alexandrinischen Tradition wieder einmal augenscheinlich. Akoluthia wird zur Vorstellung von der Beziehung zwischen getrennten Begriffen, die in ihrem Zusammenhang besteht, wenn sie nebeneinandergestellt werden. Dieser Zusammenhang nun scheint seinen Ursprung in der Schöpfung selbst zu haben, die also ihr eigenes Wesen im Denken widerspiegelt. Man nimmt ebenso an, besonders bei Gregor v. Nyssa, daß dieser Ausdruck sich auf anerkannte Modelle des Denkens u. der Interpretation bezieht, wie sie in der Kirche festgelegt u. üblicherweise verwendet wurden.

C. Andresen, Logos u. Nomos (1955). – A. H. Armstrong (Hrsg.), The Cambridge history aO. (o. Sp. 496). – R. Bultmann, Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum: Philol 97 (1948) 1/36. – P. Courcelle, Recherches sur les ‚Confessions' de Saint Augustin (Paris 1968); Recherches sur Saint Ambroise (ebd. 1973). – H. Crouzel, Origène et la connaissance mystique (ebd. 1961). – J. Daniélou, Akolouthia chez Grégoire de Nysse: RevScRel 27 (1953) 219/49; Platonisme et théologie mystique (Paris 1953). – P. Hadot, Porphyre et Victorinus 1/2 (ebd. 1968); Marius Victorinus (ebd. 1971). – J. Hessen, Augustins Metaphysik der Erkenntnis[2] (Leiden 1960). – R. Joly, Christianisme et philosophie (Bruxelles 1973). – H. Koch, Pronoia u. Paideusis (1932). – S. R. C. Lilla, Clement of Alexandria (Oxford 1971). – R. Lorenz, Die Wissenschaftslehre Augustins: ZKG 67 (1955/56) 29/60. 213/51. – R. Mortley, Connaissance religieuse aO. (o. Sp. 496). – E. F. Osborn, The philosophy of Clement of Alexandria (Cambridge 1957); Justin Martyr (1973). – J. Pépin, Mythe et allégorie[2] (Paris 1976); Théologie cosmique et théologie chrétienne (ebd. 1964); Idées grecques aO. (o. Sp. 454). – K. Prümm, Glaube u. Erkenntnis im 2. Buch der Stromata des Klemens v. Alex.: Scholastik 12 (1937) 17/57. – W. Scherer, Klemens v. Alex. u. seine Erkenntnisprinzipien, Diss. München (1907). – M. Spanneut, Le stoïcisme des pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie (Paris 1957); Le stoïcisme et s. Augustin: Forma Futuri, Festschr. M. Pellegrino (Torino 1975) 896/914. – M. Tardieu, Ψυχαῖος σπινθήρ (scintilla animae). Histoire d'une métaphore dans la tradition platonicienne jusqu'à Eckhart: RevÉtAug 21 (1975) 225/55. – Cl. Tresmontant, La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne (Paris 1961). – W. Völker, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus = TU 57 (1952). – H. A. Wolfson, The philosophy of the Church Fathers 1[3] (Cambridge, Mass. 1970); Studies in the history of philosophy and religion 1 (ebd. 1973).

III. Der Glaube. Oben Sp. 489f wurde der Glaube als das Charakteristikum der ntl. Erkenntnislehre erwiesen u. bestimmt als eine Haltung des Vertrauens u. der Bindung an die Person Jesu. Er entwickelte sich allmählich zum Glauben an eine Sammlung von Lehrsätzen über die Person Christi, nicht ohne Beimischung einer gewissen Tendenz zu Skepsis u. Rationalismus u. mit dem Bemühen um eine rationale Grundlage, wenn auch unterschieden von Beweisführung u. G. Es wäre verlockend, die Vorliebe des Paulus für den Glauben gegenüber der G., die in der frühen Christenheit eine philosophische Schwierigkeit bedeutete, als eine bemerkenswert vorausschauende Aussage zu betrachten, die zu seinen Lebzeiten zwar verspottet, schließlich aber doch viele Jahre später von der griech. Philosophie in den Schriften des Proklos bestätigt wurde. Denn auch Proklos wies dem Glauben beim Vergleich mit der Erkenntnis einen bedeutsamen Platz zu (theol. plat. 1, 25 [110, 17/111, 24 Saffrey/Westerink]). Proklos betrachtete die G. als unvollkommen; auch Paulus äußerte, daß die gegenwärtige Erkenntnis nur Stückwerk sei (ἐκ μέρους; 1 Cor. 13, 12). Hier erhebt sich unausweichlich die Frage, ob die christl. Erkenntnislehre in einem Jahrhunderte währenden Zermürbungskrieg schließlich den Sieg über ihre Gegner errungen hat. Der Apologet mag das so sehen u. die Tugenddreiheit von Glauben, Vertrauen u. Liebe (ἔρως) bei Proklos als das Ergebnis einer Rivalität betrachten, die die christl. Tugenden nachahmt, ohne sie zu kopieren; denn das Patentrecht war bereits von den Christen erwirkt u. hatte außerordentlichen Erfolg auf dem geistesgeschichtlichen Markt. Leider können diese Zusammenhänge hier nicht angemessen behandelt werden.

a. Clemens v. Alex. Anfänglich wurde die Erkenntnistheorie des Glaubens für die

schwache Stelle des christl. Denksystems gehalten. Celsus greift die Leichtgläubigkeit der Christen u. ihre Abneigung, sich auf rationale Argumentation bezüglich des Glaubens einzulassen, bei zahlreichen Gelegenheiten an (Orig. c. Cels. 3, 75). Angriffe wie diese u. ohne Zweifel auch das Gefühl mancher christl. Intellektueller, an dieser Stelle verwundbar zu sein, lösten einen Gegenschlag aus. Clemens v. Alex. unternahm verschiedene Versuche, den Begriff des Glaubens philosophisch zu bewerten. Natürlich hatten weder Paulus noch Johannes den Ausdruck πίστις entdeckt, da er schon lange im Griechischen, auch im philosophischen Sprachgebrauch, existierte, bevor die Christen seiner bedurften. Nach Platon hat der Ausdruck einen untergeordneten erkenntnistheoretischen Rang u. steht neben δόξα (Meinung). Da er eher das Sinnenhafte als das geistig Erkennbare zum Gegenstand hat, unterliegt er derselben Schwankung u. Unzuverlässigkeit (resp. 6, 511e; Tim. 29c 3; Theaet. 200d/201d). Da Aristoteles der Logik größere Aufmerksamkeit widmete, fand er für den Glauben u. die Meinung einen Platz mit mehr Sicherheit. Bei ihm beziehen sie sich auf die Weise, in der Voraussetzungen oder Axiome erfaßt werden, bevor das folgernde Denken beginnt, oder auch auf die Erfahrung von Glauben u. Anerkennung, die einer logischen Beweisführung folgen (top. 4, 5, 126b 18; 1, 1, 100b 18/21; s. H. Bonitz, Index aristotelicus s.v. πίστις). Es gab daher eine gewisse Grundlage dafür, den Begriff des Glaubens, nachdem er durch Paulus anscheinend an philosophischem Wert eingebüßt hatte, wieder aufleben zu lassen. Clemens v. Alex. griff bestimmte aristotelische u. stoische Themen auf, um den Glauben rational zu rechtfertigen, worin ihm später Augustinus in vielem übereinstimmend folgte. Der Glaube ist anzusetzen in der freien Wahl, die dem Tun vorausgeht, u. in der Richtung, die das Tun nehmen wird (strom. 5, 86, 1; 2, 8, 4). Er bestimmt darum den Weg, dem die Seele im Verhalten u. im Denken zu folgen hat. So ist die Pistis, ethisch gesprochen, die Mutter der Tugenden (ebd. 2, 23, 5), erkenntnistheoretisch gesprochen, die Mutter des zuverlässigen logischen Denkens. Clemens faßt in seinem Glaubensbegriff das persönliche u. das intellektuelle Element zusammen, indem er die Tugend der Treue (πιστότης) u. die des Zuverlässigseins (πιστός) mit der Haltung des Glaubens selbst verbindet (vgl. Völker, Der wahre Gnostiker aO. [o. Sp. 512], 235_4). Clemens definiert strom. 2, 8, 4 den Glauben als eine aus freiem Entschluß vorgefaßte Meinung (πρόληψις ἑκούσιος), als Zustimmung zur Gottesverehrung (θεοσεβείας συγκατάθεσις; zu diesen schwierigen Formulierungen s. P.-Th. Camelot in seiner Einführung zu strom. 2: SC 38 [1954] 15/7). An der gleichen Stelle weist Clemens auf die Gegnerschaft der Heiden zu diesem Begriff hin, weil sie ihn für ‚barbarisch' halten, ein Urteil, das ganz anders ausgefallen wäre, wenn er es nach Kenntnis der Schriften des Proklos hätte fällen können. Der Ausdruck συγκατάθεσις (Zustimmung) ist von Bedeutung, weil er auf die Stoa zurückgeht. Er ist hier verwendet, um der Pistis eine zwar außerhalb der Logik stehende, aber doch entscheidende Rolle zuzuweisen (s. Wolfson, Philosophy aO. [o. Sp. 512] 120/2). Clemens scheint hier mehrere Vorstellungen zu mischen; ebenso wie die stoische συγκατάθεσις ist auch die epikureische πρόληψις, der gewisse u. erste Begriff, ins Spiel gebracht (strom. 2, 16, 3/17, 1). Der Akt des ‚Glaubens' soll Unerschütterlichkeit geben u. die Kraft der Überzeugung haben (ebd. 2, 28, 1. 51, 3). Eine wunderliche Etymologie stellt Pistis u. Episteme zueinander, indem sie sie mit στάσις im Sinne von ‚Stellung' in Zusammenhang bringt (ebd. 4, 143, 2f). Die Tatsache, daß man Glauben hat, deutet eine Entwicklung an, die dem Glaubenden ein eigenes Gefühl der Überzeugung mitteilt. Clemens verteidigt die Notwendigkeit, die Richtigkeit des Glaubens durch Betätigung nachzuweisen, wobei der Beweis, wenn überhaupt erfordert, von existentieller Art ist, da der Einzelne die Wahrheit dadurch erkennt, daß er sie erlebt. Schon Joh. 7, 17 wurde die Auffassung vertreten, daß man durch die Erfüllung des Willens Gottes zur Erkenntnis gelangt. Clemens behauptet, daß es ohne Glauben kein Verstehen gebe (strom. 2, 8, 3; vgl. ebd. 2, 12, 1; protr. 88, 1). – Schließlich muß noch angemerkt werden, daß nach Clemens der Glaube auf zwei Ebenen vorhanden ist, wovon die zweite die Vollendung der G. darstellt (s. o. Sp. 502f). Wolfson (Philosophy aO. 121f) versuchte, diese zwei Stufen mit dem zweifachen Verständnis von Pistis bei Aristoteles zu verbinden, nämlich als die anfängliche u. unzweifelhafte Voraussetzung u. die Annahme der Folgerung aus einer Beweisführung. Doch muß man bezweifeln, daß Clemens hier unter aristotelischem Einfluß denkt; wahrscheinlicher ist, daß er ergriffen war von der Not-

wendigkeit, für beide Typen von Glauben sorgen zu müssen, für den hochentwickelten (d. h. gnostischen) wie für den einfachen, da er die Einheit von Christus u. der Kirche voraussetzte, aber bis zu einem gewissen Grad auch von dem gnostischen Christentum in Alexandria angezogen war. Es zeigt sich hier nur eine ganz entfernte Parallelität zu Aristoteles. In strom. 2, 48, 2 wird jedoch der Glaube ausdrücklich als zweifach bezeichnet, einmal als ἐπιστημονική (Wissen bewirkend), dann als δοξαστική (Meinung bewirkend). (Gegen Wolfson, Philosophy aO. 122 u. Scherer 17 kann die Erklärung der Verbindung zwischen Glauben u. Meinen in der oben zitierten [Sp. 513] original platonischen Identifikation von Glauben u. Meinen gefunden werden.) Die erste Stufe besteht in dem anfänglichen Drang zum Christentum, die zweite in der fortgesetzten Bildung durch die heiligen Schriften, die zur Erkenntnis führt.

b. Augustinus. Augustins Auffassung vom Glauben hat bemerkenswerte Ähnlichkeit mit den Vorstellungen in den Schriften des Clemens v. Alex. Glauben ist definiert als cum assensione cogitare (praed. sanct. 2, 5 [PL 44, 963]). Die Vorstellung von der Zustimmung taucht wieder auf. Im selben Abschnitt behauptet Augustinus, daß Glauben stets ein Akt des Denkens ist, u. so verzichtet er darauf, ihm einen Platz außerhalb des Denkens oder eine besondere Rolle zuzuweisen. Der Akt der Zustimmung ist wie bei Clemens ein Akt der freien Wahl u. des Willens (spir. et litt. 31, 54; 34, 60). Augustinus betont ebenfalls in einem beträchtlichen Ausmaß den existentiellen Nachweis der Richtigkeit der christl. Lehre, wonach man nur dadurch Gewißheit über das Glaubensgebäude erhält, daß man sich selbst ihm hingibt: priusquam intelligamus, credere debemus (trin. 8, 5, 8), u. ebenso: credimus ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus (in Joh. tract. 4, 9). Augustinus behauptet darum, daß die Kenntnis der christl. Lehre sich nur einstellen kann mit diesem Glaubensakt als Ausgangspunkt, der zum Ziel hat, den Glaubenden in die richtige Richtung zu bringen. Er wird begleitet u. geleitet von einer gewissen Art des Denkens, da der Einzelne versuchen muß festzustellen, ob die Autorität, die sich da selbst anbietet, alle Zeichen der Glaubwürdigkeit aufweist (praed. sanct. 2, 5; vera relig. 24, 45). Auf keinen Fall betrachtet Augustinus den Glauben als einen Verzicht auf kritisches Denken; im Gegenteil scheint er seine Freude an der Fülle der Beweise zu haben, die seiner Meinung nach vorgebracht werden können, um die Forderungen des Glaubens zu stützen, nämlich die Wunder Christi, der Weissagungsbeweis, die Zahl der Glaubenden, die bloße Existenz der Kirche u. ihre moralische Kraft, die eine sichtbare Wirkung auf die Welt insgesamt zu haben scheine. Diese Gedanken werden erörtert in De fide rerum quae non videntur, De civitate Dei u. De vera religione (s. auch serm. 43, 4, 5; ep. 118, 5, 32; serm. 43, 5, 6; mor. eccl. passim). Der Intellekt ist deshalb in keiner Hinsicht preisgegeben. Der Glaube mag dem Verstehen vorausgehen, aber die Vernunft geht dem Glauben voraus: etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus (ep. 120, 1, 3). Augustinus hat hier zu ringen mit dem platonischen Einfluß in seiner Theologie, der es unmöglich macht, daß eine hoch gewertete geistige Fähigkeit geringer als die Vernunft oder von ihr losgelöst sei. Clemens konnte hier gut den Weg bahnen, indem er zeigte, wie der Glaube mit den anerkannten Verfahren rationaler Beweisführung zusammenwirken kann, aber Augustinus fühlte sich verpflichtet, die nächste Frage zu stellen: Zugegeben, daß der Glaube mit der Vernunft koexistieren kann, ja muß, welchem von den beiden gebührt aber dann der Vorrang? Augustins Antwort läßt keinen Zweifel daran, daß der Vorrang der Vernunft gebührt, u. diese für einen Christen gewagte Auffassung ist verständlich, weil sie von einem platonisierenden Christen stammt.

c. Proklos. Hätte Augustinus nicht eine Generation früher gelebt, hätte er vielleicht von dem nichtchristl. Platoniker Proklos Unterstützung erfahren, da dieser anscheinend den Glauben über den Nus stellte, eine Auffassung, der sogar Tertullian etwas hätte abgewinnen können. Wenn A. H. Armstrong (Platonic eros 116_{15}) sagt, daß der Glaubensbegriff des Proklos nicht christlich sei, sondern das ‚beständige rationale Vertrauen' der Platoniker darstelle, so scheint er damit auch den Glaubensbegriff des Augustinus nicht mehr als ‚christlich' bezeichnen zu können. Denn Irrationalität gehört nicht zu den Wesensmerkmalen des christl. Glaubens. Proklos spricht über den Glauben als Teil seiner Tugendtrias Liebe, Wahrheit, Glauben (theol. plat. 1, 25) u. stellt ihn der G. gegenüber. Der Glaube sucht Gott, indem er sich selbst dem Licht hingibt. Er hat eine einigende Wirkung auf alle Arten von Göttern, Mittelwesen

(δαίμονες) u. Seelen. Vielleicht ist Proklos hier von christlichem Gedankengut beeinflußt (s. Rosán aO. [o. Sp. 500] 215_2), da es nicht schwer fallen würde, christliche Parallelen für die einigende Wirkung des Glaubens wie für die Vorstellung von der Apistia, dem Unglauben, als Rückfall in die Vielheit anzugeben. Erkenntnis ist Stückwerk u. in keiner Weise der göttlichen Einheit gleichwertig (vgl. Christus als Monas?: Clem. Alex. protr. 88, 2; paed. 1, 71, 1). Der Glaube hat einen höheren Rang als die Erkenntnis, da er keine Andersartigkeit (ἑτερότης) kennt. Zwar ist die Gleichsetzung der Pistis mit einer theurgischen Kraft (Procl. theol. plat. 1, 25 [113 Saffrey/Westerink]) von großer Bedeutung (Rist, Plotinus aO. [o. Sp. 500] 244), doch sagt dies schließlich mehr aus über die Fähigkeit der Theurgie, über die Vernunft hinauszureichen, als über den Glauben. Durch den Glauben versucht Proklos zurechtzukommen mit der Erkenntnis des Guten gegenüber einem Hintergrund, in dem das vernünftige Denken, wenn es schon nicht verkümmert, so doch in zunehmendem Maße immer enger definiert wird. Der Glaube besagt eine Fähigkeit, die sich aktiviert, wenn der Nus sich selbst transzendiert. Der Neuplatonismus hat sich vor Proklos nicht wirklich bemüht, diese Stufe der Erkenntnis zu definieren. Offensichtlich hat Proklos diese Vorstellung von den Chaldäischen Orakeln übernommen, aber es ist wohl richtig, daß die christl. Pistis ihn veranlaßte, sie in dieser Weise zu entwickeln, da ihre Charakterisierung im christl. Bereich eine Erkenntnistheorie bot, die einem Prinzip jenseits der Vernunft angemessen ist.

A. H. Armstrong, Platonic eros and Christian agape: DownsRev 69 (1961) 105/21. – C. Becker, Art. Fides: o.Bd. 7, 801/39. – H. Lewy, The Chaldaean Oracles and theurgy (Cairo 1956). – D. Lührmann, Art. Glaube: o. Sp. 48/122. – K. Prümm aO. (o. Sp. 511). – W. Scherer, Klemens v. Alex. in seinem Verhältnis zur griech. Religion u. Philosophie, Diss. Wien (1939).

IV. Die Analogie. a. Die Bedeutung der Analogie. Die Analogie war in der Geschichte der religiösen Philosophie eines der bedeutsamsten Hilfsmittel der Erkenntnislehre. Sie wird oft besonders mit dem Werk des Thomas v. Aquin identifiziert. Ihre Nützlichkeit liegt darin, daß sie die Möglichkeit bietet, eine Sprache zu bilden, in der das Transzendente ausgedrückt wird, u. den Anspruch zu rechtfertigen, daß solch eine Darstellung gültig u. glaubwürdig ist. Sie ist darum ein Weg, vom Bekannten zum Unbekannten voranzuschreiten, u. verhilft dazu, daß man von Unbekanntem auf der Grundlage eines Analogen sprechen kann. Die Grenzen der Gültigkeit eines solchen Vorgehens war lange Zeit Thema der Auseinandersetzung unter den Philosophen. Hier soll unterschieden werden zwischen zwei Arten solchen Denkens, nämlich zwischen Analogien, die aufgezeigt werden zwischen Wesen, die keine bekannte Beziehung zueinander haben, u. solchen zwischen Wesen, von denen man weiß, daß sie eine gewisse Beziehung zueinander haben, zB. ein Kausalverhältnis. Die letztere Art ist von größerer Bedeutung für die Entwicklung des Begriffs der Analogie in der griech. u. patristischen Philosophie.

b. Analogie bei unbekanntem Verhältnis zwischen den zu Vergleichenden. Wenn der Glaube auch in der Erkenntnislehre des späteren Platonismus auftaucht, gehört er doch nicht zum Arsenal des mittleren Platonismus. Albinos (epit. 10, 5f Louis) zählt drei Wege auf, auf denen man zur Erkenntnis des Einen gelangen kann, wozu sich auch in der christl. Philosophie Parallelen finden: Abstraktion, Analogie oder Überhöhung (via eminentiae). Die Analogie wird erklärt durch Verweis auf den Vergleich zwischen der Sonne u. dem Guten in Platons Staat (resp. 6, 508b), ein Vergleich, der häufig wieder aufgenommen wurde. Die Sonne wurde u. blieb so auf dieser Stufe gewissermaßen archetypisch (s. Celsus: Orig. c. Cels. 7, 45). W. Beierwaltes (Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins: ZsPhilosForsch 15 [1961] 334/62) weist auf die Bedeutung hin, die der Vergleich zwischen dem Licht u. Gott im Neuplatonismus hatte. Darlegend, daß die Lichtsymbolik zu einer ‚Licht-Metaphysik' wurde (ebd. 336_6), macht er darauf aufmerksam, daß der Vergleich mit der Sonne mehr ist als ein bloßer Vergleich. Er wird ein Muster, nach dem das Verhältnis zwischen Gott = dem Einen u. der Welt dargestellt wurde: genau so, wie die Sonne die Gegenstände sichtbar macht, ohne selbst Sehkraft zu sein, ermöglicht das Eine die Erkenntnis der Intelligiblen; genauso, wie die Sonne Urheber von Wachstum u. Sein für die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände ist, erhält das Eine die Intelligiblen. – Der gemeinsame Nenner des Wortes ἀναλογία ist

seine mathematische Bedeutung, die im Verlauf seines Gebrauches in der griech. Sprache erhalten bleibt. Bei Platon kann es ‚Proportionsgleichung' bedeuten, etwa x:y = p:q. So Tim. 31c/32c, wo die Analogie das Prinzip ist, durch welches der Demiurg dem Kosmos die Einheit gab. Ähnlich hat nach Philon v. Alex. der Schöpfer dem Universum ein System von ‚Gleichheiten' zugeteilt, unter denen die Analogie waltet. Philon zog daraus den Schluß, daß aufgrund dieser Struktur Weniges dem Vielen u. Kleines dem Größeren gleichgeachtet werden kann (quis rer. div. her. 145). In seiner ausgezeichneten Abhandlung nimmt Lyttkens (78) darauf Bezug als auf ein ‚Prinzip der Einteilung', aber man sollte es besser als ein ‚Prinzip der verhältnisgleichen Struktur' betrachten. Clemens v. Alex. nimmt die drei Erkenntnisweisen wieder auf, die sich schon bei Albinos finden (s. o. Sp. 518). Beim Lob der Geometrie als einer die Vernunft u. den Geist anregenden Disziplin stellt er als eine ihrer Leistungen heraus, daß sie uns fähig macht, ‚Übereinstimmungen u. Analogien' zwischen den Wesen zu finden, so daß die Seele ‚das Ähnliche im Unähnlichen finden' kann (ἐν τοῖς ἀνομοίοις τὸ ὅμοιον; strom. 6, 90, 3f). Wenn bei der Bildung der Wirklichkeit ein solches Prinzip der Verhältnisgleichheit zugrunde gelegt wurde, so folgt daraus, daß das gleiche Prinzip bei der Erkenntnis u. Analyse eben dieser Wirklichkeit angewendet werden darf. Clemens bemerkt ebenso, daß die meisten Dinge einem mathematischen Verhältnis (ἀναλογία) unterworfen sind (ebd. 80, 2), womit er gleichzeitig den beachtlichen Bereich aufzeigt, innerhalb dessen die Beweisführung aus der Analogie Anwendung finden kann. In Worten aus der Geschichte der Logik ausgedrückt: Die Analogie macht es möglich, eine bestimmte Art von Homonymie zu untersuchen. Clemens gibt als Beispiel: Eine Homonymie aufgrund der Analogie liegt vor, wenn man von den ‚Füßen des Berges Ida' (Il. 20, 59) spricht; denn wie beim Menschen, kann man auch den unteren Teil eines Berges als ‚Füße' bezeichnen (strom. 8, 24, 8; ebenso Porph. in Aristot. cat.: Comm. in Aristot. Gr. 4, 1, 65, 15/67, 32). Da die Analogie ein Prinzip der kosmischen Struktur ist, wird sie natürlicherweise dem Ausdruck οἰκονομία verbunden, der gewöhnlich auf Gottes providentielle Ordnung des Universums bezogen wird (Clem. Alex. quis div. salv. 36, 2). Außerdem gibt es bei Clemens eine Lehre von der Vergeltung entsprechend den Verdiensten, wo die Analogie verwendet wird, um die Entsprechung von himmlischem Lohn u. irdischen Verdiensten zu bezeichnen (strom. 6, 114, 1). So haben die verschiedenen, unähnlichen Grade der Wirklichkeit eine grundlegende ‚analoge' Beziehung zueinander, wodurch das Denken in Analogien u. die Entdeckung des Ähnlichen im Unähnlichen möglich wird (vgl. ebd. 8, 32, 4. 6).

c. Analogie bei bekanntem Verhältnis zwischen den zu Vergleichenden. Der Neuplatonismus stellt sich eine Kontinuität zwischen den verschiedenen ontologischen Stufen vor. Manche der Thesen in des Proklos Institutio theologica beleuchten das Prinzip, daß das Ranghöhere innerhalb der Reihen sich in einer minderwertigeren Form auf tieferen Stufen reproduziert, oder in der Form, die der Höhe der jeweiligen Stufe der Wirklichkeit entspricht (19. 103). Die Analogie bei Proklos ist darum Teil einer zweiten Art von Analogie (s. o. Sp. 518), bei der die in Vergleich gestellten Wesen ein Kausalverhältnis (d.h. in diesem Fall eine ontologische Beziehung) untereinander haben. Es gibt hier eine ähnliche Vorstellung von einer Einteilung in entsprechende Seinsstufen (in Plat. Tim. 1, 50, 29/51, 1 Diehl). Der Kommentar des Proklos zur Analogie, wie sie Platon im Timaios beschreibt (s. o. Sp. 519), macht deutlich, was Proklos als die Hauptleistung dieser Art kosmischer Struktur ansieht. Er behauptet, daß der Timaios jedem der vier Elemente drei Eigenschaften zuweist, von denen stets zwei übereinstimmen mit den Eigenschaften des jeweils nächststehenden Elementes u. eine verschieden ist (bei der Reihenfolge Feuer, Luft, Wasser, Erde also zwei des Feuers mit zweien der Luft, zwei der Luft mit je zweien des Feuers u. des Wassers usw.; ebd. 2, 39, 19/40, 2). Nach Proklos bewirkt darum die Analogie die Kontinuität zwischen dem Seienden, eine Auffassung, die man der ‚Sympathie' unter den seienden Dingen, wie Poseidonios sie lehrte, an die Seite stellen kann. Dennoch versuchen weder Clemens v. Alex. noch Proklos sehr intensiv, die Analogie zu verwenden, um die Erörterung über das transzendente und einheitliche Sein zu ermöglichen. Die Behauptung, es sei möglich, ein Verhältnis der Analogie unter den seienden Dingen innerhalb der großen Kette des Seins zu entdecken, ein Verhältnis, das wahrscheinlich vertikal u. horizontal sei, war etwas anderes, als auf der

Grundlage bestimmter Analogien in der Erörterung vom Einen selbst ein Bild zu entwerfen. Der Grund dafür lag wahrscheinlich darin, daß ein Vergleich des Einen (d.h. des Einzigen) mit einem anderen Seienden logische Schwierigkeiten, wenn nicht religiöse Bedenken hervorrief, vor allem, da ein solches Unterfangen der ganzen Tendenz der negativen Methode zuwiderlief. Trotzdem führt Proklos (inst. theol. 100) alle Monaden auf das Eine zurück aufgrund eines analogen Verhältnisses. Erst Augustinus führt in De trinitate die Analogie in die Erörterung ein, indem er die ontologischen Sachverhalte der Trinität mit den Tätigkeiten u. dem Verhältnis der verschiedenen Teile der menschlichen Psyche zueinander vergleicht. Es scheint, daß bis auf ihn hin die Analogie eine kosmologische Bedeutung hatte, da sie die Beziehung zwischen den Seienden bezeichnete, u. die Folgerungen, die sich für die Erkenntnislehre daraus ergeben, nur undeutlich wahrgenommen wurden. Bei Augustinus wurde der erkenntnistheoretische Nutzen eines ontologischen Prinzips aufgedeckt.

A. C. Charles, Analogie et pensée sérielle chez Proclus: RevInternPhilos 87 (1969) 69/88. – S. George, Der Begriff ‚analogos‘ im Buch der Weisheit: Parusia, Festschr. J. Hirschberger (1965) 189/97. – P. Grenet, Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon (Paris 1948). – H. Höffding, Der Begriff der Analogie (1924). – V. Lossky, La notion des analogies chez Denys Pseudo-Aréopagite: ArchHistDoctrLittMA 5 (1930) 279/309. – H. Lyttkens, The analogy between god and the world (Uppsala 1953). – R. Mortley, 'Αναλογία chez Clément d'Alexandrie: RevÉtGr 84 (1971) 80/93.

V. Das hermeneutische Problem. a. Allgemeines. Das Werk des Aristoteles περὶ ἑρμηνείας (De interpretatione) behandelt das Wesen des Wortsinnes sowie das Verhältnis zwischen dem geschriebenen u. dem gesprochenen Wort u. zwischen dem gesprochenen Wort u. dem Gedanken selbst. Im theologischen Bereich wird das Wort Hermeneutik gewöhnlich gebraucht, um die Wissenschaft von der Interpretation der heiligen Bücher zu bezeichnen. Doch soll der Ausdruck hier in einem weiteren Sinn verwendet werden (dabei den Einfluß des lat. Wortes interpretatio auf das griech. Wort gelten lassend), da in der Spätantike der Bereich dessen, was man interpretieren kann oder was Erkenntnis vermitteln kann, beträchtlich erweitert wurde. Die Hermeneutik hat es im eigentlichen Sinn mit dem zu tun, was eine Bedeutung hat. Im spätgriech. Denken trug vor allem die Vorherrschaft zweier Vorstellungen das ihre bei, den Bereich der Bedeutungsträger zu erweitern: das platonische Prinzip von der Kontinuität im Sein u. das poseidonisch-platonische Prinzip von der kosmischen ‚Sympathie‘. Das erste garantiert eine vertikale Beziehung zwischen den Wesenheiten, das zweite eine horizontale. Aus beiden ergibt sich, daß man die Wesen als vergleichbar betrachtete, u. daß, wie im Fall der Analogie, der ontologische Sachverhalt einen Bezug zur Erkenntnislehre hat. Ein Wort, ein Ereignis, ein Gegenstand, eine Schrift oder ein Naturphänomen, eine jede solcher Gegebenheiten kann Einblick verschaffen in einen anderen Bereich des Seins u. Kenntnis davon geben u. war darum Gegenstand der Interpretation. Daß die Hermeneutik sich jetzt mit der gesamten physischen Wirklichkeit befaßt, u. die Weise, in welcher der Bereich der Bedeutungsträger erweitert wurde, wird auf christlicher Seite am besten illustriert durch das 5. Buch der Stromateis des Clemens v. Alex. u. für die griech. Seite durch Plutarchs De Iside et Osiride, obwohl die Methode der Interpretation bei beiden nicht sehr verschieden ist. So kann Plutarch sprechen vom Symbol (αἴνιγμα, das im Spätgriechischen diese Bedeutung annimmt) des Göttlichen, das im Materiellen wie im Immateriellen gegenwärtig ist.

b. Einheit des Gedankens bei Vielzahl der Wörter. Am Anfang von De interpretatione (16a 3/8) vertritt Aristoteles die Auffassung, daß die gesprochenen u. geschriebenen Wörter aus der Konvention entstanden sind u. darum von Kultur zu Kultur variieren, daß aber die seelischen Vorgänge, die ihre Entstehung veranlaßten, bei allen gleich seien. Diese Feststellungen lösen zwar nicht viele Probleme, aber die Auffassung, daß der Gedanke allen gemeinsam ist, ist treffend. Oben (Sp. 467) wurde schon auf den Glauben der Stoiker an einen gemeinsamen Schatz von Gedanken hingewiesen, u. in der spätgriech. Philosophie enthalten zahlreiche Äußerungen des Eklektizismus einen Hinweis auf die zugrunde liegende Einheit des Denkens. An einer berühmten Stelle sagt Plutarch (Is. et Os. 67, 377F/378A), daß die Vielfältigkeit der Sprache nichts ändert an der Tatsache, daß es nur eine

einzige göttliche Macht gibt; wie die Sonne allen gemeinsam ist, wenn auch mit vielen unterschiedlichen Namen benannt, so verhält es sich auch mit Gott. Clemens v. Alex. zeigt bei zahlreichen Gelegenheiten ebenfalls die Neigung, eine einzige Wahrheit durch eine Fülle von literarischen Formen u. Darstellungsweisen ausgedrückt zu finden (zB. protr. 73, 1). Aus dieser monistischen Tendenz ergibt sich, daß alle Theologien für gleichwertig erachtet werden u. der Mythos zum Symbol degradiert wird, woraus wieder folgt, daß die Hermeneutik zur Anwendung kommen muß. Etwas sagen über etwas bedeutet, etwas sagen, was anders ist; damit ist also schon im Ansatz die Anwendung der Interpretation gegeben. Es ist offensichtlich, daß sich Schriftsteller wie Plutarch, Apuleius u. Clemens v. Alex. sehr bemühten, religiöse Phänomene zu erklären. Diese Tendenz äußert sich noch stärker im späteren Neuplatonismus, als das griech. Denken sich in zunehmendem Maße damit beschäftigte, eine Grundlage in den gewöhnlichen Erscheinungsformen des religiösen Lebens zu finden, u. damit in Gegensatz stand zu den anspruchsvolleren Bemühungen des Plotin. Die mehr auf die Praxis ausgerichtete Religion des Porphyrios u. des Proklos sind bekannt, u. auch die theurgischen Praktiken des Jamblich bilden ein gutes Beispiel dafür.

c. Verständlichkeit u. Unverständlichkeit. Für Zeichen u. Symbole ist es charakteristisch, daß sie dem Verständnis nicht offen zugänglich sind, oder daß ihre Verständlichkeit zumindest auf einen dunklen Bereich von Unbekanntem, um dessentwillen man den Versuch unternimmt, das Symbol zu erfassen, hinweist u. ihm dann Platz macht. Entsprechend dieser Spannung zwischen dem, was man im Symbol verstehen, u. dem, was man nicht verstehen kann, ist die Beschäftigung mit der Hermeneutik in der Antike verbunden mit einem Gespür dafür, daß die Wahrheit verborgen ist. Es baut sich da sozusagen vor der Erkenntnis eine Schranke auf, die durchbrochen werden muß. In der Frühzeit machte Heraklit einige Bemerkungen über die Erkenntnis der Wirklichkeit durch Symbole (VS 22 B 93; vgl. Diog. L. 9, 6), aber sein Fragment 123: ,Die Natur (oder das Wesen) liebt es, sich zu verbergen' (φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ), hat eine interessante Geschichte. J. Pépin (Remarques sur la théorie de l'exégèse allégorique chez Philon: Philon d'Alexandrie, Actes du Colloque National du CNRS, Lyon 1966 [Paris 1967] 138) weist überzeugend darauf hin, daß es bei Philon mehrere bewußte Anspielungen auf diesen Satz gibt (fug. et inv. 179; mut. nom. 60; somn. 1, 6; quaest. in Gen. 4, 1, hier mit Nennung des Heraklit). Der Satz des Heraklit enthält ein Paradoxon, sofern die Natur, die offensichtlich nicht verborgen, sondern augenfällig u. sichtbar ist, trotzdem sich selber zu verbergen sucht, eine Vorstellung, die für die Liebhaber der Allegorie in der Spätantike offensichtlich viel Anziehungskraft besaß. Auch Proklos zitiert das Fragment (in Plat. remp. 2, 107, 6f Kroll) im Zusammenhang mit seinem Begriff von der symbolischen Offenbarung, die vollzogen wird durch die Dämonen, die als Herren der Schöpfung ihre Geheimnisse kundtun in dunkler u. zweideutiger Weise. Die Auffassung, daß die Wahrheit verborgen ist, findet sich auch bei Clemens v. Alex. entwickelt, der die Erkenntnis der Gottheit durch Sinnbilder für eine Grundtatsache allen religiösen Lebens zu halten scheint (strom. 5, 21, 4). Daß ein Schleier über der Wahrheit liegt, ist ein positiver Antrieb für das geistige Leben, da es das Suchen ermutigt u. die Erhabenheit der Wahrheit noch steigert (ebd. 1, 21, 2; 5, 56, 5; 6, 126, 1). Das ganze Vokabular der Symbolik, solche Wörter umfassend wie αἴνιγμα (Rätsel), κάλυμμα (Schleier), παραπέτασμα (Vorhang), μυστήριον (Mysterium), σύμβολον (Zeichen), ist sehr reichhaltig in dieser Epoche der griech. Philosophie u. führt natürlich zu einer Konfrontation mit dem christl. Begriff der ἀποκάλυψις (Offenbarung); aber auch innerhalb des Christentums selbst zeigen sich die Wirkungen dieser Spannung. Es mag sonderbar scheinen, daß die Auffassung vom Verborgensein der wahren Wirklichkeit Seite an Seite mit der anderen Sicht aufscheint, daß die Welt Gottes Schöpfung ist u. seine Vollkommenheit bezeugt, daß ,die Himmel Gottes Herrlichkeit verkünden' (Ps. 18, 2), oder, prosaischer ausgedrückt, mit dem Gottesbeweis aus der Weltordnung. Aber dieser scheinbare Gegensatz löst sich auf, wenn man anerkennt, daß das Zeichen Verständlichkeit mit Unverständlichkeit verbindet u. so die Vorstellung vom Verborgensein nur den einen Aspekt dieser Ambivalenz darstellt.

d. Anwendungsbereich. Offensichtlich ist ein Teil dieses gesteigerten Gefühls für die Notwendigkeit, das, was Bedeutung trägt, zu erklären, die Tendenz zur allegorischen Auslegung des überkommenen Materials, u. zwar

im griech. wie im christl. Denken. Celsus vertritt die Meinung, daß die Ägypter in ihrer Mythologie eine philosophische Lehre mittels Zeichen (αἰνιγμάτων) u. geheimnisvollen Worten zum Ausdruck bringen, u. geht so weit, eine allegorische Auslegung ihrer Mythen zu verfechten, während er den ‚leeren Fabeln' der Juden eine solche verweigert (Orig. c. Cels. 1, 20). Die Kontroverse darüber, wessen Mythen ‚leer' sind, braucht hier nicht behandelt zu werden; jedenfalls gestehen auf der anderen Seite Origenes u. Gregor v. Nazianz den griech. Mythen keine allegorische Interpretation zu, während sie das Recht in Anspruch nehmen, sie für biblische Texte zu gebrauchen. Das ist jedoch einfach eine Auseinandersetzung darüber, wieweit sich der Bereich der Bedeutungsträger erstreckt.

E. R. Bevan, Symbolism and belief (London 1962). – F. Büchsel, Art. ἀλληγορέω: ThWbNT 1 (1933) 260/4. – R. P. C. Hanson, Interpretation of Hebrew names in Origen: VigChr 10 (1956) 103/23; Allegory and event (London 1959). – M. Harl, Note sur les variations d'une formule ΟΨΙΣ/ΠΙΣΤΙΣ ΤΩΝ ΑΔΗΛΩΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ: Recueil A. Plassart (Paris 1976) 105/15. – A. Oepke, Art. καλύπτω: ThWbNT 3 (1938) 558/97. – J. Pépin, Mythe et allégorie (o. Sp. 511); L'herméneutique ancienne. Les mots et les idées: Poétique 23 (1975) 291/300.

VI. Negative Theologie u. Mystik. a. Begriff. Das frühe griech. Denken beschäftigt sich mit dem Logos, d.h. mit Vernunft u. Erklärung; am Ende seiner tausendjährigen Entwicklung dagegen mit Schweigen, Verneinung u. Abschaffung der Erklärung. So schreitet es vom λόγος zur σιγή. Die negative Theologie ist ein Teil dieser Entwicklung u. muß nicht notwendig mit dem Irrationalen identifiziert werden, da sie eine wohldurchdachte, philosophische Grundlage hat. Die Negative Methode vollzieht sich durch ἀπόφασις (Absprechen, Verneinen) u. wird daher auch apophatische Theologie genannt im Gegensatz häufig zur kataphatischen, d.h. aussagenden, affirmativen Theologie. Die erstere schreitet voran durch Verneinung der vertrauten Begriffe, bis der Geist gereinigt ist, u. verzichtet sogar auf solche Ausdrücke, die normalerweise von Gott oder von dem Einen ausgesagt werden, wie zB. Gutsein u. Gerechtigkeit. Dadurch wird der Intellekt von Wörtern entleert u. in eine anders geartete Erkenntnis Gottes versetzt, die frei ist von Aussagen, Wörtern u. ihrer Logik. Das könnte man als eine mystische Erfahrung beschreiben, da die dem menschlichen Geist eigentümliche Betätigung aufgehoben ist. Er geht auf in Gott oder dem Einen, erkennt ihn auf seine eigene Weise, wobei der Unterschied zwischen Subjekt u. Objekt im Erkenntnisprozeß sich verliert. Clemens v. Alex. weist auf diese Erfahrung als auf ein Hineinversetztsein in die ‚Größe Christi' (strom. 5, 71, 2/4; vgl. Eph. 1, 19), aber für andere ist es eine Reise in die ‚Wüste' oder die ‚Nacht' des Geistes.

b. Der philosophische Hintergrund. Der apophatischen Methode liegen drei Elemente der griech. Philosophie zugrunde: 1) die Erörterung über das Sein u. das Eine in Platons Parmenides; 2) die platonischen u. aristotelischen Auffassungen vom inneren Zusammenhang aller existierenden Dinge; 3) die aristotelische Anwendung der Terminologie der Verneinung (ἀπόφασις, ἀφαίρεσις u. στέρησις).

1. Platons Parmenides. Platons Dialog Parmenides ist schwer zu deuten, weil nicht klar ist, wieviel darin Platons eigene Meinung wiedergibt. Den ersten Teil, der über das Problem des regressus in infinitum u. der Ideen handelt, kann man hier beiseite lassen; der zweite Teil besteht aus einer Anzahl Hypothesen über das Sein u. die Einheit. Moderne Gelehrte scheinen geteilter Meinung darüber zu sein, ob man den Dialog in aristotelischer Weise interpretieren müsse, indem man die Einheit auf den logischen Begriff zurückführt, oder ob die Einheit nach der Auffassung des Parmenides selbst zu verstehen sei, d.h. ontologisch. (Man hat viel von der späten Tendenz gehalten, dem Dialog eine ‚theologische' Deutung zu geben, aber man muß eine sorgfältige Definition davon geben, da der Dialog offensichtlich wenigstens teilweise als ontologisch gekennzeichnet ist u. darum als metaphysisch vielleicht schon für Platon selbst.) Ferner ist nicht klar, wieweit Platon der in der Beweisführung angewendeten Logik zustimmt, da sie von Parmenides geäußert wird u. Zenons Methode der gleichzeitigen Bejahung kontradiktorischer Aussagen mit Untersuchung ihrer Konsequenzen folgt. Manchmal wird behauptet, es bestehe im Dialog eine Unklarheit über die Bedeutung des ‚ist' der Kopula, die einfach ein grammatisches Verbindungsglied ist, das die Anwendung eines Prädikats möglich macht (zB. Gott ‚ist' gerecht), d.h. es handelt sich um eine Verwechslung von e (jedes a ist b) u. ∃ (es gibt ein a, das b ist). Man behauptet

auch, daß Platon sich dieser Unterscheidung völlig bewußt gewesen sei u. darum zuließ, daß Parmenides sich lächerlich machte; aber zunächst ist eben nicht klar, daß diese Unterscheidung ohne Schwierigkeiten ist, u. zweitens ist nicht klar, daß eine solche Unterscheidung zu Platons Auffassung vom Wort ἔστι gehörte. Plotin jedenfalls scheint die behauptete Unterscheidung nicht übernommen zu haben, da er in der Aussage ‚er ist gut' die Prädikation des τὸ ἔστι enthalten sein läßt (enn. 6, 7 [38], 38). Wie auch Platons Auffassung gewesen sein mag, der Parmenides wurde zu einer Art Leitfaden für den ganzen Sachverhalt der Beziehung zwischen dem Einen u. dem Sein, u. an verschiedenen Stellen begegnet der Ausdruck ‚das Eine ist nicht' (zB. μὴ ἔστι τὸ ἕν, 160b; vgl. 141e; 163c). Im Anschluß daran werden die Folgerungen daraus für die Erkenntnis u. die Benennung des Einen erörtert. Diese Äußerungen werden in der Theodizee der späten griech. u. der frühen christl. Philosophie zum Schlagwort; es folgt daraus die Unaussprechbarkeit: das Eine kann nicht benannt werden.

2. Der innere Zusammenhang des Seins. Zum anderen gibt es eine Vorstellung vom inneren Zusammenhang des Seins, die den Prozeß der Negation ermöglicht wie auch den Begriff der Analogie (s. o. Sp. 520). In ihrer ursprünglichen Form besteht die Analogie darin, die Beziehungen der Identität zwischen den verschiedenen Ebenen der Wirklichkeit festzustellen. Die via negationis ist nichts anderes. In Platons Phaedo (65e/67b) wird die Ansicht vertreten, daß die Intelligibilia nur durch reines Denken zu erreichen sind, unter Ausschaltung der Sinne, der Augen u. Ohren, u. sozusagen des ganzen Körpers beim Streben nach der Wahrheit. Plat. leg. 10, 894a wird die Entstehung der Realität als stufenweise sich vollziehend dargestellt, in einer Weise, die der Auffassung von der Erkenntnis, wie sie im Phaidon skizziert ist, parallel verläuft. Der Ausgangspunkt erhält einen Zuwachs, dem der Reihe nach immer weiter etwas hinzugefügt wird, bis der Schritt ins Dasein stattfindet u. schließlich Wahrnehmung möglich ist. Hierin liegt ein Ansatz für die neuplatonische These, daß jede Stufe in der vorhergehenden niedrigeren enthalten ist, u. zwar in einer Form, welche dieser Stufe entspricht. Daraus folgt, daß es in der Erkenntnis ein Fortschreiten vom sinnlich Wahrnehmbaren zum geistig Wahrnehmbaren gibt. Die via negationis schließt eine Bewegung durch diese Stufen ein. Man kann dies in folgender Weise darstellen: Das höchste Prinzip ist zB. v, das nächste ist *v*w (wobei *v* bedeutet: v, aber in einer entsprechenden Weise vermindert), das folgende *vw*x usw. Bleibt man bei der letzten Stufe des Beispiels, so zielt die Analogie auf das w, da es das charakteristische Gemeinsame von *vw*x u. *v*w ist; die Negation hingegen hat es mit dem x zu tun, da durch die Beseitigung des x (die Abstraktion) auf das niedrigste Element in der zusammengesetzten Wesenheit verzichtet, während das ihm u. der nächsthöheren Stufe Gemeinsame bewahrt wird. Im nächsten Schritt beschäftigt sich die Analogie mit v (dem Gemeinsamen zwischen v u. *v*w), die Negation mit w (dem Merkmal, das entfernt werden muß, wenn v enthüllt werden soll).

3. Die aristotelische Anwendung der Terminologie der Verneinung: Negation = Abstraktion. Die negative Methode wird häufiger mit dem Ausdruck Abstraktion (ἀφαίρεσις) bezeichnet als mit Negation (ἀπόφασις), da es sich ja in der Tat um einen positiven Denkschritt handelt, dessen Ziel nicht so sehr die Zerstörung des gewohnten Denkens über Gott ist als vielmehr seine Läuterung. Negation ist ein zu ungenauer Ausdruck für dieses Verfahren, da ja die Behauptung ‚Nicht-x' bedeutet, daß man alles anerkennt außer x. Darum ist der Ausdruck Abstraktion präziser, weil er das x negiert innerhalb des Ganzen *vw*x, d.h. er entfernt ein spezifisches Merkmal aus einer spezifischen Mischung von Merkmalen. (Aristoteles spricht an. 3, 1, 425a 19 davon, daß man die Zahl wahrnimmt durch Negation [ἀπόφασις] der Kontinuität, womit er meint, daß einem Kontinuum etwas weggenommen wird. Diese Vorstellung von der ‚Wegnahme' [στέρησις] ist in der aristotelischen Logik ein Teil der Negation [cat. 10, 11b 17/23; metaph. 3, 6, 1011b 19]. Die Art, wie er ‚Abstraktion' [ἀφαίρεσις] verwendet, kommt dem obengenannten Gebrauch von ‚Negation' sehr nahe [vgl. metaph. 10, 3, 1061a 28f].) – Daß das als negative Methode bekannte Vorgehen üblicherweise nun tatsächlich mit dem Ausdruck ἀφαίρεσις bezeichnet wird, verlangt eine Erklärung. Es leitet sich her von der spezifischen Eigenart der betreffenden Negation. Gewöhnlich dient hier ein Vergleich aus der Mathematik als Beispiel, was schon bei Aristoteles begegnet (ebd.). Albinos (epit. 10, 5 Louis) vergleicht die Methode der Gotteserkenntnis

durch Abstraktion mit dem Prozeß, der vor sich geht, wenn man den Punkt erfassen will durch Abstraktion vom sinnlich Wahrnehmbaren: zuerst erfaßt man die Fläche, kommt dann auf die Linie u. schließlich auf den Punkt. Die gleiche Auffassung von der negativen Methode findet man in der christl. Philosophie. Clemens v. Alex. (strom. 6, 90, 4) lobt das Studium der Geometrie, weil es den Geist darin übt, Länge ohne Breite, Fläche ohne Tiefe u. einen Punkt ohne Teile zu erfassen. So ist der Geist fähig, zum Intelligiblen voranzuschreiten (ebd. 5, 71, 2). Ferner spricht er (ebd.) als Voraussetzung für die Schau von der ‚Analysis‘, wodurch der Geist die materiellen Körper ihrer physischen Qualitäten entkleidet, der Tiefe, Breite, Länge, einer nach der anderen; der dann noch übrigbleibende Punkt ist eine Monas, eine Einsheit, die aber gleichsam noch einen Ort hat; nimmt man ihr auch noch den Ort weg, so erkennt man die intelligible Monas. Wenn diese Abstraktion vollzogen ist, versenkt der Geist sich in die ‚Größe Christi‘ u. wendet sich von dort der Erkenntnis des Allmächtigen zu, nicht jedoch erkennend, was er ist, sondern was er nicht ist (ebd. 71, 3; ὃ δὲ μή ἐστι ist ein Echo der Sprache des platonischen Parmenides, s. o. Sp. 527). Der Ausdruck ἀνάλυσις wird im allgemeinen als ein Äquivalent zu ἀφαίρεσις aufgefaßt u. wird ebenso von Celsus verwendet (Orig. c. Cels. 7, 42).

c. Griechischer u. christlicher Mittelplatonismus. Es hat auch im griech. u. christl. Mittleren Platonismus eine negative Methode gegeben, die sich empfahl als ein Mittel, den Geist von anthropomorphen u. auf der Sinneswahrnehmung basierenden Vorstellungen abzubringen hin zu einer angemessenen Erkenntnis des Transzendenten, also als eine Art geistiger Umerziehung, deren Ziel es war, den Geist vom Denken leer zu machen. Abgesehen von der Methode selbst findet man manche Aussagen über die Transzendenz, die andeuten, daß Gott unaussprechlich oder namenlos ist. Die Worte Jes. 40, 18: ‚Mit wem wollt ihr den Herrn vergleichen?‘ werden durch Clemens v. Alex. in einer Weise entfaltet, daß sie die mittelplatonische Vorstellung der absoluten Transzendenz Gottes, die als außerhalb jeder Vergleichsmöglichkeit stehend betrachtet wird, bestätigt. (Für den alexandrinischen Hintergrund dieser Vorstellung s. Wolfson, Philo aO. [o. Sp. 481] 2, 94/126.) Clemens sagt von Gott, er sei ‚das Eine jenseits des Einen u. der Monas‘ (paed. 1, 71, 1), ‚gestalt- u. namenlos‘ (strom. 5, 81, 6), u. strom. 7, 2, 2 scheint er anzudeuten, daß Gott auch die Existenz überschreitet. Solche Aussagen erinnern unweigerlich an die Quelle der Vorstellungen von der Transzendenz, den platonischen Parmenides, hier vermittelt wahrscheinlich durch neupythagoreische Auslegungen. Die Geschichte vom Verkehr des Mose mit Gott (Ex. 33, 13) bietet Anlaß zu landläufigen Aussagen über die Transzendenz, die den Eindruck korrigieren, den der biblische Text vielleicht hinterlassen hat. Clemens betont (strom. 2, 6, 1), daß Gott nicht auf einen Ort beschränkt werden kann, daß er jenseits von Ort u. Zeit ist. Vor ihm hatte schon Justin das anthropomorphe Sprechen über Gott abgelehnt mit dem Hinweis darauf, daß Gott unaussprechlich ist u. keine Bewegung von einem Ort zu einem anderen kennt, auch keinen Schlaf, wie manchmal der Bibeltext vermuten macht (dial. 127).

d. Plotin. Plotin fügt sich in das System von Aussagen über die Transzendenz ein, die die Unbeschreibbarkeit zum Inhalt haben. Wenn er auch die negative Methode in ihrer mathematischen Version nicht besonders empfiehlt, sagt er doch, daß sowohl die Analogien wie auch die Abstraktionen uns etwas lehren über das Eine (enn. 6, 7 [38], 36). Auch macht er darauf aufmerksam, daß der Verzicht auf Begriffe eine Art von Reinigung sei, u. vergleicht ihn mit dem Ablegen der Kleider während der Initiation in die Mysterien (ebd. 1, 6 [1], 7). Enn. 5, 8 (39), 11 enthält eine klassische Darstellung der negativen Methode u. wie die Denkfähigkeit die Schwierigkeit noch vergrößert. Plotin beschreibt darin die Weise, in der menschliches Bemühen, sich ein Bild von dem Einen zu machen, unausweichlich scheitern muß. Wir können nur sagen, daß es ist (ὡς ἔστι), um ein Sprechen darüber möglich zu machen, aber sowohl Geist wie Sprechen sind mit der Vielheit verbunden. Die Sprache ist eine Liste von Namen für die verschiedenen Dinge in der Welt, u. das Denken beschäftigt sich mit den Begriffskategorien. Seine Hauptaufgabe ist darum zu trennen, zu unterscheiden u. zuzuweisen. Der Logos ist vielfältig, u. das Sprechen setzt eine Vielheit voraus (5, 3 [49], 10/4). Der Verstand wirkt vervielfältigend auf seine Gegenstände u. kann darum das Eine nicht erfassen, das jenseits des Seins u. jenseits des Denkens ist (5, 5 [32], 6; 5, 6 [24], 6). Wir können deshalb über das Eine spre-

chen, auch wenn wir es nicht erklären können. Es kann nicht von einem anderen ausgesagt werden, noch kann ein anderes von ihm ausgesagt werden (6, 2 [43], 9; 6, 7 [38], 38). Plotin gebraucht die volksetymologische Ableitung des Namens Apollon im Sinne von ἀ-πόλλων, d.h. der Negation der Vielheit, um die Transzendenz des Einen sinnbildlich darzustellen (5, 5 [32], 6; auch Clem. Alex. strom. 1, 164, 3). Da absolut nichts von dem Einen ausgesagt werden kann, kann es von ihm weder λόγος (Aussage), αἴσθησις (Wahrnehmung) noch ἐπιστήμη (Wissenschaft) geben (6, 7 [38], 41, 37f), womit Plotin die Formulierung Platons (Parm. 142a 2f) wiederholt. Sein Wort für die Erkenntnis des Einen ist ‚Abstraktion' (ἀφαίρεσις, enn. 6, 7 [38], 36, 7), wahrscheinlich weil es mittlerweile üblich geworden war, aber zT. wohl auch, weil es eine spezifische Art von Negation bezeichnet. Verneinung als ‚Wegnahme' (στέρησις) ist in diesem Zusammenhang unangebracht (ebd. 37, 26/8). Wahrscheinlich ist tatsächlich der Ausdruck ‚Abstraktion' angemessener (s. o. Sp. 528), da sie ein spezifisches Element in einem spezifischen Verbund von Elementen negiert. Plotin scheint oft nach einer Erklärung dafür zu suchen, wieso der vielfältige u. vervielfältigende Intellekt scheitert, wenn er sich auf das Eine hin wendet, aber doch fähig ist, eine Erfahrung der Erkenntnis des Einen zu vermitteln, wenn dieses Vermögen überschritten wurde: Unser Denken erhebt sich zu den intelligiblen Wesenheiten, bewegt sich dann hinauf zu dem Einen, getragen wie von einer Woge, wo plötzlich das, was geschaut wird, nicht mehr irgendein Gegenstand ist, sondern das Licht selbst. Das Eine hat keine Gestalt noch wird es durch Licht erleuchtet; Licht schaut Licht (6, 7 [38], 36; 5, 3 [49], 8; 5 [32], 7).

e. Origenes. Origenes' Ansicht ist deswegen interessant, weil er trotz seiner offenkundigen Kenntnis der negativen Methode nicht viel von ihrer Anwendung hält. Das überrascht um so mehr, als er in De principiis einen geschickten Gebrauch von den platonischen Ideen macht. Dafür scheint es eine zweifache Erklärung zu geben: 1) Obwohl W. Völker (Das Vollkommenheitsideal des Origenes [1931]) u. H. Crouzel (Origène aO. [o. Sp. 511]) sehr zu recht das mystische Element bei ihm betonen, scheint er doch weniger Transzendentalist zu sein, als die Autoren bisher aufgezeigt haben. 2) Er beschäftigt sich mehr mit dem biblischen Sprachgebrauch in bezug auf Gott u. mit der Wirksamkeit der theologischen Erörterung, da das transzendentalistisch-negative Verfahren sich natürlich destruktiv auf die Theologie auswirkt. Wie Clemens v. Alex. u. fast jeder religiöse Philosoph seiner Zeit sieht Origenes die Erkenntnis Gottes von der sinnlich wahrnehmbaren Welt zur geistigen Welt fortschreiten (a visibilibus ad invisibilia: princ. 4, 4, 10 [GCS Orig. 5, 364, 3]). In seiner Theodizee betont Origenes besonders die Einheit Gottes. Die Übersetzung sagt ‚intellectualis natura simplex' (ebd. 1, 1, 6 [21, 11]), u. mit offensichtlicher Freude nennt Origenes Gott μονάς u. ἑνάς (Einsheit). Er ist die Quelle des Geistes u. der geistigen Natur. Origenes läßt sodann eine Reihe von Negationen bezüglich des göttlichen Wesens folgen, die den Eindruck erwecken, hier sei die negative Methode angewendet, doch sind sie lediglich Polemik gegen den Anthropomorphismus. In der Behandlung der Gott zugeschriebenen Attribute u. im Gebrauch der negativen Methode ist Origenes konservativer als Clemens v. Alex. u. Plotin. Uns scheint es kaum notwendig, darüber belehrt zu werden, daß Gott keine Farbe hat. Die Aussage gleicht einem mittelplatonischen Gemeinplatz bezüglich Gott, der zwar die Negationen einschließt, aber die Aussagen bezüglich der Transzendenz (ἐπέκεινα) vermissen läßt, da die Behauptung fehlt, daß Gott die Einheit oder das Sein transzendiert (ebd. [21, 10/22, 3]). In seiner Polemik gegen Celsus (c. Cels. 6, 64 [GCS Orig. 2, 135, 2/11] spricht Origenes davon, daß eine lange u. schwierige Erörterung notwendig sei, um bestimmte Fragen bezüglich Wesenheit, Gott u. den Sohn zu beantworten, u. ist selbst nicht willens, sich diesen Themen zuzuwenden. Tatsächlich stellt er die Fragen in einer recht seltsamen Weise zur Diskussion, was schwer zu erklären ist. Offensichtlich wünscht er lieber biblische Antworten als platonische, da er in Joh. comm. 13, 21 (GCS Orig. 4, 244, 19/24), ohne sich selbst festzulegen, neben anderen Möglichkeiten auf die Auffassung zu sprechen kommt, daß Gott das Sein transzendiert. Daher erklärt er ausdrücklich, Antworten auf das Problem der Wesenheit (οὐσία) Gottes aus der Hl. Schrift suchen zu wollen. Es ist interessant, gerade bei Origenes, der doch die allegorische Exegese so schätzt, eine solch klare Gegenüberstellung von Autorität der Philosophie u. Autorität der Bibel zu finden. – Seit dem platonischen Parmenides wurden Sein u.

prädikative Aussagen in Beziehung gesetzt. Daß Origenes so ausdrücklich wünscht, zur Transzendenz nicht Stellung zu nehmen, zeigt, daß seine Theologie in der Ablehnung von positiven Aussagen über Gott weniger radikal ist als die des Clemens oder Plotin. Es gibt keine absolute Folgerichtigkeit in seiner Behandlung dieser Fragen, sondern er verwendet zweideutige Formulierungen, wenn er Gott jenseits des Seins plaziert. Sogar, wenn er Gott die geistigen Wesenheiten transzendieren läßt, behauptet er noch, daß er erfaßt werden kann durch den Intellekt, so daß der Nus eine Kraft ist, fähig, sowohl die Intelligibilia (νοητά) wie auch Gott, der sie transzendiert, zu erfassen (exhort. mart. 42 [GCS Orig. 1, 43, 7f]). Zwei weitere Stellen sind von einigem Interesse für die Geschichte der negativen Methode, die gleichfalls andeuten, wie zurückhaltend Origenes in ihrem Gebrauch war. 1) Princ. 1, 2, 13 zitiert er Mc. 10, 18: ‚Niemand ist gut als allein Gott‘, der Vater, u. leitet daraus ab, daß die Güte des Sohnes u. des Geistes geringer ist, da die eigentliche Güte nur Gott zukommt. Freilich sucht er den Einwand, er verneine die Güte des Sohnes u. des Geistes, zu entkräften. Dabei sind einige Punkte von besonderem Interesse. Origenes drückt die Vorstellung von der Güte Gottes aus durch eine Kombination des platonischen Guten u. des Guten von Mc. 10, 18 u. Lc. 18, 19. Daraus folgt, daß die Güte des Sohnes die eines Abbildes ist; er ist nicht einfachhin gut (ἁπλῶς ἀγαθός; das bei Justinian griechisch erhaltene Textfragment ergänzt hier die Übersetzung des Rufinus). So kommt er zu der Auffassung, daß die Güte des Sohnes u. des Geistes von Gott dem Vater herstammt. Um den Gebrauch des Wortes ‚gut‘ in der Hl. Schrift zu erklären, nimmt Origenes die aristotelische Unterscheidung von Substanz u. Akzidens zu Hilfe (wofern nicht des Rufinus ‚substantialis‘ bedeutet οὐσιώδης, zum Wesen gehörig), wenn er sagt, daß in diesen Fällen Güte reines ‚Akzidens‘ sei. Es ist evident, daß diese Auffassung von der Trinität einen deutlich subordinatianistischen Charakter trägt, da der Sohn Gott dem Vater gegenüber seinsmäßig niedriger steht; ebenso aber auch, daß hier keine gute Grundlage geboten wird für die theologische Erörterung über den Sohn. Seltsam sodann, daß die sprachliche Begrifflichkeit bezüglich des Vaters eine sicherere Grundlage hat als das Sprechen vom Sohn u. vom Geist. Auf diese Weise hebt Origenes mit Hilfe der Autorität der Bibel die negative Methode auf u. setzt sich ab von dem Hang der Neuplatoniker, die Wirksamkeit des rationalen Denkens zu schwächen zugunsten der Betonung der Transzendenz. 2) Eine zweite Stelle handelt von den drei Wegen der Gotteserkenntnis, nämlich der ‚Synthesis‘ (σύνθεσις), der ‚Analysis‘ (ἀνάλυσις) u. der Analogie (ἀναλογία), die Celsus anführt (c. Cels. 7, 42). Die beiden ersten Begriffe sind schwer zu definieren. J. Whittaker (Neopythagoreanism and negative theology: SymbOsl 44 [1969] 113) nimmt einfachhin an, daß ‚Analysis‘ die negative Methode bezeichnet; die Erörterung bei A.-J. Festugière, La révélation aO. (o. Sp. 471) 4², 119/23 ist etwas verwirrend. Origenes selbst sagt (c. Cels. 7, 44), daß die hier gemeinte ‚Synthesis‘ der Synthesis der Landmesser entspreche (Festugière übersieht, daß Origenes die beiden vergleicht, ohne sie zu identifizieren), wie auch die Analogie der der Landmesser gleiche, wenn auch die ‚Analysis‘ ohne Erklärung bleibt. Am einfachsten läßt sich die ‚Analysis‘ identifizieren durch einen Vergleich mit dem Wortgebrauch bei Clemens v. Alex., der damit deutlich die Methode der Abstraktion bezeichnet (strom. 5, 71, 2). Festugière (aO.) führt aus, daß Origenes fälschlicherweise die drei (sic!) Methoden mit denen der Geometer identifiziere, bemerkt aber nicht, daß es sich bei Origenes nur um reine Vergleiche handelt u. außerdem ein Vergleich der Analysis überhaupt fehlt. (Zur Verbindung der Analogie mit der Mathematik s. o. Sp. 519; die Frage der Bedeutung von ‚Synthesis‘ kann hier nicht näher behandelt werden.) Wenn man zugunsten von Festugière's Darlegung annimmt, daß auch die ‚Analysis‘ der der Geometer verglichen sei, besteht keine Schwierigkeit, die Bedeutung des Vergleichs zu verstehen, da die negative Methode häufig wiedergegeben wird in den geläuterten Begriffen der geometrischen Figuren (vgl. Sext. Emp. adv. math. 9, 406/8). Die Erklärung der drei Wege des Celsus, wie Origenes sie gibt, ist korrekt, wenn auch sein Interesse daran nicht gerade groß scheint u. er sich sofort aus dem Bereich des Gegners zurückzieht, indem er Aussagen der Hl. Schrift bezüglich der Erkenntnis Gottes anführt mit dem Zitat von Mt. 11, 27 (par. Lc. 10, 22), daß der Vater nur vom Sohn erkannt wird u. von dem, der die Offenbarung vom Sohn empfängt. So wird die mittelplatonische Erkenntnislehre wieder mit der Schrift kon-

frontiert, in einer Weise, die jeden Dialog verhindert. Daß Origenes keine Begeisterung empfindet für die subtilen Details der negativen Methode, zeigt sich im Kontext (c. Cels. 7, 43), wo er nämlich in altbekannter Weise gegen den Anthropomorphismus polemisiert, ohne daß etwas von radikaler Transzendenz sichtbar wird.

f. Spätere heidnische u. christliche Philosophie. Diese frühe Periode gibt der Tradition der Negativen Theologie ihre Gestaltung u. beleuchtet zugleich ihre Bedeutung, indem sie die Grundlage legt für die weitere Erörterung. Erst in späterer Zeit erlebt sie ihre volle Entwicklung u. wird sie zum System ausgebaut. Augustinus zeigt dabei eine größere Nähe zu Origenes als zu Clemens v. Alex., da er das Anderssein Gottes, dessen er sich voll bewußt ist, meist als Anlaß nimmt für eine Warnung vor dem Anthropomorphismus. Auch stimmt er voll u. ganz damit überein, daß Gott erkannt wird durch die Zeichen seiner selbst, die ihn in seinen Werken bezeugen. An einer Stelle jedoch formuliert er absichtlich ein Paradoxon, das an die bisher erörterten Negationen erinnert: Gott, von dem man mehr weiß, wenn man nichts weiß (scitur melius nesciendo: ord. 2, 44 [CSEL 63, 177, 25f]). – Die kappadokischen Kirchenväter entwickeln eine mystische Theologie; bei ihnen ist die Terminologie der negativen Methode einer kritischen Einschätzung unterworfen. Basilius (ep. 235, 2; adv. Eunom. 1, 14 [PG 29, 544f]) stimmt der Methode der Abstraktion zu, erklärt jedoch, daß manche Bezeichnungen für Gott Geltung haben, soweit sie für den menschlichen Verstand annehmbare Wege sind, das Wesen Gottes zu benennen. Bei Gregor v. Naz. wird die ‚Aphairesis' zu einer Methode der Exegese, fast wie ein Prinzip der allegorischen Auslegung, da sie dazu verhilft, offensichtlich unangemessene u. allzu dingliche Vorstellungen über Gott in der Hl. Schrift wegzuinterpretieren (or. 31, 22 [PG 36, 157]). – PsDionysios Areopagites (*Dionysius Areopagita) nimmt das Thema ebenfalls auf. Er stellt mehrere Arten der Theologie einander gegenüber, die affirmative, die symbolische u. die mystische. In der letzteren führt die Abstraktion zu einer Reinigung der Vorstellungen, indem sie den Geist auf die transzendente G. ausrichtet, die paradoxerweise erkennen macht, daß Gott unerkennbar ist. PsDionysios gebraucht häufig das Präfix ὑπερ- (zB. Gott ist ὑπερούσιος: jenseits aller Wesenheit), wodurch ein Weg geöffnet ist, die Vorstellungen beizubehalten ohne ihre Verwendbarkeit durch Negation völlig zu zerstören (myst. theol. 5 [PG 3, 1048]: 1, 1 [997]). – Damaskios ist der letzte Zeuge ‚reinen' griech. Denkens. Er folgt der beachtlichen Entfaltung der Negativen Theologie durch Proklos. Der platonische Parmenides ist immer noch die Quelle. Für Proklos sind die Negationen der ersten ‚Hypothese' des platonischen Parmenides, d.h. des Einen (zu den ‚Hypothesen' s. H. D. Saffrey/L. G. Westerink, Proclus, Théologie platonicienne, Livre I [Paris 1968] LXXV/LXXXIX), ‚Hypernegationen' (ὑπεραποφάσεις), die höher stehen als die affirmativen Aussagen (in Plat. Parm. 1172, 35; 1076, 10/2 Cousin; theol. plat. 1, 12 [57, 21/4 Saffrey/Westerink]). Bei Damaskios ist das Ergebnis eine ‚Hyperignoranz' (ὑπεράγνοια; princ. 29 [1, 56, 8 Ruelle]): Gott ist Gegenstand weder des Erkennens noch des Nichterkennens (ebd.), u. sogar das Eine ist lediglich ein Symbol für das Unaussprechliche (ebd. 46 [1, 92, 16f]). – Das Ergebnis dieser Darlegung gibt man am besten nach Parmenides u. Damaskios. Bei letzterem, dem letzten Haupt der platonischen Akademie in Athen, die 529 geschlossen wurde, zerstört das Denken sich selbst: Während für Parmenides die Entdeckung, daß die Sinne unzuverlässig sind, zur Erhöhung des Logos führte, scheitert für Damaskios der Logos u. geht zugrunde (ebd. 7 [1, 12, 16]); wo für Parmenides das Eine Objekt unserer Vernunft ist, ist für Damaskios das Unaussprechliche Objekt unseres Gefühls oder unserer irrationalen ‚Befindlichkeit' (πάθημα; ebd. 6 [1, 11, 7]). So führt der griech. Logos aufwärts zum ‚unergründlichen Schweigen' (ebd. 7 [1, 15, 24]), der christl. Logos dagegen stieg hinab, erschien als Mittler, ‚wurde Fleisch u. wohnte unter uns' (Joh. 1, 14). Der Tempuswechsel (Gegenwart/Vergangenheit) in diesem Satz deutet auf einen weiteren ähnlichen wesentlichen Unterschied zwischen den beiden Logoi hin.

J. Combès, Négativité et procession des principes chez Damascius: RevÉtAug 22 (1976) 114/33. – H. Crouzel, Origène et la connaissance mystique (Paris 1961). – M. Frede, Prädikation u. Existenzaussage. Platons Gebrauch von „ist" u. „ist nicht" im Sophistos = Hypomnemata 18 (1967). – M. A. Frenkian, Les origines de la théologie négative de Parménide à Plotin: Rivista Clasica 15 (1943) 11/50. – P. R. E. Günther, Das Problem der Theodizee

im Neuplatonismus (Borna 1906). – J. HOCHSTAFFL, Negative Theologie (1976) – E. HOFFMANN, Platonismus u. Mystik im Altertum (1935). – E. VON IVÁNKA, Art. Dunkelheit, mystische: o. Bd. 4, 350/8. – V. LOSSKY, La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite: RevScPhilosThéol 28 (1939) 204/21. – C. W. MACLEOD, ΑΝΑΛΥΣΙΣ. A study in ancient mysticism: JournTheolStud NS 21 (1970) 43/55. – G. MENSCHING, Das heilige Schweigen (1926). – R. MORTLEY, Negative theology and abstraction in Plotinus: AmJournPhilol 96 (1975) 363/77. – H.-CH. PUECH, La ténèbre mystique chez Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique: ÉtCarmél 23,2 (1938) 33/53. – H. R. SCHLETTE, Das Eine u. das Andere (1966). – J. TROUILLARD, Valeur critique de la mystique plotinienne: RevPhilosLouvain 59 (1961) 431/44; The logic of attribution in Plotinus: IntPhilosQuart 1 (1961) 125/38; Le Parménide de Platon et son interprétation néoplatonicienne: RevThéolPhilos 11 (1973) 85/100. – J. WHITTAKER, ΕΠΕΚΕΙΝΑ aO. (o. Sp. 471); Neopythagoreanism and negative theology: SymbOsl 44 (1969) 109/205.

Die Literatur ist jeweils am Ende der entsprechenden Abschnitte verzeichnet.

Raoul Mortley (Übers. Alois Kehl)/ B IV: Carsten Colpe.

Gnosis II (Gnostizismus).

A. Grundsätzliches zur Bestimmung u. zur Chronologie des ‚Antiken' u. des ‚Christlichen'. I. Definitionen. In der Antike ist nur der unter *G. I dargestellte Erkenntnisbegriff gegeben, u. er macht in christl. Zeit in heidnischer u. in christl. Überlieferung verschiedene Veränderungen durch. Unter diesen Veränderungen besteht eine, unter *G. I noch nicht dargestellte, darin, daß die Erkenntnis Funktion eines Erkenntnisorgans geworden ist, das Substanzqualität erlangt hat u. behandelt werden kann wie jede andere Substanz, ja wie eine Person. Diejenige Behandlung, die das Charakteristikum des hier darzustellenden Erkenntnisbegriffes darstellt, besteht in der dualistischen Zerspaltung des Erkenntnisorgans. Die beiden daraus resultierenden Bestandteile sollen Hypostasen genannt werden, u. das, woraus beide weiterhin bestehen, ihre Substanz, da trotz semantischer Bedeutungsgleichheit von Hypostase u. Substanz keine angemesseneren Ausdrücke zur Verfügung stehen. Diese terminologische Festlegung ist vertretbar, weil man bei ‚Hypostase' seit Origenes die gegenüber ‚Substanz' deutlicher bleibende personhafte Umgrenztheit mitdenken darf. Um die Bezeichnung dieses Erkenntnisorgans von dem oft inkonsistenten Sprachgebrauch der Texte

unabhängig zu machen u. es gleichzeitig als Interpretament für Bezeichnungen aus verschiedenen Sprachen verwenden zu können, wird sie hier auf ‚Selbst‘ festgelegt. Es ist das hypostatisch zerspaltene Selbst, das im Zentrum eines bestimmten Erlösungsdenkens steht. Dieses Erlösungsdenken aber kann seinerseits in das Zentrum von Mythen rücken, die spekulativ-erzählend sowohl erklären wollen, wie es zur hypostatischen Spaltung des Selbst kommt, als auch, wie diese wieder aufgehoben wird. Von diesen Mythen weisen einige immanente Beziehungen zwischen Referenzpunkten auf, die an verschiedenen Stellen in ihnen selbst liegen, u. haben insofern Systemcharakter, bei anderen ist dieses nicht der Fall. Wie ein Mythos oder Mythenkonglomerat zu einem System verhalten sich zB. im Westen (barbelognostisch-sethianischer Kreis) das Apocr. Joh. (NHC III, 1 u. BG 8502, erweitert in NHC II, 1 u. IV, 1) zum arithmologisch durchkonstruierten Ev. Aegypt. (NHC IV, 2), im Osten (semitisch-iranisch-hellenistischer Kontaktbereich) die mandäische Literatur zum von der Protologie bis zur Eschatologie homolog strukturierten Manichäismus. Man kann einen Bereich von Mythen u./oder Systemen konstruieren, der unter dem Namen ‚Gnostizismus‘ zusammengefaßt werden darf. Diesen Gnostizismus gibt es nur in der Zeit, in der es auch das Christentum gibt, also nicht vorchristlich. Er enthält jedoch zweierlei, das auch in vorchristl. Zeit gegeben oder mindestens möglich ist. Dies ist einmal das hypostatisch zerspaltene Selbst; seine Funktion wird ‚G.‘ genannt, was im Unterschied zu der unter *G. I dargestellten im Sinne von dualistischer oder mythologischer G. zu verstehen ist. Es sind zum anderen zusammenhängende Überlieferungen, Lehren, einzelne Gestalten u. Kräfte, Verhaltensweisen, Kultus- u. Organisationsformen, Ideen u. Systeme; diese sind jedoch in der vorchristl. Antike noch nicht auf dualistische oder mythologische G. hingeordnet, während sie es im Gnostizismus sind. Entsprechend mehrschichtig ist bei diesem Thema die Auseinandersetzung zwischen Antike u. Christentum anzugehen. Nach den Kriterien der Zuordnungsfähigkeit von dualistischer G. u. Überlieferungen, Gestalten, Ideen usw. muß sich auch die Stoffauswahl richten. Es handelt sich nicht um eine historische u. systematische Zusammenfassung des die dualistische G. enthaltenden Gnostizismus als einer von anderen Erlösungsmythen u./oder -systemen phänomenologisch gut abgrenzbaren Gesamtgröße. Eine Auseinandersetzung mit der These, die einen verschieden bestimmten ‚Urmenschen‘ an die Stelle des Selbst setzte, kann nur gelegentlich implizit oder am Rande erfolgen, doch durfte sie um der Verbindung zur älteren Forschung willen nicht ganz fehlen. Zur Charakterisierung dessen, was innerhalb dieser Auswahl als auf dualistische G. hingeordnet oder in den Gnostizismus hineingehörig zu verstehen ist, muß leider das eine Adjektiv ‚gnostisch‘ genügen.

II. Die hermeneutischen Funktionen der Forschungshypothesen. a. ‚Vorchristlichkeit‘. Der sog. gnostische Erlösermythos wurde u. wird gelegentlich noch als der Hintergrund benötigt, vor dem die sog. Entmythologisierung des NT vollzogen werden kann. An dieser These bleibt weiterhin richtig, daß sich vielleicht ein gnostischer Erkenntnisbegriff u. sicher Überlieferungen, Gestalten u. Ideen, die auch einmal in den Gnostizismus eingegangen sind, vorchristlich nachweisen lassen. Die integrierende Zueinanderordnung dieser Elemente zu gnostischen Erlösermythen hingegen ist erst nachchristlich.

b. ‚Nachchristlichkeit‘. Die Tatsache, daß die gnostische G. größtenteils auch christl. G. ist, hat zu der These geführt, daß die Gegebenheit des Christentums unabdingbare Voraussetzung für die Entstehung des Gnostizismus war. Es sind jedoch neuerdings zwei Bedeutungen des Nachchristlichen zu unterscheiden. Es handelt sich einmal um das faktische Bestehen eines Mythos u./oder Systems in einer Zeit, in der es auch das Christentum gab, aber ohne daß in diesem Mythos u./oder System eine christl. Essenz erkennbar ist. In diesem Falle ist die Nachchristlichkeit lediglich chronologisch zu verstehen, u. der Inhalt ist weiterhin nichtchristlich oder auch nebenchristlich. Es handelt sich zum anderen darum, daß die Wesensbestimmung eines Mythos u./oder Systems die Annahme einer Transformation christlicher Inhalte erfordert. In diesem Falle ist die Nachchristlichkeit auch inhaltlich zu verstehen. Ein solcher nachchristl. Gnostizismus kann durch eine christl. Predigt ausgelöst worden sein, die auf eine vorgnostisch-antike Erkenntnisvorstellung trifft, er kann aber auch in gnostischer Interpretation einer bereits entwickelten christl. Lehre bestehen.

III. Gliederung des Stoffes u. Aufbau des Artikels. Eine Gesamteinteilung des Stoffes in ‚Nichtchristlich‘ (im Sinne von ‚Vorchristlich‘)

u. ‚Christlich', wie sie für die meisten Lemmata im RAC sonst geboten ist, ist hier aus mehreren Gründen nicht möglich: 1) sind in vorchristl. Zeit nur bestimmte Aspekte des Erkenntnisbegriffs sowie mythologische Details gegeben, die man zwar transformiert in gnostischen Systemen wiedererkennen kann, die aber noch nicht zu einem wie auch immer zu definierenden Gnostizismus integriert sind; 2) läßt sich unter eine solche Einteilung der Sachverhalt nicht fassen, daß es außer nichtchristlichem (zB. Stel. Seth; Zostr.; Norea; Marsan.; Allog.; Hypsiphr. [NHC VII, 5; VIII, 1; IX, 2; X; XI, 3. 4]) u. substanziell christlichem (zB. Ev. Ver.; Ev. Philipp.; Testim. Ver.; Interpret. Gnos.; Frg. [NHC I, 3 u. XII, 2; II, 3; IX, 3; XI, 1; XII, 3]; Brief des Ptolemaios an Flora [Epiph. haer. 33, 3, 1/7, 10] u. weitere Valentinianer) auch noch einen christianisierten Gnostizismus gibt (Soph. J. C. [NHC III, 4 u. BG 8502] christianisiert den Eugn. [NHC III, 3 u. V, 1], Origenes [c. Cels. 6, 24/38] die Ophianer des *Celsus, die halbgnostische Naassener-Predigt [Hippol. ref. 5, 7, 2/9, 9] eine Allegorese der Gleichsetzung des Attis mit mehreren anderen Gottheiten); 3) gibt es auch den nichtchristl. Gnostizismus voll entwickelt erst in christl. Zeit, u. es fehlt noch an historiographischen, ‚Einfluß' u. ‚Herausforderung' beiseitelassenden Kategorien, in welchen sich klarstellen läßt, daß die Tatsache der historischen Existenz des Christentums dennoch am Zustandekommen eines nichtchristl. Gnostizismus beteiligt gewesen sein muß (s. Abschnitt D I [Sp. 601f]). Deshalb durfte erstens in der vorchristl., u. sinngemäß auch in der überhaupt vor einem Gnostizismus liegenden Zeit, keine Komplexität hergestellt werden, wie sie den eigentlichen Gnostizismus kennzeichnet; es mußte vielmehr die Disparatheit des Nochnicht-Gnostischen bis ins Gnostische hinein durchgehalten werden, womit sich die nicht unerheblichen analytischen Vorteile boten, den gnostischen Bereich in mehreren Anläufen zu erreichen u. der Tatsache Rechnung zu tragen, daß sich dieser Bereich seinerseits in Etappen staffeln läßt, zwischen denen sich voraufgehende Verhältnisse zwischen Früher u. Später auf neuer Stufe wiederholen. Demgemäß wird die Selbst-Spekulation historisch in verschiedene in den Gnostizismus hineinführende Prozesse zergliedert. Diese werden in B (Sp. 545/72) unter mehr formalen (ontologische u. soteriologische Struktur, Terminologie, Alternative: Diffusionismus/Elementargedanke), unter C (Sp. 572/601) unter mehr inhaltlichen Aspekten zusammengefaßt. Innerhalb dieser Abschnitte waren, der oben getroffenen zweiten u. dritten Feststellung entsprechend, nur Differenzierungen möglich, die den sonst gebotenen zwischen ‚Nichtchristlich' u. ‚Christlich' lediglich analog sind. Wechselnde Bezeichnungen, die das in solchen Differenzierungen Gemeinte von Fall zu Fall decken sollen, sind für das jeweils Frühere ‚vorchristlich', ‚vorgnostisch', ‚nebengnostisch', ‚platonisch' (mit ‚alt-' u. ‚mittelplatonisch'), ‚jüdisch', ‚awestisch', für das jeweils Spätere ‚gnostisch', ‚christlich-gnostisch', ‚nebenchristlich-gnostisch', ‚platonisch-gnostisch', ‚semijüdisch-gnostisch', ‚manichäisch'. Nachdem auf diese Weise ein gewisser historisch-phänomenologischer Tatbestand umrissen worden ist, mußte der christl. Anteil am Zustandekommen dieses Tatbestandes zur Darstellung kommen, u. zwar sowohl insofern er bis auf weiteres gewisse Bedingungen der Möglichkeit gnostischer Welt- u. Erlösungserfahrung transzendental bleiben läßt, als auch insofern er bereits inhaltlich etwas erklärt (Abschnitt D [Sp. 601/12]). Damit steht G. als ein sowohl heidn. als auch semijüd. als auch christianisiertes als auch christl. Prinzip in christl. Zeit fertig da; wie dies sich in Systemen entfaltet, war unter denselben, streng parallel zu haltenden Vorzeichen zu entwickeln (Abschnitt E [Sp. 612/39]). Die Systeme selbst werden hier wie in den noch folgenden Abschnitten bewußt nicht mitdargestellt, teils weil der Rahmen dieses Artikels gesprengt worden wäre, teils weil für einige im RAC Einzel-Lemmata zur Verfügung stehen, teils weil es genügend Darstellungen gibt, die sich gerade darauf konzentrieren oder davon ihren Ausgang nehmen. – Die hiermit abgeschlossene Grunderklärung von Prinzipien u. Systemen der G. ist aber erst die Voraussetzung dafür, daß die zwischen Antike u. Christentum stattfindende Auseinandersetzung im einfachen Sinn des Wortes, die unter den differenzierteren ‚Auseinandersetzungen' in den Abschnitten B bis E nicht zur Sprache gekommen ist, abschließend angegangen werden kann. Denn es hat sich die Komplikation herausgestellt, daß das Christliche, um dessen Bezug zu ‚Antikem' es geht, sich in zwei Stufen darstellt, zunächst als häretisch bleibende christl. G., danach sowohl als katholische oder mindestens katholisch noch mögliche christl. G. wie auch als großkirchlich werdendes Christentum. Der ersten Stufe ist der

Abschnitt F (Sp. 639/42), der zweiten der Abschnitt G (Sp. 642/54) gewidmet.

B. Typologie, Verwandtschaft u. soteriologische Qualität der Selbst-Spekulationen. I. Die Makrokosmos-Mikrokosmos-Idee u. ihre Spiritualisierung. a. Vorchristlich. 1. Ausdruck durch den Begriff (Ur-)Mensch. Hier sind der personalgeschichtliche u. der kosmologische Typ zu unterscheiden.

α. Der personalgeschichtliche Typ. Als solcher wurde in der älteren Forschung vor allem der iranische Gayōmart (mittelpers. aus awestisch Gaya-marətan-, ‚sterbliches Leben') genannt. Eine kosmologische Bedeutung wurde ihm aufgrund seiner irreführenden äquivoken Bezeichnung als Urmensch gelegentlich zugeschrieben. Im Großen Bundahišn 1, 50f (Zählung ed. T. D. Anklesaria [Bombay 1908] = 1a, 13 ed. B. T. Anklesaria [Bombay 1956]) aber ist keine Rede davon, daß Gayōmart mit dem Kosmos identisch oder auch nur aus ihm verwandelt ist; er ist ein auf der Erde gehender fünfzehnjähriger, d.h. eben erwachsener Mann, dessen Größe ausdrücklich als 4 Nāy hoch u. 4 Nāy breit beschrieben wird. Ein Nāy ist eine Elle, deren genaue Länge wir zwar nicht kennen, die aber kein astronomisches Ausmaß hat. In den Excerpten des Zātspram 2, 10 (ed. B. T. Anklesaria [Bombay 1964]) wird als Maß 3 zarathustrische Nāy (nicht ein Drittel oder das Dreifache der Größe Zarathustras) angegeben. Deshalb hat der Gayōmart von Gr. Bundahišn 1 mit dem Makroanthropos von Kap. 28 (s. u. Sp. 546) nichts zu tun. Auch aus Dātastān i dēnīk 64, 3f (ed. P. K. Anklesaria [London 1958]) geht nicht hervor, daß Gayōmart der kosmische Makroanthropos war. Hier ist nur die Rede von einem ‚Menschen, der materiell genannt wird' u. sich 3000 Jahre lang nicht rührt, aber die wahre Religion denkt – wohl ein makrokosmischer Priester, als welcher Ohrmazd anfänglich spirituell u. dann materiell sich selber, oder in welchem er eine Gestalt schafft, die seinen Namen trägt.

β. Kosmologischer Typ. Hinter der Begründung für die Entstehung der indischen Kasten in Rigveda 10, 90 steht die Anschauung, daß die Götter durch die Opferung des kosmischen Urmenschen Purusha die Welt ins Dasein führen. Sie hat eine entwickeltere Physiologie als das sogleich zu erwähnende 28. Kap. des Großen Bundahišn: der (zu opfernde u. zum gegenwärtigen Kosmos umzubildende) Gott bzw. Mensch reicht über eine präexistente Erde hinaus u. reicht mit seinem Haupt bis zum mit dem Haupt identischen Himmel, mit seinen Füßen bis in die damit identische Erde (vgl. die Übers. bei W. Ruben, Beginn der Philosophie in Indien[2] [1956] 23/5). Das Denken Indiens ist dann seit der Brahmana-Zeit (ab 1000 vC.) von der Idee geradezu beherrscht, daß Mensch u. Welt in engstem Zusammenhange miteinander stehen. – Eine besondere Ausprägung der griech. Makro-Mikrokosmos-Idee bietet der Zeus-Hymnus der Orphiker (Kern, Orph. frg. 168), der jüdischen die Überlieferung von Adams von einem Weltende zum andern reichender Riesengröße in bSanhedrin 38b (zwei Traditionen) par. bḤagigah 12a. In der 51 Abhandlungen umfassenden Enzyklopädie des religiös-philosophischen Ordens der Lauteren Brüder (iḫwān aṣ-ṣafā'), die überwiegend neuplatonisches Gedankengut enthält u. in der 2. H. des 10. Jh. in Basra zusammengestellt wurde, betrachtet die 25. Abhandlung (Text: F. Dieterici [Hrsg.], Die Abhandlungen der Ichwân es-Safâ in Auswahl 3 [1886] 454/75; Übers.: ders., Die Anthropologie der Araber [1871] 41/63) den Menschen als eine kleine Welt, die 33. Abhandlung (Text: ders., Ichwân es-Safâ aO. 3, 446/54; sehr freie Übers.: ders., Die Lehre von der Weltseele bei den Arabern [1872] 27/36) die Welt als einen großen Menschen. – Im iranischen Bereich ist die in Kap. 28 des Großen Bundahišn enthaltene Version berühmt. Die Frage, ob die aus dem 5. Jh. vC. stammende pseudohippokratische Schrift Περὶ ἑβδομάδων von diesem Text abhängig ist, oder ob es sich umgekehrt verhält (in beiden Schriften werden die Körperteile des Menschen mit den Weltteilen verglichen, aber nicht identifiziert), oder ob schließlich beide Überlieferungen auf einen gemeinsamen indogermanischen Hintergrund zurückgehen, ist kontrovers geblieben. Ungeklärt ist auch, wo gewisse jüd. u. iranische Vorstellungen in diesen Komplex historisch einzuordnen sind: eine iranische zB. im Pahlavi-Rivāyat zum Dātastān i dēnīk 46 (ed. B. N. Dhabhar [Bombay 1913]; Übers.: H. F. Mirza [London 1940]), nach welcher die Herkunft der Weltelemente Himmel, Erde, Wasser, Pflanzen, Feuer aus Körperteilen des Makroanthropos (Haupt, Füße, Tränen, Haare, Verstand) aus dessen 3000jähriger Schwangerschaft mit anschließender Geburt aus dem Leibe des androgynen höchsten Gottes begründet wird; eine jüdische zB. in Abôt d[e]Rabbi Natan 1, 8 (ed. S. Schechter [Wien 1887]), wonach Gott am

Menschen alles schuf, was er auch auf der Erde geschaffen hatte (mit konkreten Beispielen; Midr. Tanch. wā'erā' 18 [2, 33f Buber] ist dagegen ein bloßer Vergleich). In den Gathas findet sich diese Spekulation nicht.

γ. Bedeutung des kosmologischen Typs für die Selbst-Spekulation. Der personalgeschichtliche u. der kosmologische ,Urmensch'-Typ haben historisch u. phänomenologisch von Haus aus nichts miteinander zu tun u. werden nur gelegentlich in späten Traditionen, zB. in der jüd.-mystischen vom Adam Qadmon, miteinander harmonisiert. Es läßt sich auch nicht zeigen, daß sie einmal identisch waren, sich dann differenziert hätten u. hier u. da noch ihren alten Zusammenhang bekunden. Der Anthropos als Selbst des Menschen u. des Kosmos, der sowohl im gnostischen Urmenschen wie im gnostischen Erlöser weiterlebt, ist nicht aus dem personalgeschichtlichen, sondern aus dem kosmologischen Typus hervorgegangen.

δ. Verhältnis der universalen zur gemeinschaftsbezogenen Ausprägung der Mikrokosmos-Idee. Die direkte Entsprechung Mensch–Universum ist ihrerseits bereits eine typologisch spätere Vorstellung als die beiden Entsprechungen Mensch–Gemeinwesen u. Gemeinwesen–Welt. Viele Beispiele gibt es für die erste in der klass. Antike, für die zweite im Alten Orient. Im griech. Bereich ist merkwürdigerweise im 5. Jh. vC. der Naturbegriff nur im Hinblick auf Individuum (oder Gattung) u. Universum entwickelt u. die ,Unnatürlichkeit' von Staat u. Gesellschaft entsprechend ausdrücklich statuiert worden. Damit wurde eine direkte Relation Mensch–Kosmos hergestellt, sowohl in der Wissenschaft (zB. Corpus Hippocraticum) als auch in der Philosophie (zB. Heraklit). Während also in archaischer Zeit die Beziehung zwischen Mensch u. Universum (oder Mensch u. Göttern) durch das Gemeinwesen (Familie, Stamm, Wohngemeinschaft) vermittelt worden war, wurde seit dem 5. Jh. das eigentlich gültige Bezugssystem für den einzelnen Menschen der Kosmos. Deshalb wird die hellenist. Philosophie die Gesellschaft nur dadurch rechtfertigen können, daß die von ihr erhobenen Forderungen von der jeweils lediglich individuell sich vollendenden Menschennatur hergeleitet werden. Den darin liegenden kosmologischen, genuine Sozialphilosophie ausschließenden Bezug wird die G. u. der Gnostizismus teilen.

2. Spiritualisierung u. Ausdruck durch andere Begriffe. a. Spiritualisierung mit der ,Mensch'-Terminologie. Daß in Indien der Purusha genau so zum Selbst der Welt spiritualisiert werden konnte wie im Westen der Makroanthropos, zeigen Stellen wie Sathapata-Brahmana 14, 4, 2, 1: ,Diese Welt war im Anfang nur der Atman in Menschengestalt (Purusha)' u. Atharvaveda 10, 2, 30: ,Den verläßt ja das Augenlicht nicht, nicht der Odem vor dem Alter, wer die Burg des Brahman (= der im Weltall wie im Einzelwesen wirkenden Geisteskraft) kennt, deren Mann der Purusha heißt' (bei K. F. Geldner, Vedismus u. Brahmanismus = Religionsgesch. Lesebuch 9 [1928] 102. 109). – Spiritualisierungen der altgermanischen u. der mitteliranischen Vorstellungen sind nicht bekannt, während die genannten orphischen u. neuplatonisch-islamischen schon in solche überzugehen beginnen. – Reich nuanciert ist die Spekulation bei Philon. Er scheint sie einerseits abzulehnen: ,Ebenso wagten es einige, dem ganzen Kosmos das nur zu kleine (βραχύτατον) Lebewesen, den Menschen, gleichzustellen im Hinblick darauf, daß beide aus einem σῶμα u. einer λογικὴ ψυχή bestehen, so daß sie wechselweise erklärten, der Mensch sei ein kleiner (βραχύς) Kosmos u. der Kosmos ein μέγας ἄνθρωπος' (quis rer. div. her. 155, vgl. ebd. 263). Aber er nennt auch selbst den Menschen einen ,kleinen Himmel' (opif. m. 82), wie er andererseits diese Welt den ,großen u. vollkommenen Menschen' nennt (migr. Abr. 220, vgl. ebd. 179 u. conf. ling. 146 [?]). Wie der Makroanthropos so weit spiritualisiert werden kann, daß er genau wie der Logos (u. damit de facto in ihn übergehend) zum Mittler zwischen Gott u. Mensch werden kann, zeigen Philons ausführliche allegorische Deutungen der hohepriesterlichen Kleidung auf das Weltall in vit. Moys. 2, 117/35 u. spec. leg. 1, 84/97. Wenn die einzelnen Bestandteile des Gewandes, das man sich doch immer als Hülle eines menschlichen Leibes vorstellen muß, Stück für Stück als die Abbilder kosmischer Elemente u. Substanzen bezeichnet werden, so dürfte auch hier die Vorstellung vom Makroanthropos dahinter stehen. Der Brustschild, das λογεῖον, repräsentiert den Logos; u. ,zweifach ist der sowohl im All als auch in der Natur des Menschen waltende λόγος: im All der der körperlosen, urbildlichen (παραδειγματικῶν) Ideen, aus denen der νοητὸς κόσμος aufgeführt wurde (ἐπάγη), u. der der sichtbaren Dinge, welche getreue Abbilder jener Ideen sind u. aus denen diese sinnlich wahrnehmbare Welt geschaffen wurde' (vit. Moys.

2, 127). Danach ist der Logos, d.h. der in der idealen wie in der sinnlich wahrnehmbaren Welt wirkende Mittler zwischen Gott u. den Menschen, ein Teil der als Makroanthropos vorzustellenden Welt. Wenn es aber ebd. 2, 134 heißt: ‚Denn wer dem Vater des Weltalls zum Priester geweiht war, mußte unbedingt dessen an Vortrefflichkeit äußerst vollkommenen Sohn zu seinem Fürsprecher nehmen, sowohl zur Vergebung der Sünden als auch zur Bitte um Gewährung unerschöpflichen Glücks', so ist die ganze Welt, deren Sinnbild in seiner Kleidung mit ihm im Heiligtum erscheint, an die Stelle des Logos getreten; denn nach spec. leg. 1, 96 u. ebr. 30 ist der ‚Sohn Gottes' das gesamte Weltall (das ersichtlich deshalb am ehesten ‚Sohn' heißen kann, weil es als großer Mensch gedacht ist). Spec. leg. 1, 41 ist es nicht der Logos, sondern ‚diese Welt', die den Mose ‚wie ein Kind über seinen Vater, wie ein Kunstwerk über seinen Meister' belehrt. Das Weltall qua Makroanthropos u. der Logos gehen also begrifflich ineinander über. Das ist offensichtlich der durch die Spekulation gegebene Grund, weshalb Logos u. Anthropos miteinander wechseln. Philon drückt den Übergang zwischen Weltall qua Makroanthropos u. Logos auch selbst aus, indem er die vorgegebene Teilung des Weltalls in κόσμος νοητός u. κόσμος αἰσθητός auch in den Sohnesbegriff einführt u. den ersteren den älteren, den letzteren den jüngeren Sohn Gottes nennt (quod deus s. imm. 31). Dieser ältere Sohn Gottes, der κόσμος νοητός, ist dann Mittler der Schöpfung (migr. Abr. 6) u. Offenbarung (quod deus s. imm. 138) Gottes, ganz wie der Logos. Der Kosmos qua Makroanthropos kann also bei Philon so weit spiritualisiert werden, daß er mit seinem, es eigentlich nur durchwaltenden, Anthropos/Logos u.a. benannten Selbst nahezu identisch wird. Oder auch: Kosmischer Makroanthropos u. Anthropos als spirituelles Selbst des Kosmos gehen ohne vorstellbare Grenze ineinander über, wobei jedoch mit diesem universalen Selbst, der ‚Weltseele', niemals Gott gemeint ist. Daß auch hinter dem im Mikrokosmos, dem irdischen Menschen, wirkenden Selbst die makrokosmische Vorstellung noch erkennbar sein kann, lehrt eine Stelle wie post. Cain. 58: ‚Deshalb hätte man gar nicht Unrecht zu sagen, daß der Nous unseres zusammengesetzten Organismus (σύγκριμα) Sonne sei, die, wenn sie in dem Menschen, dem Mikrokosmos (τῷ βραχεῖ κόσμῳ; so auch plant. 28) nicht aufginge . . ., nichts in Erscheinung treten läßt.' Hier wird der Nous des Menschen zwar nicht mit dem Selbst des Kosmos verbunden, aber doch mit der den Makrokosmos erleuchtenden Sonne verglichen. Er ist es, der den Menschen erst zum Menschen macht. Will der Mensch die Soteria erlangen, so hat er dieses Selbst in sich zu wecken u. zu hegen, so wie dieses andererseits den Menschen zur Tugend führt. Auf diese Weise aber wird der Mensch mit dem vom gleichen Selbst durchwalteten Kosmos gleichgestaltet: ‚Der Diener Gottes soll versuchen, . . . sich seines Kosmos würdig zu erweisen, in dessen Abbild (μίμημα) gekleidet er die Pflicht hat, das Urbild (παράδειγμα) sofort im Geiste (διάνοια) zu tragen, selbst sich auf eine gewisse Weise aus einem Menschen in die φύσις des Kosmos umzugestalten u. . . . ein kleiner (βραχύς) Kosmos zu sein' (vit. Moys. 2 [3], 135). Das Selbst des Mikrokosmos, d.h. der innere Einzel-Anthropos im äußeren, fleischlichen Anthropos, hängt mit dem Selbst des Makrokosmos oder mit dem Makrokosmos bzw. Makroanthropos direkt (man halte sich die Verwischung der Begriffe gegenwärtig) zusammen oder ist mit ihm identisch.

β. Spiritualisierung mit anderer Terminologie. Schon in der stoischen Kosmologie läßt sich die Makrokosmos-Mikrokosmos-Idee aufweisen, u. zwar nicht einfach in der Form vom Menschen u. seinen Teilen, sondern in der durchdachteren Form des Organismusgedankens, der überdies noch, namentlich in der Sympathielehre des Poseidonios, eine mystische Vertiefung erfahren hat. ‚Es gibt in der Welt keinen leeren Raum. Das ergibt sich klar aus dem empirischen Tatbestand. Denn wenn nicht die Substanz des Alls ganz u. gar mit sich verwachsen wäre (durch ‚Symphyie'), so wäre es nicht möglich, daß die Welt von einer einheitlichen Naturkraft zusammengehalten u. durchwaltet würde, noch könnte es eine Wechselwirkung (‚Sympathie') ihrer Teile untereinander geben. Wenn sie nicht von einer einheitlichen Spannkraft zusammengehalten würde u. das Pneuma nicht durchgehends mit sich verwachsen wäre, so wäre auch kein Sehen oder Hören möglich. Denn wenn sich leere Räume dazwischen schöben, würde die sinnliche Wahrnehmung durch diese verhindert werden' (Cleomed. 1, 1, 1; Übers.: M. Pohlenz, Stoa u. Stoiker [1950] 290). Wie hier das All durch das Pneuma als der himmlischen Kraftsubstanz zusammengehalten wird, so sind auch die Menschen untereinander durch das

Band der Sympathie geeint. Alle Menschen sind Glieder eines Leibes, der Göttliches u. Menschliches zusammenschließt, Teile des aus Menschen u. Göttern bestehenden σύστημα κόσμου (zur dynamischen Komponente in dieser Anschauung vgl. E. Fascher, Art. Dynamis: o. Bd. 4, 419). Man ist berechtigt, auch diese Anschauung als Makrokosmos-Mikrokosmos-Idee zu bezeichnen, weil sich in ihr Welt u. Mensch ebenfalls genau entsprechen (eine Vorstufe ist die Parallele zwischen mundus u. urbs bei Cic. nat. deor. 2, 62, 154 [950 Pease]; zum Zusammenhang dieser Idee mit der εἰκών-Spekulation bei Poseidonios u. anderen Stoikern s. H. Merki, Art. Ebenbildlichkeit: o. Bd. 4, 459/61). Überdies hat sie keinen andern Hintergrund als den pantheistischen Gottesbegriff der Stoa; u. daß die Welt ein Gott ist, bedeutet vielleicht nicht für die Frömmigkeit, wohl aber für die spekulative Anschauung dasselbe wie daß sie ein Mensch ist. Der stoische Logos u. damit mittelbar auch seine Wechselbegriffe sind nur andere Ausdrucksformen dieser pantheistischen Gottesidee. Kosmos u. Gott sind identisch (SVF 2 nr. 1015 [Z. 30/5]. 1022), andererseits wird Zeus im Hymnus des Kleanthes (ebd. 1 nr. 537) als das Eine, ewige u. umfassende Weltgesetz verstanden, u. nach Chrysipp (ebd. 2 nr. 1076) ist Gott identisch mit dem Logos-Pneuma, das durch den ganzen Kosmos hindurch waltet u. seine Seele ist. – Derselbe Nachweis läßt sich führen, wenn man sich an die anderen termini κόσμος νοητός, υἱὸς θεοῦ, δεύτερος θεός, νοῦς, λόγος, σοφία oder εἰκὼν τοῦ θεοῦ hält. Der Anthropos als Selbst des Menschen wie des Kosmos ist, stoisch gesprochen, der σύνδεσμος beider (vgl. ebd. 4, Reg. s. v.). Man kann auch sagen: Der Anthropos ist als himmlischer Mensch die εἰκών des obersten, weltschaffenden Gottes u. als solcher in der Welt enthalten. Besonders deutlich ist das in Corp. Herm. 1: der Anthropos hat (‚hat' ist nach dem spätantiken Identitätsbegriff kein ausschließender Gegensatz zu ‚ist') die εἰκών des Vaters, des Nous, welcher πάντων πατήρ (§ 12) u. δημιουργός (§ 10) ist, u. geht als solcher in die φύσις ein (§ 14). Deshalb hat ihn auch der aus der φύσις hervorgegangene Mensch als οὐσιώδης ἄνθρωπος in sich, wodurch er ἀθάνατος ist (§ 15). Auch Logos u. Sophia, neben Anthropos die wichtigsten Wechselbegriffe dieses kosmologisch-anthropologischen Selbst, können in diesem Sinn als εἰκών aufgefaßt werden: der Logos bei Philo conf. ling. 97. 147, die Sophia in Sap. 7, 26. Die εἰκών ist sowohl Abbild des obersten Gottes wie Urbild des irdischen Menschen, das dieser zugleich als sein eigentliches Selbst in sich trägt. So beschreibt die Zwischenstellung der εἰκών sehr deutlich Philo leg. all. 3, 96; opif. m. 24f. 31; conf. ling. 147f. An sich bedarf es neben der alles umfassenden Makrokosmos-Idee nicht der eines obersten Gottes; diese war Philon vom AT vorgegeben u. wurde von ihm selbstverständlich festgehalten (das läßt sich am Vater-Begriff Philons zeigen, der sich in der Hermetik zT. durchgehalten zu haben scheint, vgl. spec. leg. 1, 96; 2, 30f. 165; 3, 189; Corp. Herm. 8, 2; 13, 22; 14, 4). Die Makrokosmos-Idee steht dann in einer gewissen Konkurrenz zum Gottesbegriff, u. deshalb braucht der Logos nicht nur Mittler zu heißen, sondern darf auch ‚eine Art zweiter Gott' genannt werden (G. B. Ladner, Art. Eikon: o. Bd. 4, 774; vgl. Plat. Tim. 92 b: hier wird der κόσμος die εἰκὼν τοῦ νοητοῦ [d. i. des Schöpfers] u. ein ‚wahrnehmbarer Gott' [θεὸς αἰσθητός] genannt).

γ. *Von der vorgnostischen zur gnostischen Selbst-Spekulation.* So gewiß solche Vorstellungen im Begriff der gnostischen Welt- u. Menschenseele weiterleben, so wenig besteht hier bereits ein Zusammenhang der Gemeinschaft der Geretteten mit ihrem Retter. Und nicht nur der stoische Logos, sondern auch die entsprechenden Selbst-Begriffe bei Philon, die antik-jüd. Sophia (s. u. Sp. 575f) u. der aus der spiritualisierten Makrokosmos-Mikrokosmos-Idee hervorgegangene Anthropos ist, wie zB. Corp. Herm. 1, 15 zeigt, nur in dem Sinne erlösend, den man als ‚vorgnostisch' definieren muß. Es handelt sich eher um eine Bewahrung (s. u. Sp. 565f). Der gnostische Erlöser ist dieser Anthropos usw. noch nicht; denn dieser tritt sich als seiner irdischen, in die Materie gefesselten Hälfte in hypostatisch verselbständigter Gestalt gegenüber u. ist in erster Linie nicht von seiner kosmologischen oder schöpfungsmittelnden, sondern von seiner eschatologischen Funktion her zu begreifen (Saturninus, Basilides, Ophiten, Valentinianer, Manichäer u. a.). Diese fehlt dem Selbst ganz u. gar. Andererseits ist die Qualität des gnostischen Erlösers sowohl als alle Menschen durchziehende Sammelseele (oder auch spiritueller Riesenleib kosmischen Ausmaßes) wie als vom Himmel kommendes, die Fülle der jenseitigen Lichtwelt in sich vereinigendes Wesen ohne die Grundlage der Makrokosmos-Mikrokosmos-Idee nicht zu begreifen. Insofern wird die kos-

mische Bezogenheit des gnostischen Erlösers zu Recht betont. Doch liegt in der religionsgeschichtlichen Entwicklung davor noch eine Stufe, auf der das Selbst hypostatisch gespalten, auf der himmlischen Seite zum Erlöser personifiziert u. als solcher eschatologisiert wurde. Dies wirft die Frage auf, ob das nicht nur dadurch geschehen konnte, daß Christus an seine Stelle trat, welcher entweder εἰκὼν τοῦ θεοῦ wurde (2 Cor. 4, 4; Col. 1, 15), so wie es vorher Anthropos, Logos u. Sophia gewesen waren, oder welcher, aus was für Gründen immer, mit dem Logos gleichgesetzt wurde (Joh. 1, 14), mit demselben Logos, mit dem sich de facto in den vier Jh. um Christi Geburt eben jene weitgefaßte Spekulation verband, auf die man als Grundlage von gnostischen Erlösermythen immer wieder stößt.

b. Christlich- u. nebenchristlich-gnostisch. 1. Ophiten. Hier läßt sich die Verbindung des Makrokosmos/Makroanthropos mit dem inneren Anthropos im irdischen Menschen durch eine Interpretation einer Stelle aus der Naassenerpredigt (Hippol. ref. 5, 7, 7) zeigen, die noch am ehesten an Philon erinnert: die ,Überwältigung', d.h. irdische Einbindung, des ,großen Menschen von oben', d.h. des Makroanthropos, geschieht, indem der Mensch eine Psyche bekommt; durch sie leidet u. wird gestraft der ,große, schöne, vollkommene Mensch' nunmehr wie ein innerer Anthropos im äußeren oder wie ein höherer Seelenteil, der an niedere Seele u. Körper gebunden ist.

2. Megale Apophasis. Oft ist die Makrokosmos-Idee aber nur noch als vorausgesetzt erkennbar u. als solche durch den gnostischen Riß im Kosmos, der auch den inneren Anthropos im irdischen Menschen zunächst als unerlöst u. verfallen entwertet, höchst verworren u. schwer verständlich geworden. Zum B. werden nach der dem Simon Magus untergeschobenen Megale Apophasis (ebd. 6, 9, 4/18, 7) die Entstehung des Kosmos u. die des Menschen als analoge Vorgänge gesehen. Das Feuer ist das Prinzip des Alls, in das die unendliche Dynamis entbrennt, oder mit dem sie identisch ist. Die Dynamis wohnt im Raum (οἰκητήριον), dieser aber ist der aus Geblüt erzeugte Anthropos (ebd. 6, 9, 4f). Auch beim Menschen, dessen Erschaffung durch Gott ebd. 6, 14, 7/16, 6 in mit zahlreichen Allegorien versetzter Form beschrieben wird, entstammt die Zeugungslust dem Feuer; es verwandelt sich in Blut, dieses beim Manne in Samen, beim Weibe in Milch (ebd. 6, 17, 4f). So gehen Zeugung u. Nahrung des Kindes aus ein- u. derselben Kraft hervor; aus ihr kommt außerdem auch der Kosmos, der seinerseits mit einem Menschen verglichen zu werden scheint.

3. Markos. Auch die Buchstabensymbolik des Gnostikers Markos scheint auf einen Makroanthropos bezogen zu sein. Die offenbarende Tetraktys zeigt ihm, mit welchen Buchstaben aus dem Buchstabenmeer des Urstoffes die Körperteile identisch sind, aus denen der Leib der Aletheia besteht. Diese wird Gestalt des Urstoffes, der Urstoff selbst wird Anthropos genannt (Iren. haer. 1, 14, 3). Außerdem ist der Anthropos bei Markos noch ein Äon, der mit der Ekklesia ein Paar bildet; die beiden andern Äonenpaare sind Pater u. Aletheia, Logos u. Zoe. Die Aussage, daß die Stimme des Menschen das All gestaltete, steht in dieser Anschauung unorganisch darin (ebd. 1, 14, 5).

4. Valentinus. Das Homilienfragment bei Clem. Alex. strom. 4, 89, 6/90, 1 ist wohl dahin zu deuten, daß der Gott, nach dessen Ebenbilde der Mensch geformt wurde, auch ,Mensch' hieß; der Mensch ist sowohl Mikrokosmos als auch durch den aus dem geistigen Kosmos in ihn gelangten ,Samen' ein Abbild des Urbildes ,Mensch'; es wird hier ebenso wie bei den Ophiten als der ,präexistente Mensch' bezeichnet, bedeutet aber nichts anderes als den in Gott ruhenden geistigen Kosmos. Es scheint, daß die Pleroma-Vorstellung der Valentinus-Schule ebenfalls die Makro-Mikro-Kosmos-Idee zur Grundlage hat, allerdings mit Zurücktreten des ,Mensch'-Begriffes hinter andere Terminologien; dies zeigt besonders deutlich Tract. trip. (NHC I, 5) 51, 1/85, 15.

5. Nichtvalentinianische Nag-Hammadi-Texte. Im Traktat Bronte, ,Der Donner' (NHC VI, 2), steht hinter den alle Weltbereiche auslotenden Selbstaussagen des Vollkommenen Nous eine Makrokosmos-Vorstellung, die den Nous als deren Spiritualisierung zu erkennen gibt. Da diese noch weitgehend monistisch ist, kann man sie nur mit Einschränkung als gnostisch bezeichnen. Dasselbe gilt für die Aussagen der ,Dreigestaltigen Protennoia' (NHC XIII, 1), die sich sogar direkt ,das All' (35, 31) oder ,aufgegangen im All' (36, 8) nennt. Wie in eine solche Grundanschauung eine Differenzierung u. Abwärtsentwicklung eingezeichnet werden kann, zeigt auf einer ersten Stufe der Eugnostosbrief (NHC III, 3 u. V, 1), auf einer zweiten die daraus entwickelte Sophia J. C. (NHC III, 4 u. BG 8502, 77, 8/127, 12). Von daher lassen sich alle NH-Texte verstehen,

die nicht eindeutig sapiential sind, sondern einen Mythos u./oder System enthalten.

6. Manichäismus. Hier bildet der Anthropos, der im Einzelmenschen wie im Kosmos enthalten ist (hier jedoch nicht naturhaft, sondern durch verderblichen Fall hineingeraten), das Zentrum des ganzen Systems. Die Tatsache, daß er als Person von der Mutter des Lebens hervorgebracht (zahllose Belege, zB. Keph. 71, 5; Theod. bar Konai lib. schol. 11 [CSCO 69/Syr. 26, 313 bzw. H. Pognon, Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir (Paris 1899) 127, 19]) u. zum Kampf gegen den Finsterniskönig entsandt wird, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß er Kraft seiner Bekleidung mit den fünf Lichtelementen die ‚Lebendige Seele' der Welt ist (Keph. 218, 10/27; 210, 24; 58, 10; 105, 24; 77, 3). Die Vorstellung vom ‚Riesenleibe des Urmenschen' ist hier also durchaus noch erkennbar. Daneben aber gibt es diese Vorstellung noch einmal in unspiritualisierter Form: Keph. Kap. 70 (169/75) wird die Parallelisierung des Kosmos mit menschlichen Körperteilen bis ins einzelne durchgeführt (u. dann noch einmal auf den Electus bezogen, der das Licht ebenso aus den Regionen seines Körpers herauszuläutern hat, wie andere Kräfte es bei den Regionen des Kosmos tun). Hier muß also die ständig lebendige Makrokosmos-Mikrokosmos-Idee unabhängig von ihrer Spiritualisierung u. ‚Gnostisierung' noch einmal wieder aufgenommen worden sein.

II. Allgemein-antike Verbreitung. Die Selbst-Spekulation kommt nicht nur durch Spiritualisierung der Makrokosmos-Mikrokosmos-Idee, sondern auch noch auf mehrere andere Weisen zustande. Dies zeigen die früheren Versuche, durch Aufweis von Filiationen verschiedene Selbst-Begriffe voneinander abzuleiten. Diese Versuche waren zwar unzulänglich, bleiben aber für das Problem des Verhältnisses von Älterem zu Jüngerem gleichwohl aufschlußreich. Dasselbe gilt für die Annahme der Ausbreitung des Spekulationstyps als Ganzem.

a. Einzelgenealogien oder Gesamtdiffusion? Gegenüber den u. Sp. 594f zu erörternden Traditionsausgleichen in der Epoche des sog. antiken Synkretismus ist hier, soweit möglich, der archaische u. der klass. Bereich unter dem Gesichtspunkt abzugrenzen, ob auch abgesehen von Filiationen, mit denen man in ihn hineingelotet hat, Verwandtschaft zwischen bestimmten Anschauungen besteht, u. wie diese zu erklären sind. Lange blieb das Phänomen einer richtigen G. unbeachtet, wie sie zB. mit der Brahman-Atman-Identitätsspekulation in der Chāndogya-Upanishad gegeben ist. Obwohl die evidente Unabhängigkeit der etwa gleichzeitigen (8./7. Jh. vC.) Protognostizismen im upanischadischen Bereich Indiens u. im orphischen Bereich Griechenlands voneinander vom Zwang hätte befreien können, nach nur einem Ursprung der G. zu suchen, erfragte man in östlicher Mittelmeerwelt u. Vorderem Orient doch immer wieder bestimmte spezielle Ableitungen.

1. Spezielle Ableitungen. Es wurde zurückgeführt der gnostische Nous auf den griech. Nous, auf den awestischen Vohu Manah, auf die awestische Daēnā; die manichäische manuhmed (s. u. Sp. 590/2) u. der antik-jüd. Menschensohn (kein Selbst-Begriff!) auf die awestische Fravaši; der griech. Nous auf den awestischen Vohu Manah bzw. die Lösung des Theodizee-Problems in der platonischen Akademie auf die altiranische Lösung (dagegen mit Bezug auf die dualistische Lösung H. Dörrie, Art. Dualismus: o. Bd. 4, 341); die antik-jüd. Weisheit auf den stoischen Logos oder auf die altorient. Weisheit; der stoische Logos auf die altorient. Weisheit; der hellenist. Aion auf den iranischen Zurvan. Es scheint bis auf weiteres unmöglich, alle diese Konstruktionen so miteinander auszugleichen, daß sie sich nicht durchkreuzen, sondern die allmähliche Ausbreitung der Selbst-Spekulation von einem Ort aus durch die ganze Mittelmeerwelt erkennen lassen. Das schließt nicht aus, daß sich in einzelnen Fällen fertig ausgebildete Hypostasen beeinflußt haben können. So ist zB. gezeigt worden, daß die antik-jüd. Weisheit Züge der ägypt. Isis angenommen hat (vgl. u. Sp. 595). Aber solche peripheren Beeinflussungen erklären die Entstehung der Grundanschauung nicht.

2. Die Möglichkeit allmählicher Ausbreitung. Diese ist jedoch gleichfalls unwahrscheinlich, weil sich ein primäres Zentrum, von dem die Spekulation ausgegangen sein könnte, nicht nachweisen läßt. Auch in Iran ist dieses Zentrum nicht gegeben, wie die ältere Forschung meinte u. die neuere zT. noch meint. Es kann äußerstenfalls der Abstraktions- oder Spiritualisierungs-Typus als solcher gewesen sein, der von Iran aus nach dem Westen übergegriffen hat; eine Abhängigkeit der hier in solcher Spekulation gewonnenen Begriffe von den iranischen läßt sich nicht zeigen. Hier ist

die westl. Tradition selbständig u. reicht über stoisches in platonisches, pythagoreisches u. heraklitisches Gedankengut hinab; die philonische u. die weitere teils hellenist., teils ganz heterodoxe jüd. Tradition scheinen vom Stoizismus beeinflußt, daneben aber auch in gleicher spekulativer Richtung selbständig zu sein. In iranischer Spekulation gelangt man in verschiedenen Ansätzen (Vohu Manah, Fravaši, Daēnā) zur Konzeption eines Selbst, doch unterscheidet sich dieses offenbar vom westlichen dadurch, daß es nicht zugleich kosmologisch ist. Die iranische Spekulation läßt sich bis zu Zarathustra (6. oder 7. Jh. vC.) zurückverfolgen. Reicher belegbar ist sie erst vom 3. Jh. nC. an, wo sie jedoch schon wieder stark remythisiert ist. Bewußter Ausgleich westlicher u. iranischer Spekulation liegt offenbar nur im Manichäismus u. im Sethianismus vor.

b. Hypostasierungen als Elementargedanke. *1. Grundsätzliches.* Es ist jedoch in den meisten Fällen wahrscheinlicher, daß die evidente Selbständigkeit der Begriffsbildungen auch auf eine elementare Gegebenheit der Grundspekulation hinweist, die sowohl in ihrer Tendenz zur G.werdung als auch in ungnostisch bleibender Gegebenheit mit Hypostasierung u. Hypostasierbarkeit von Begriffen verbunden ist. Solche Hypostasierungsvorgänge sind wohl wirklich der G. u. dem Iran gemeinsame Phänomene, aber sie sind mehr: sie sind gemeinorientalisch. Sie sind auch im antiken Judentum, in Ägypten, Sumer/Akkad, Ugarit u. im vorislamischen Arabien nachgewiesen worden. Die Tendenz u. die Fähigkeit zu Spekulationen jenes Typs, die zu Selbst-Begriffen führen, sowie zu Hypostasierungen solcher Begriffe ist wohl überall spontan; jedenfalls ist ihre Übertragung von einem Religions- u. Kulturkreis auf den anderen nicht zu beweisen, weil eine solche Übertragung noch vor den begrifflichen Manifestationen liegt, die der philologischen Forschung allein zu Gebote stehen (vgl. auch u. Sp. 594).

2. Vorgnostisch u. nebengnostisch. Die Selbst-Spekulation kann auch als eine Vergeistigung oder Spiritualisierung der urtümlicheren Vorstellung aufgefaßt werden, daß im Innern des Menschen ein Gott lebe. J. Haussleiter verfolgt diese Vorstellung im Art. Deus internus: o. Bd. 3, 794/842. Für den inneren Zusammenhang der im folgenden zu untersuchenden Begriffe mit der Vorstellung von einem inneren ‚Gott' sind namentlich die Belege wichtig, in denen die schon durch einen abstrakten Begriff bezeichnete höchste Wesenheit in Mensch u. Kosmos noch als ‚Gott' oder ‚göttlich' bezeichnet wird; bei Heraklit gilt der λόγος, bei Platon u. Aristoteles der νοῦς als Teil des Göttlichen, Göttliches oder Göttlichstes in uns (ebd. 801f), während in der Stoa νοῦς, λόγος, πνεῦμα, mens in Weiterführung platonischer Tradition direkt mit Gott identifiziert werden (ebd. 803/7; auch *Epiktet [M. Spanneut: o. Bd. 5, 599/681, bes. 611/6] denkt in seiner berühmten 8. Diatribe des 2. Buches bei dem Gott, den der Mensch in sich trägt u. übt [§ 11/4], an Geist, Erkenntnis u. wahre Vernunft [§ 2]). Im Neuplatonismus wird der Gedanke, daß in der Seele als ihr höherer Teil der Gott νοῦς wohnt, oft durch die pantheistische Konzeption durchkreuzt, nach der alles einschließlich der Seele auch in Gott ist (Haussleiter aO. 807/11). Läßt sich der Zusammenhang dieser Ideen im griech.-röm. Kulturkreis nachweisen, gilt für entferntere Parallelen sowohl der Deus internus-Vorstellung wie ihrer Abstraktionen, daß sie Elementargedanken sind. Erst wenn sprachliche Ähnlichkeiten bestehen u. gegenseitige Beziehungen räumlich wie zeitlich möglich erscheinen, kann Einfluß vermutet werden (ebd. 794).

3. Gnostisch. a. Phänomenologischer Unterschied. In dem Maße, in dem es berechtigt erscheint, die Selbst-Spekulation weit über den herkömmlichen Bereich der Antike hinaus zu erkennen, darf man auch von ‚G. als Weltreligion' sprechen. Die Universalität u. Allgemeinheit der Selbst-Spekulation gibt sogar dem gnostischen Anspruch, archaisch-mythische Weltdeutung u. Erlösungslehre kongenial wieder herzustellen, einen beachtlichen Schein historischer Richtigkeit. Er wird noch dadurch verstärkt, daß in der Spätantike, wie in allen Spätzeiten, wirklich archaische Denkstrukturen wieder auftauchen. Doch konnte die Spätantike u. in ihr die G. noch nicht bemerken, daß das zugleich in einer eigentümlichen u. durch ihr eigenes vorwissenschaftlich-wissenschaftliches Interesse daran verursachten Mediatisierung geschah. Charakteristischerweise kann Haussleiter (aO. 823f) die Vorstellung vom Deus internus bei den Gnostikern nicht in gleicher Weise darstellen wie für Griechentum u. Hellenismus. Denn wo diese Vorstellung da ist, ist sie nach gnostischem Selbstverständnis das Ergebnis einer durch prophetische Offenbarung zustandegekommenen Wiederherstellung, Einpflanzung oder Auferweckung des Deus internus, d.h. Ver-

mittlung von Erkenntnis an ihn u. Aufhebung seiner *Agnoia (L. Cerfaux: o. Bd. 1, 186/8), die eine in Griechentum u. Hellenismus so nicht vorhandene totale Depravation des Deus internus voraussetzt. Das von Haussleiter herangezogene Ritual einer Prophetenberufung aus der gnostischen Gemeinde der Markosier bietet dafür ein gutes Beispiel: wenn der Gnostiker Markos den Frauen das σπέρμα τοῦ φωτός bzw. τὸ μέγεθος mitteilt (dessen ἐπίγνωσις nach Iren. haer. 1, 21, 4 die τελεία ἀπολύτρωσις bedeutet!), so ist die Pointe des Vorgangs die, daß er das als Prophet u. Offenbarer (u. als solcher auch als geschlechtlicher Verführer) tut u. die Frauen mit etwas erfüllt, das vorher nicht da war (es äußert sich zB. in prophetischer Gabe) u. das nach Beendigung des Verhältnisses wieder verschwindet (ebd. 1, 13, 3f). Dies ist die Form, welche der gnostische Gedanke von Fehlen u. Gewinn des göttlichen Pneumas in der sexuellen G. annimmt. – Ein weiterer Unterschied ist die Gebrochenheit des Selbst in der gnostischen Spekulation, die ganz unarchaisch ist u. jenen tief reflektierten Erlösungsgedanken bei sich hat, der in der ganzen Religionsgeschichte nur der G. eigen ist. Man muß also sagen, daß der G. bei der Ausbildung der Selbst-Vorstellung das hypostatische Denken zu Hilfe gekommen ist; in dieser Fähigkeit zum hypostatischen Denken unterscheidet sich die G. nicht vom Alten Orient, vom antiken Synkretismus u. vom frühen Christentum. Das Eigene der G. liegt darin, daß sie überall da, wo der Alte Orient, der Synkretismus u. das nicht-gnostische Christentum eine Hypostase ausgebildet hätte, faktisch zwei Hypostasen schuf. Sie sind zwar beide als ‚Selbst' zu charakterisieren, haben auch die gleiche Substanz u. sogar denselben Namen. Daß es sich aber trotzdem um zwei Hypostasen handelt, zeigt die Tatsache, daß ja ein ganzer Erlösungsprozeß für nötig erachtet wird, um die eine Hypostase mit der andern, u. d.h. den salvator mit dem salvandum, wieder zusammenzuführen.

β. Chronologische Abgrenzung. Wenn es gelingt, chronologisch festzulegen, wann man zuerst zwei Hypostasen statt einer bildete bzw. den Bruch im vorgegebenen Selbst empfand bzw. die Verbindung der eigenen Seele mit der des Kosmos nicht mehr ohne Offenbarung realisieren konnte, dann hat man den Anfang der G. Soweit die Quellenlage zu urteilen gestattet, ist (wegen der Anonymität vieler Texte, wegen des zeitlichen Abstandes ihrer Abfassung von dem, was sie bezeugen, u. wegen der meist schon geschehenen Einbettung der hier aufgezeigten Sachverhalte in einen Mythos) dieser Zeitpunkt nicht eindeutig belegbar, sondern nur erschließbar. Man kann bis auf weiteres auf das 1. Jh. vC. schließen, daneben auf Späteres, was nicht heißen soll, daß damit überall G. begann. Nichtgnostisches ‚Selbst'-Verständnis konnte daneben allenthalben bestehen bleiben. Eine Möglichkeit, den fraglichen Zeitpunkt noch genauer zu fixieren, ergibt sich vielleicht von ganz anderer Seite her: Poseidonios (135/51 vC.) teilt den Optimismus der übrigen Stoa nicht mehr. Die Weltangst, die er in Apamea, Rhodos oder sonstwo auf seinen Reisen kennengelernt haben mag u. geteilt hat, bedeutet für ihn Abwesenheit des Logos in kosmischer φύσις u. menschlicher ψυχή, durch welche jene zur Sinnlosigkeit u. diese zur Irrationalität verurteilt ist (Galen. plac. Hippocr. et Plat.: 448 Müller, vgl. auch 370/2. 391. 408. 449/51. 454. 465). Der hier Poseidonios verpflichtete Cicero (106/43 vC.) zweifelt Tusc. 5, 2aE., ob das Axiom, die virtus (im stoischen Sinne) sei schlechthin das Mittel, Freiheit zu gewinnen, noch stimme; sollte die virtus nur eine formula fortunae sein, kann der Mensch sich nicht auf sie verlassen, um εὐδαιμονία zu erlangen, sondern wird auf die Götter zurückgeworfen, ad vota facienda.

c. Der Ausdruck der gnostischen Selbst-Spekulation durch verschiedene Wörter u. der Seelenbegriff. Das Selbst ist häufig deshalb schwer erkennbar, weil es innerhalb derselben Anschauung durch verschiedene Wörter u. darüber hinaus durch Wörter aus verschiedenen Sprachen wiedergegeben werden kann. Das Wort ‚Seele' als Übersetzung eines Teiles von ihnen hat sich in der modernen wissenschaftlichen Sprache am weitesten durchgesetzt u. ist damit für die Wiedergabe eines Teiles des Selbst neben anderen verlorengegangen. Es muß in eine speziellere Bedeutungsfunktion wieder eingesetzt werden. Darüber hinaus muß der Gebrauch des Selbst-Begriffes auch zur Bezeichnung von Wesenheiten möglich bleiben, die außerhalb der ‚Psychologie' stehen, aber andere Hypostasenspaltungen hervortreiben konnten. Dies wird hier an verschiedenen Systemen illustriert, wobei zu beachten ist, daß das manichäische forschungsgeschichtlich den Ausgangspunkt gebildet hat.

1. Hermetik. Im 13. Traktat des Corpus Hermeticum ist der Logos das Selbst des Menschen, des Universums (πᾶν) u. des Gottes; vgl. § 18 im Gebet: ὁ σὸς Λόγος δι' ἐμοῦ ὑμνεῖ σέ. δι' ἐμοῦ δέξαι τὸ πᾶν λόγῳ, λογικὴν θυσίαν. § 19 . . . τὸ πᾶν τὸ ἐν ὑμῖν, σῷζε ζωή, φώτιζε φῶς, πνεῦμα θεέ. Λόγον γὰρ τὸν σὸν ποιμαίνει ὁ Νοῦς. Corp. Herm. 13, 7 heißt das Selbst jedoch ἐνδιάθετος ἄνθρωπος (vgl. den λόγος ἐνδιάθετος bei Chrysipp.: SVF 2 nr. 135 [Z. 15]. 223 [Z. 4/6]). In ähnlicher Weise gehören Nous, Logos u. zT. Psyche auch im 1. Traktat zusammen (s. vor allem § 9 u. zu ψυχή § 17; zu Zusammenhang oder Identität dieser Begriffe mit Gott s. Haussleiter aO. [o. Sp. 557] 802f).

2. Systeme mit dem Okeanos-, dem Jordan- u. dem Schlangensymbol. a. Naassener. In der Naassener-Predigt, in welcher der Nous nicht vorkommt, sind sowohl der Anthropos wie der Logos, aber auch die Psyche das Selbst sowohl des Kosmos wie das des Einzelmenschen. Symbole für den mannweiblich gedachten Anthropos-Logos, der das innerste Wesen der lebendigen Welt darstellt, sind der im Kreise von oben nach unten u. von unten nach oben fließende Okeanos, der aufwärts u. abwärts strömende Jordan u. die sich in den Schwanz beißende Schlange: Hippol. ref. 5, 7, 38/8, 4; 9, 12f. Die wichtigste Stelle über die Psyche ist ebd. 5, 7, 8/13. Zum Logos allein vgl. auch ebd. 5, 7, 16f, wo der Logos die analoge umfassende Deutung erfährt, indem die bei Paulus von Gott redenden Verse Rom. 1, 20/3. 26f auf ihn bezogen werden.

β. Peraten. Die Schlange erscheint als Selbst (= Logos) Hippol. ref. 5, 17, 1f. 6. 8: ,Das All ist nach ihnen Vater, Sohn u. Stoff. . . . Mitten zwischen Stoff u. Vater hat der Sohn seinen Sitz, der Logos, die Schlange, die sich immer zu dem unbewegten Vater u. zu dem bewegten Stoff hinbewegt: das eine Mal wendet sie sich zum Vater u. nimmt die (= seine) Kräfte in sich auf; wenn sie sie aber aufgenommen hat, wendet sie sich zum Stoff, u. der Stoff, der qualitätslos u. ungeformt ist, prägt die 'Ideen' vom Sohn, die dieser vom Vater ausprägte, aus . . . Wenn nun einer von denen hier (unten) zu erkennen vermag, daß er eine väterliche Prägung ist, von oben herabgebracht u. hier verkörpert, . . . gleichgeartet dem Vater in den Himmeln ganz u. gar, der gelangt auch dorthin (zum Vater). Wer aber nicht dieser Lehre teilhaft wird u. die Notwendigkeit des Werdens nicht erkennt, . . . geht zugrunde. Denn niemand kann gerettet werden, noch nach oben gelangen, ohne den Sohn, das ist die Schlange. Denn wie er von oben die väterlichen Prägungen herabtrug, so bringt er wieder nach dort die Erweckten, die väterliche Prägungen geworden sind'. Hier entspricht die Schlange in ihrer Bedeutung also der Schlange bei den Naassenern, wo sie als oberstes Prinzip zwischen oberer u. unterer Welt vermittelt. Zusatz: Daneben kann die Schlange auch in der G. Verkörperung des bösen Prinzips bleiben (zB. Act. Philipp. 111. 144; Act. Thom. 32. 52; Act. Joh. 94 [AAA 2, 2, 43, 13. 25f; 86, 8; 148, 16/149, 22; 168, 12; 2, 1, 197, 11f]); dies hat mit dem Selbst, das daneben dann eher wie ein Symbol des Guten wirkt, nichts zu tun (vgl. beide nebeneinander Iren. haer. 1, 30, 7 u. epid. 1, 30, 5). Deutlich ist die Schlange als böses Prinzip in der Baruch-G. (Nahas) u. bei den Manichäern (Psalmbuch 60, 18; 149, 12. 23/5; 156, 28f; 217, 4; Keph. 33, 33/34, 5).

3. Mithrasliturgie. In diesem, nur halbgnostischen, Text ist das σῶμα τέλειον (Dieterich, Mithr.[3] 4, 3) das Selbst des Menschen.

4. Valentinianer. In allen valentinianischen Systemen kann das Pleroma als ein spiritualisierter Makrokosmos aufgefaßt werden. Unter demselben Begriff, unter dem dieser unspiritualisiert vorgegeben war (s. o. Sp. 546f), erscheint nun ein Äon an einer so gewichtigen Stelle der Syzygienkette, daß er als Selbst im nunmehrigen Pleroma fungiert: nämlich unter Nous (Iren. haer. 1, 1, 1), Anthropos (Epiph. haer. 31, 5, 5) u. Logos (Tract. trip. [NHC I, 5] 60, 34/99, 21 passim). Soweit noch erkennbar, meint die Titellose Schrift, die meist ,Valentinianische Exposition' genannt wird (NHC XI, 2 A), mit dem ,Nous des Alls' ([22], 33; [24], 21) dasselbe, da von ihm ein untergeordneter Nous ([22], 37) unterschieden wird.

5. Plotin. Daß sich Plotin von einer ganz anderen Terminologie her bis zu dieser Vorstellung durcharbeitet, zeigt R. Harder (Plotins Schriften 1 [1956] 201) durch seine Übersetzung von enn. 6, 9, 9 (ὥστε ἐξελθεῖν σπεύδειν ἐντεῦθεν καὶ ἀγανακτεῖν ἐπὶ θάτερα δεδεμένους, ἵνα τῷ ὅλῳ αὐτῶν περιπτυξώμεθα καὶ μηδὲν μέρος ἔχοιμεν ᾧ μὴ ἐφαπτόμεθα θεοῦ): ,Daher wir denn trachten von hier wegzugelangen u. murren über die Fesseln, die uns an das Andere binden, um endlich mit unserem ganzen Selbst Jenes zu umfassen u. keinen Teil mehr in uns zu haben, mit welchem wir nicht Gott berühren'.

6. Augustin. In der Schrift De immortalitate animae, die noch aus seiner vorchristl. Zeit

stammt, sind animus u. anima zweifellos im höheren Sinne eines Selbst gemeint, wie sich zB. aus folgenden Sätzen ergibt: cum ratiocinamur, animus id agit; non enim id agit nisi qui intelligit (1, 7); ratio profecto aut animus est aut in animo (2, 1); ratio est aspectus animi, quo per seipsum, non per corpus, verum intuetur, aut ipsa veri contemplatio non per corpus, aut ipsum verum, quod contemplatur (10, 2): at si illa rationis vis ipsa sua coniunctione afficit animum (neque enim non afficere potest), ita profecto afficit, ut ei esse tribuat. est enim maxima ipsa ratio (11, 9). Die kosmologische Komponente zB. in 15, 4: adest igitur species universo corpori meliore natura sufficiente atque obtinente, quae fecit. Augustin dürfte hier, in Abhängigkeit vom Neuplatonismus, von der Weltseele sprechen (H. Fuchs/H. Müller, Augustinus. Selbstgespräche über Gott u. die Unsterblichkeit der Seele [1954] 291). Eine durch den Begriff ‚Selbst' nicht zu definierende Seelenauffassung, welche niedriger ist als die des Augustin, ist zB. die pythagoreische, nach der die Seele die Harmonie des Körpers ist (vgl. Plat. Phaedo 85e/86e. 92a/95a); sie wird von Augustin ausdrücklich abgelehnt.

7. *Manichäismus.* Hier ist der Selbst-Begriff auch in untergeordneten Zusammenhängen unentbehrlich, sogar wo die Quellen kein Wort bieten, das als sein Äquivalent gelten könnte. Das ist überall da der Fall, wo eine Hypostase so in den mythologischen Vorgang einbezogen ist, daß ihre komplexe Stellung nicht mehr durch Reflexion auf ihre etwaigen Einzelteile, sondern nur durch Reflexion auf sie ‚selbst' sachgemäß darzustellen ist. Wenn zB. im manichäischen Mythos der Urmensch, mit den fünf Lichtelementen Aether, Licht, Wind, Wasser, Feuer (Keph. 37, 7/11; Psalmbuch 201, 13/22) als Rüstung umgeben, zum Kampf mit dem König der Finsternis in die Tiefe steigt (Theod. bar Konai lib. schol. 11 [CSCO 69/Syr. 26, 313, 29/314, 14 bzw. Pognon aO. (o. Sp. 555) 127, 18/32]), so ist er zusammen mit den Lichtelementen als eine Einheit gesehen. Wenn er von den Dämonen der Finsternis überwältigt wird, dann wird dabei nicht zwischen ihm ‚selbst' u. seinen Lichtelementen unterschieden. Nach seiner Errettung durch den Lebendigen Geist aber bleiben seine Lichtelemente, die seine eigentliche Substanz sind, mit den Finsterniselementen Rauch, Feuer, Wasser, Wind, Finsternis verschmolzen, in der Finsterniswelt zurück u. gehen später in den Kosmos mit ein. Was unter Zurücklassung der eigentlichen Substanz vom Lebendigen Geist gerettet worden ist (ebd. [315, 17/26 bzw. Pognon aO. 128, 29/129, 8]), kann deshalb nicht mehr gut als ‚Urmensch', sondern muß als das Selbst des Urmenschen bezeichnet werden. Ähnliche Erwägungen sind bei der Errettung des konkreten Menschen anzustellen. Jesus der Glanz kommt zum ersten Menschen Adam, er entläßt aus sich den Nous, der seinerseits in den Aposteln zu den irdischen Menschen kommt (Keph. 56, 24/6; 20, 4; 80, 19; 101, 29). Die Erlösung geschieht durch Erinnerung der Seele an sich selbst, wofür sich bezeichnenderweise bei den Kopten einmal die Wendung findet: ‚an ihre erste Ousia' (Keph. Kap. 138 [Schmidt/Polotsky, Mani-Fund 70f]). Man kann nicht sagen, daß der ‚Mensch' an sich selbst, d.h. an die Herkunft seiner Seele oder seines Nous erinnert wird (womit man dem ‚Selbst' wieder entgangen wäre); denn der Mensch wird im Manichäismus niemals als hypostatische Einheit, sondern immer trichotomisch gesehen, u. nur in Beziehung auf seinen Leib, seine Seele u. seinen Geist kann man sinnvoll von der erlösenden Erinnerung reden. Der Leib fällt auf jeden Fall der Vernichtung anheim; der Nous erinnert als salvator; als salvandus aber ist er Teil der Seele, die dem materiellen Leib verhaftet ist, aber aus dieser Haft als ganze u. nicht nur in ihrem Nous errettet werden kann, indem sie an sich ‚selbst' (d.h. daran, daß sie einen errettenden Nous hat) erinnert wird. Auch hier läßt sich der Begriff ‚Selbst' nicht umgehen. Es ist für gnostisches Denken selbstverständlich, daß dieser in allen Sprachen vorhandene u. unentbehrliche Begriff zu einer selbständig agierenden Größe hypostasiert werden kann; von Fall zu Fall tauchen denn auch in den Texten Worte auf, die man am besten mit ‚Selbst' wiedergibt. Das mittelpers. Wort grīw ist hier an erster Stelle zu nennen (Huwīdagmān 4a, 6a; 6b, 22b; Angad Rōšnān 1, 11a. 13b. 16a; 6, 1a. 2b. 7b. 23b. 52b. 54b u.ö. [ed. M. Boyce = LondOrientSer 3 (Oxford 1954)]); es ist, ebenso wie die neben ihm stehende manuhmed = νοῦς (s. u. Sp. 589f), das Selbst der Seele (gyān; Huwīdagmān 3, 11b; 6a, 2a; 6b, 22b; 7, 23a; Angad Rōšnān 1a, 5a; 6, 8a; 7, 1a. 3a. 13a. 15a. 17a u.ö.). Auch in den nichtiranischen manichäischen Texten legt sich die Definition ‚der Nous ist das Selbst der Seele' nahe.

III. Das gnoseologisch relevante Selbst als

Bewahrer u. Erlöser. Unter den Erlösungs- u. Errettungsvorstellungen, die in der G. konvergieren, kommt den platonischen deshalb eine besondere Bedeutung zu, weil diejenigen G.systeme, in deren Mitte am deutlichsten eine aus der Selbst-Spekulation entwickelte salvator-salvandus-Vorstellung steht, aus der Sicht platonischer Schulen als entarteter Platonismus zu betrachten sind. Die Bedeutung der damit zusammenhängenden σωτηρία-Terminologie ist deshalb besonders aufschlußreich.

a. Alt- u. mittelplatonisch. 1. Platon. Der Sinn von σῴζειν im Griechischen ist u.a. ,bewahren' (zB. Dio Chrys. or. 6, 28; 75, 9; Plat. Crat. 400c; Epict. diss. 1, 28, 21; 4, 1, 120; ench. 51, 2) in einem gegebenen Zustand. Es ist jedoch auffällig, daß es nur eine einzige Platon-Stelle zu geben scheint, wo dem Nous, also dem Selbst der Seele oder auch (in Wiederaufnahme der Konzeption des Anaxagoras) des Kosmos, Soteria zugeschrieben wird. Es handelt sich um den Schluß des 12. Buches der ,Gesetze'. Der Dialog läuft dort auf die Krönung u. Vollendung der ganzen Gesetzgebung hinaus, nämlich die Konstituierung der nächtlichen Versammlung der mit dem Tugendpreis ausgezeichneten Bürger u. ihrer jungen Anhänger. Der Athener sagt von dieser Versammlung, sie gleiche einem Anker, den man für die ganze Stadt auswerfe u. der dazu diene, das, was man wolle, nun auch im gewünschten Zustande zu erhalten (σῴζειν; leg. 12, 961c). Auf die Zwischenfrage des Kleinias macht der Athener ihm den Sachverhalt grundsätzlich klar (ebd. d): ,'Man muß doch, Kleinias, bei allen Dingen den vermutlichen Soter in Bezug auf das Ganze erkennen, so wie es bei einem Lebewesen seiner Natur nach hauptsächlich die Psyche u. der Kopf ist'. Kleinias: 'Wie meinst du das wieder?' Athener: 'Nun, ihre ἀρετή verleiht doch wohl einem jeden Lebewesen σωτηρία'. Kleinias: 'Wieso?' Athener: 'In der Seele liegt neben allem anderen der νοῦς, am Kopf ist wiederum neben allem anderen Gesicht u. Gehör. Zusammengefaßt aber, den νοῦς, mit den edelsten Sinnen verschmolzen u. zu einem geworden, wird man doch wohl mit vollem Recht die σωτηρία von allem (ἑκάστων) nennen dürfen'. Kleinias: 'Allerdings''. Das wird dann am Beispiel des Steuermanns, des Feldherrn u. des Arztes erläutert: sie alle haben etwas zu bewahren (σῴζειν); dasselbe muß auch der Staatsmann tun, aber er kann es nicht ohne die Hilfe eben jener nächtlichen Versammlung. Damit ist Platon wieder beim Thema. Es ist deutlich, daß diese Anschauung der stoischen u. erst recht der gnostischen nur ganz formal gleicht. Eine Zwischenstufe liegt in der mittelplatonischen Akzentuierung, die dahin geht, daß Soteria geradezu die Bewahrung der Identität des Menschen über den physischen Tod hinaus bedeuten kann. Bis dahin hat sich aber nicht nur die Bedeutung von σῴζω verändert, sondern auch ihre Bindung an Selbst-Begriffe ist vielfältiger geworden. Das zeigt am reichsten Philon.

2. Philon. Nach ihm ist der mit dem Selbst begabte Mensch der tugendhafte; im Unterschied zu ihm gibt es den nur aus σῶμα u. der (siebenteiligen) ψυχή bestehenden Menschen (gig. 33; vgl. quis rer. div. her. 57), der dem Verderben anheimgegeben ist u. πονηρός genannt werden kann. Zwischen beiden steht der προκόπτων, der die Stufen der Vollkommenheit (vollkommene σοφία, ἀρετή u. εὐδαιμονία) noch vor sich hat. Der tugendhafte Mensch, der σοφός, hat die Aufgabe, den πονηρός zu erretten, wobei es keine sich ausschließenden Alternativen sind, ob das durch Einpflanzung eines ihm ursprünglich fremden oder durch Erweckung eines schon in ihm liegenden Selbst oder durch Abtötung des niederen Seelenteils geschieht: ,Denn die Priester töten ja gar nicht, wie manche meinen, Menschen, vernunftbegabte (λογικά), aus ψυχή u. σῶμα bestehende Wesen, sondern sie hauen nur aus ihrer διάνοια alles ab, was der σάρξ verwandt u. befreundet ist' (ebr. 69; διάνοια ist die ganze, Selbst u. niedere Teile umfassende Seele des Menschen). Der Mensch, der den Logos/Anthropos etc. in sich hat, d.h. ihn einerseits fördert, sich andererseits von ihm leiten läßt, ist ,gerettet'. Nur er verdient eigentlich den Namen ,Mensch'. Leg. all. 1, 32 heißt es, daß selbst ein Nous, der in das σῶμα eingeführt wird, aber noch nicht eingeführt ist u. durch die göttliche δύναμις wahren Lebens regiert wird, nur ,irdischer Anthropos' heißt. Man könnte also auch sagen: der irdische Anthropos im eigentlichen Sinne ist der vom himmlischen geleitete. Er ist nicht etwa das nur aus σῶμα u. ψυχή bestehende Wesen, mag dies auch gelegentlich, wohl mangels einer besseren Bezeichnung, so genannt werden, zB. quis rer. div. her. 57. (Auch im Sprachgebrauch von ψυχή sind Unregelmäßigkeiten zu verzeichnen. Einerseits ist es das bloß vitale, keinerlei rettendes Selbst beinhaltende Lebensprinzip, andererseits [zB. leg. all. 1, 32 unter dem Einfluß von Gen. 2, 7 LXX] der tugendhafte, mit

eingehauchtem Selbst versehene Mensch. Von daher erklärt es sich wohl, daß ganz gelegentlich, im Widerspruch zum sonstigen Sprachgebrauch, die ψυχή sogar für das Selbst eintritt, zB. quis rer. div. her. 2,33: ‚Was der Himmel im Kosmos, ist die ψυχή [dafür somn. 2, 33: der νοῦς] im Menschen'). Aber in Wahrheit ist nur der ein Mensch, der das Gute erwartet u. danach strebt, der von Natur aus das tut, womit er Gott erfreut (vgl. ebd. 2, 80; leg. all. 3, 209), der auf Gott hofft u. sich auf diese Hoffnungen stützt, der sich von der Welt des Werdens u. Vergehens weg zum ewigen Gott wendet (diese Haltung, in der der Mensch seine Sicherheit findet, wird πίστις genannt, vgl. virt. 216 u.ö.). Kurz, es ist der, der sich mit einem inneren Menschen in Einklang befindet (praem. et poen. 13f). Der tugendhafte, strebende, vom Logos geleitete Mensch ist, sobald er die höchste Stufe der Vollkommenheit erreicht hat, ‚Prophet' (vgl. quis rer. div. her. 2. 9. 259. 266 u.ö.) oder auch in dieser Hinsicht ‚gerettet'. Der Begriff der σωτηρία wird zunächst sehr viel in Bezug auf Kranke gebraucht, ohne daß diese aber allegorisch (etwa als ἄλογοι, in Blut u. Fleischeslust vegetierende o.ä.) gedeutet würden. Wenn ein Kranker gerettet wird, dann bedeutet das, daß sein ihm eigentlich zukommender Zustand, seine Gesundheit (so kann σωτηρία dann direkt übersetzt werden), wiederhergestellt wird. Mit dem Blick auf diesen Zustand kann das Verbum* σῴζειν auch den Sinn ‚bewahren, erhalten' annehmen. Sogar Leidenschaften können ‚erhalten' werden (migr. Abr. 162). Die σωτηρία des Menschen im höheren, geistigen Sinn wird von Philon gut alttestamentlich nur Gott zugeschrieben. Aber ‚nicht durch (διά) Gott, sondern von ihm (παρ' αὐτοῦ) als Urheber (ὡς αἰτίου) kommt die Rettung (τὸ σῴζεσθαι)' (cherub. 130), soll heißen: er ist nicht selbst die errettende δύναμις, das Selbst, sondern er entsendet es u. wirkt durch es. In diesem Sinne ist Gott σωτήρ u. εὐεργέτης (opif. m. 169; leg. all. 2, 56; 3, 27; sacr. Abel. et Cain. 70f), ist die σωτηρία Gottes σωτηρία (leg. all. 2, 101. 104). Es ist die deutliche Tendenz bemerkbar, Gott diese Prädikate vorzubehalten: nach spec. leg. 1, 224 ist Gott, nicht der Nous, der heilbringende Steuermann; in agr. 90 ist der Nous nicht σωτήρ (so auch ebr. 111), sondern preist u. ehrt Gott zusammen mit der αἴσθησις (den fünf Sinnen oder der ganzen niederen Seele). Gott selbst ist der Retter aus Mitleid (ὁ σωτὴρ οἶκτον λαβών: post. Cain. 156; ähnlich [ἐλεῶν ὁ σωτήρ] praem. et poen. 117), der All-Erretter (quod deus s. imm. 156). Ähnlich migr. Abr. 25. 124; Abr. 137. 176; sobr. 55; conf. ling. 93; quis rer. div. her. 60; congr. erud. gr. 171; fuga et inv. 162; Jos. 195; virt. 47; spec. leg. 1, 209. 272; 2, 134. 198; praem. et poen. 39. 87; vit. cont. 86f; leg. ad Gai. 196. Ganz selten hebt Philon den Unterschied zwischen Gott u. logos/nous etc. auf, indem er den Geist als Gott des Körpers (opif. m. 69; leg. all. 1, 40) bezeichnet oder direkt von der Einwohnung Gottes in der menschlichen Seele spricht (somn. 1, 148f; cherub. 98/100; sobr. 62/4). Vgl. dazu H. Merki, Art. Ebenbildlichkeit: o. Bd. 4, 463f. Die Seele wird dann gerettet (σῴζεται), wenn auch das Gemüt (ὁ θυμός) vom Logos gelenkt wird (leg. all. 3, 137). Der Logos ist also nur mittelbar Erretter; ganz selten kann in Philons unexakter Redeweise auch er selbst als das bezeichnet werden, was rettet, ähnlich wie die φρόνησις in ebr. 140. Das Prädikat σωτήρ erhalten diese Begriffe jedoch niemals. Gerettet werden muß die ganze Seele, denn ‚nicht nur ein Teil der Seele war verdorben, so daß er durch die anderen gesunden hätte gerettet werden können, sondern nichts blieb in ihr unkrankhaft u. unversehrt' (conf. ling. 25; ob die ganze Seele auch den Logos enthält, läßt sich nicht sagen). Dadurch ist sie in Leidenschaften gefangen; wer von ihnen abfällt, wird von Gott gerettet (leg. all. 2, 101). Die Unfähigkeit, die Leidenschaften zu überwinden, liegt daran, daß Gott seinen Logos nicht schickt bzw. daran, daß der Mensch von dem schon in ihm wohnenden Logos keinen Gebrauch macht – auch das ist im Sinne Philons keine Alternative. ‚Obwohl die Psyche in sich selbst den gesunden, lebendigen u. rechten Logos besitzt, macht sie von ihm als ihrem Steuermann keinen Gebrauch zur σωτηρία τῶν καλῶν (des Guten)' (quod deus s. immut. 129). Aber ‚wenn Gottes Logos zu unserem irdischen Gebäude kommt, steht er denen bei, die mit der Tugend verwandt sind u. sich ihr zuneigen, u. hilft ihnen, so daß er ihnen vollständige καταφυγή u. σωτηρία verschafft, ihren Gegnern aber schickt er Vernichtung u. heilloses Verderben' (somn. 1, 86). Gott will dadurch die Psyche des Menschen reinigen; praktisch verleiht er ihr dabei die ἀφορμή zur völligen σωτηρία von drei Dingen: von Körper, Sinneswahrnehmung u. Rede (migr. Abr. 2). Der Mensch ist dabei mittätig (es handelt sich um einen echten Synergismus) u. muß zB. auch Gott makellose Opfer darbringen, um dadurch

seinem Logismos ὑγίεια u. σωτηρία zu verschaffen (spec. leg. 1, 283). Beachtenswert ist das Nebeneinander der Begriffe ‚Gesundheit' u. ‚Rettung'. Ob hier mit Logismos das Selbst gemeint ist, das dann der σωτηρία bedürfte, weil es ein Teil der erlösungsbedürftigen Seele ist (in diesem Falle hätten wir eine mit dem Nous als salvator salvandus nahezu übereinstimmende Vorstellung), oder die ganze Seele (dann wäre λογισμός hier ein Wechselbegriff für διάνοια), läßt sich nicht entscheiden. ‚Der dieser Gesundheit eigentümliche Name ist σωφροσύνη, weil sie σωτηρία schafft dem denkenden Teil (τῷ φρονοῦντι) in uns; denn sie läßt ihn, der oft in Gefahr ist, vom Sturm der Leidenschaften hingerissen zu werden, nicht ganz versinken, sondern ... beseelt u. belebt ihn u. macht ihn gewissermaßen unsterblich' (virt. 14; Philon benutzt hier die von Plat. Crat. 411e gegebene Etymologie von σωφροσύνη als σωτηρία φρονήσεως). Leider läßt es sich aus Philon nicht entnehmen, inwieweit er das Selbst als integrierenden Bestandteil der zu erlösenden Seele faßt, so daß es, wie Wahman (s.u. Sp. 590) u. Nous, gleichfalls salvandum wäre. Wahrscheinlich bleibt seine Qualität auch in seiner Gebundenheit an den Leib u. die korruptible Seele unverändert, so daß es für sich allein der Soteria nicht bedarf. Diese wird nur auf den ganzen Menschen oder auf die ganze Psyche bezogen, ohne daß darauf reflektiert wird, ob die Psyche einen Logos enthält, der an ihrer Erlösungsbedürftigkeit teilhat. Es ist also deutlich, daß bei Philon das Selbst noch keine Erlösergestalt ist, die die ‚Seele' des Menschen aus Finsternis oder Materie errettet, daß es auch nicht den Menschen selbständig ‚erlöst', sondern daß es nur, von Gott gesandt, dem Menschen die Erlösung, u. das heißt hier das Bestehen vor Gottes Willen, sichert. Mutatis mutandis verhält es sich mit dem antik-jüd. Weisheitsbegriff genauso (s. u. Sp. 574). Gemischt mit diesem atl. Erbgut ist bei Philon mehr, in den jüd. Weisheitsschriften weniger (u. in den Qumran-Texten wohl gar nicht) das stoische, nach welchem der dem Menschen innewohnende Logos den Menschen harmonisch in das aus den Göttern u. Menschen bestehende Gemeinwesen einordnet, als das man die Welt versteht, ihn durch Abtötung der alogischen Leidenschaften dem gleichen Gesetze unterwirft, das auch für den Kosmos gilt, ihn so zur Weisheit und Tugend führt u. ihm damit die Gottesebenbildlichkeit, d.i. ‚Erlösung' im stoischen Sinne, gewinnt. ‚Zur Ebenbildlichkeit mit der Gottheit gelangt der Mensch in meist stoisch beeinflußter Sphäre besonders durch die Tugend' (Merki aO. 460, mit Belegen; entsprechend bei Clemens v. Alex.; ebd. 468f), aber nicht einer solchen Tugend, welche primär eine Komponente der offenbarten G. ist, sondern einer Tugend, welche die menschliche Vernunft zur Formalursache oder Trägerin hat. In u. zu ihr befindet sich der Mensch in einer ständigen προκοπή, jedenfalls nach der Lehre der mittleren u. späteren Stoa, die den ganz Tugendhaften u. ganz Lasterhaften, wie ihn die ältere Stoa kennt, de facto im Leben nicht wiederzufinden vermag. Die προκοπή geht von der ἀφροσύνη zur σοφία, von der κακοδαιμονία zur εὐδαιμονία (zB. Chrysipp.: SVF 3 nr. 425 [S. 104, 18]; Epict. diss. 1, 4, 3; auch dieser Gedanke zentral bei Clemens v. Alex., zB. strom. 6, 152, 3; 153, 1; 154, 1; 7, 11, 2). Diese Glückseligkeit ist im Grunde ein Bewahrt- oder Erhaltenwerden des Menschen als eines mit dem Logos (Selbst) begabten Wesens.

b. Unterschiede zur platonisch- u. christlich-gnostischen Vorstellung. Der Gnostiker hingegen gelangt nicht zur Ebenbildlichkeit, sondern zur Identität. G. ist also noch nicht überall dort zu konstatieren, wo eine Selbst-Spekulation vorliegt, so gewiß andererseits jede G. eine solche voraussetzt. Auch ‚Dualismus' macht noch keine G. aus, da diese Vorstellung zahlreiche phänomenologisch aufweisbare Varianten hat. Gnostischer Dualismus liegt offenbar da noch nicht vor, wo die Welt von einem Gott als sittlich u. substanziell neutrale geschaffen ist u. die Finsternis danach in sie einbricht oder allgemein in ihr als etwas Innerweltliches besteht. So verhält es sich im Zoroastrismus. Auch bei Philon, wo sich am Sprachgebrauch von ποιεῖν zeigen läßt, daß sich Gottes Schaffen nur auf die θεῖα, das Himmlische, die ἰδέα von νοῦς u. αἴσθησις, nicht aber auf die Materie bezieht, liegt noch keine völlige Trennung der beiden Welten vor; denn die materielle Welt liegt noch in Gottes Machtbereich, er kann noch dem Lasterhaften ἀρεταί einpflanzen, er kann θνητά wenigstens πλάσσειν. Einen Schritt weiter gehen schon die Hermetica, wo sich mit der monistischen pantheistischen Linie, nach der Gott ‚alles' schafft oder gar ist, eine dualistische kreuzt, in der ein Demiurg schafft u. Gott ganz transzendent ist (Corp. Herm. 9, 5; 10, 3; exc. 5,2 [3,30 N./F.]). Aber dort dürfte volle G. vorliegen, wo Finsternis oder Materie als ein

präexistent Böses dem Licht oder Geist gegenübersteht oder aus ihm unter Bruch der Kontinuität sich selbst depravierend herausfällt (besonders deutlich bei den Simonianern, den Peraten u. Basilides), u. wo aus diesem Sachverhalt eine Kosmogonie folgt (iranischer Typ, vgl. J. Duchesne-Guillemin, Art. Dualismus: o. Bd. 4, 345) bzw. wo dieser Sachverhalt eine Kosmogonie ist (syrisch-ägyptischer Typ). Hier ist dann auch das Selbst gebrochen: einerseits ist es fremd in der irdischen Welt oder im menschlichen Leibe, gefallen, klagt um die verlorene Heimat (zahlreiche Beispiele in den mandäischen Schriften) oder hat sie auch ganz vergessen u. ist dann selbst zwar nicht böse u. finster geworden, geht jedoch mit der Welt zugrunde; andererseits ist es Bestandteil der den Kosmos transzendierenden, von der Präexistenz her bestehen gebliebenen Lichtwelt, in die es zurückkehren oder von der es ewig getrennt bleiben kann. Außerhalb der G. konstituiert das Selbst eine Art Soteria des Menschen, d.h. seine Harmonie mit sich, dem Kosmos, dem Willen der Gottheit oder mit allen zusammen. Verbunden damit ist die Wohlerhaltenheit u. innere Gesundheit des Menschen. In der G. muß das Selbst jedoch selbst erlöst, d.h. erweckt, zu sich selbst gebracht, an seine durch seine himmlische Heimat bestimmte Eigentlichkeit erinnert werden. Dann kann es, in der Ekstase, über Tod, Unwissenheit u. Irrtum hinausgelangen, ohne wie der Stoiker noch auf das Tun des Guten angewiesen zu sein (vgl. Corp. Herm. 12, 8); u. es kann als Seele nach dem Tode des Menschen in die Oberwelt zurückkehren, während es außerhalb der G. dazu schon durch seine Natur an sich befähigt ist. In der ‚vorgnostischen G.' gibt es noch keinen durch Beziehung zum kosmischen Bruch sowie zur mythologisierten kosmologisch-anthropologischen Begrifflichkeit qualifizierten Erlöser. Entweder gibt es dort nur Kosmologie u. Anthropologie (wofür die Selbst-Spekulation ganz wesentlich ist), aber keine Soteriologie, oder aber ein prophetischer Lehrer, der jedoch nicht schon deshalb der gnostische Erlöser ist, verkündigt Wesen u. Herkunft von Kosmos, Mensch u. Selbst u. sichert dem Angeredeten dadurch die Soteria. In der G. hingegen kommt der Ruf aus der Transzendenz u. muß den dualistischen Bruch überwinden, vgl. den Brief, der den Königssohn im Perlenlied aus dem Schlaf erweckt (Act. Thom. 110 [AAA 2, 2, 221, 21/3]; s. auch Cerfaux, Agnoia aO. [o. Sp. 559] 186/8). Es ist möglich, daß die Valentinianer, Naassener, Sethianer u. Peraten durch die Konstruktion von Mittelschichten oder -figuren zwischen geistiger u. chaotischer Welt einen ursprünglicheren Dualismus abschwächen wollten (vgl. J. Ternus, Art. Chaos: o. Bd. 2, 1039). Der Bruch zwischen beiden Welten wird auch dadurch nur hervorgehoben. Dieser Bruch geht, je nach Konstruktion des Systems, auch mitten durch das Selbst, das Pleroma usw. hindurch; er wird in Texten des sog. syrisch-ägyptischen Typs, also vor allem bei Valentinianern, ganz ungriechisch als spontaner ‚Fall' eines Äons aus dem Pleroma heraus beschrieben. Dieser ist nicht mit dem Abstieg der Weisheit (s. u. Sp. 596) zu verwechseln, wenn auch das Ev. Veritatis (NHC I, 3) u. die Oden Salomos noch zeigen könnten, daß der Fall vielleicht einmal daraus entstanden ist (Ev. Ver. 17, 6/18, 11; 22, 27/23, 18 schildert den Fall der Äonen, die den Vater nicht erkannten u. sich von ihm trennten. Dies geschieht durch πλάνη [vgl. ebd. 17, 14f. 28f. 36; 18, 22; 22, 21. 24; 26, 19. 26; 31, 25; 32, 37; vgl. Od. Sal. 15, 6; 18, 10. 14; 31, 2; 38, 6. 8. 10], u. der Vater selbst macht diese wieder rückgängig, indem er die Ichs der Erwählten in sich findet, wie diese ihn, der das All geschaffen hatte u. das All ist, in sich finden [Ev. Ver. 18, 29/34]). Zur Gewand-Metapher für das bewahrende wie für das errettende Selbst vgl. A. Kehl, Art. Gewand der Seele: o. Bd. 10, 946/86. – Der zur gnostischen Daseinshaltung führende Bruch u. die in der gnostischen Weltdeutung vollzogene Mythologisierung der Begriffe sind letztlich nicht erklärbar. Aber es kann mit dazu beigetragen haben, daß die Tatsache, daß die Welt den weit über die christl. Gemeinde hinaus bekanntgewordenen Erlöser Jesus Christus gekreuzigt hatte, als Ausweis der Verfallenheit dieser Welt gedeutet wurde, u. daß aus dieser christl. Voraussetzung dann auch für häretische u. für Nicht-mehr-Christen die Außerweltlichkeit der erlösenden Kraft folgte.

C. Die produktivsten Entwicklungen vom durch Erkenntnis bewahrenden zum gnostisch errettenden Selbst. Obwohl der antike ‚Ursprung der G.' in mehreren Zentren zu suchen ist u. sich dafür auch mehr Ansätze herausinterpretieren lassen als im folgenden nachgewiesen werden, sind doch de facto nicht alle Traditionsmetamorphosen, die von antiker in christliche Zeit führen, gleich gewichtig gewesen. Von Ägypten her sind das Wissen um magische, den Toten auf der Himmels- oder

Unterweltsfahrt sichernde Sprüche u. sind vor allem Geistbegriffe wie Ka, Ba, Sia u. Hu nicht so selbständig gedacht geblieben, daß ihnen außerhalb synkretistischer Einschmelzung eine entscheidende Rolle zukäme; die Maat scheint sogar in eng gewordener Verschwisterung mit der jüd. Weisheit am wirksamsten geworden zu sein. Nach babyl. Ursprüngen lassen zwar die Mandäer fragen, doch sind die zahllosen Filiationen überwiegend folkloristischer Natur, u. das salvator-salvandus-Konzept fällt, soweit bisher ersichtlich, nicht mit darunter; Entsprechendes gilt für eine etwaige Filiationsmöglichkeit von Naassenern bzw. Ophiten zurück in ältere Traditionen Kleinasiens. Das Samaritanertum stellt sich, unter ‚Antike' mitbefragt, noch als Spezialfall des Jüdischen dar u. entfernt sich erst mit den bereits praegnostischen Goëten Simon, Menander u. Satornil davon. Von den verbleibenden drei Traditionen kann bis auf weiteres keiner alternativ Prävalenz zugestanden werden. Es handelt sich um:

I. Die jüd.-griech.-iranische Konvergenz. a. Jüdische Ḥokmāh u. gnostische Sophia oder Achamoth. 1. Grundsätzliches. Unter gewissen Gesichtspunkten konnte die gnostische Erlöserlehre immer auch vornehmlich als Sophia-Spekulation charakterisiert werden. Die das Prinzip gestaltenden u. mit einem Namen versehenden Kräfte kommen aus den verschiedensten Traditionen, die im einzelnen zwar nicht die gnostische Spekulation ‚erklären', aber über die Grundlagen, auf denen sie weiterbaute, doch manchen Aufschluß liefern können. Dieser Gesichtspunkt wird weitergeführt durch die sich mehr u. mehr Bahn brechende Einsicht, daß die meisten bisher bekannten gnostischen Systeme mindestens auch auf ein synkretistisches oder Semi-Judentum zurückzugehen scheinen. Auf jüdische Tradition weist auch die Bezeichnung der Sophia oder (wie bei den Valentinianern) ihrer Tochter als Ἀχαμώθ in mehreren gnostischen Systemen. Das ist die (in der LXX noch nicht belegte) Umschrift der späten hebr. Sekundärbildung für ‚Weisheit', ḥokmôt (das Wort wird entweder als ‚intensiver Plural' oder als Abstraktbildung auf -ôt [urspr. Infin.-Endung der tert. inf.] erklärt. Das letztere ist wahrscheinlicher. Die griech. Umschrift zeigt, daß man es mit Schwa medium, also ḥākᵉmôt [nicht ḥokmôt] gelesen hat).

2. Vorgnostisch. a. Die Weisheit als monistische Hypostase. Das Wort ḥokmôt kommt außer in Ps. 49, 4 nur im Proverbienbuch vor. Prov. 1, 20/33 tritt ḥokmôt, wohl ad hoc personifiziert, auf den Gassen als Bußprediger auf, ebd. 9, 1/6 lädt sie als Frau zu einem Gastmahl ein, das den Teilnehmenden Einsicht bringen soll; vielleicht ist sie hier u. Sir. 14, 20/15, 8; 51, 19/22, wo sie als Braut geschildert ist, in Polemik gegen eine kanaanäische Muttergöttin umgestaltet worden. Sonst steht gleichbedeutend in der zusammenhängenden Sammlung Prov. 1/9, nach allgemeiner Ansicht der jüngsten des ganzen Spruchbuches, das gewöhnliche Wort ḥokmāh (ḥkmwt kommt sonst nur noch in den Einzelsprüchen 14, 1 [wo statt ḥakmôt nāšîm zu lesen ḥākᵉmôt] u. 24, 7 vor). Zur Lehrmeisterin personifiziert, erscheint sie in Kap. 8. Diese Verselbständigung ist insofern interessant, als sie die Abtrennung eines Attributs von seinem Träger zum Ausdruck bringt. Unter diesem Gesichtspunkt, losgelöst von dem Ort, den sie in einer vom atl. Gottesglauben her bestimmten Ethik einnimmt, u. ohne Bezug auf die von einer Weisheitsschrift zur andern wechselnde Begriffsgeschichte, ist die Weisheit in der G. produktiv geworden. So kommt es schon hier auf die Frage an, ob in der himmlischen wie in der menschlichen Welt das eigentlich Wesentliche durch denselben Begriff bezeichnet wird, so daß eine spätere Spekulation, die die Weisheitsüberlieferungen undifferenziert u. als homogen hinnahm, daran anknüpfen konnte, wenn sie, zunächst nur ätiologisch, das Vorhandensein dieser Wesenheit in der menschlichen Welt erklären wollte. – Der Träger des Weisheitsattributs ist auf der einen Seite Gott: während er in der klass. prophetischen Predigt (Jer. 10, 12; 51, 15 u.ö., so auch noch Prov. 3, 19f) ‚in/durch seine(r) Weisheit' die Welt schafft, ist ebd. 8, 22/31 die Weisheit etwas, das Jahwe wie einen Gegenstand ‚hat'. Er hat sie als erstes seiner Werke geschaffen (ebd. 8, 22/6; Sir. 1, 9). Sie ist dadurch zwar noch keine Person, aber doch eine von ihm getrennte Wesenheit. Vielleicht ist sie hier auch erst dem atl. Schöpfungsglauben untergeordnet worden, u. liegt der Rest einer älteren Vorstellung noch Job 28, 23/37 vor, nach der die Weisheit ursprünglich neben Gott stand: Gott kennt den Weg zu der allen anderen Wesen verborgenen Weisheit (so auch Apc. Bar. gr. 3, 32/7), er erforschte sie, als er die Welt schuf. Das bedeutet, daß sie ihn dabei berät. Sie ist Gottes Beisitzerin (Sir. 24, 2; Sap. 9, 4) u. war bei der Schöpfung mit dabei (Prov. 8, 27/31; Sap. 9, 9). Nach manchen

Stellen hat sie sogar bei der Schöpfung mitgewirkt. Prov. 8, 30 hängt das allerdings im wesentlichen daran, ob man das Wort ’mwn als ’āmôn, ‚Werkmeister‘, (so die Masoreten, LXX ἁρμόζουσα, Vulg. componens) oder aber als ’^{æ}mûn, ‚Kleinkind‘, (so Aquila u. mehrere neue Ausleger, weil die Weisheit ihr ‚Spiel treibt‘ [m^{e}śaḥ^{æ}q^{æ}t]) punktiert. Tatsache ist, daß es schon sehr früh in der ersten Bedeutung verstanden worden ist. Eindeutiger ist die antikjüd. Vorstellung, daß die mit der Weisheit gleichgesetzte Torah (zB. Sir. 24, 23f; Apc. Bar. gr. 4, 1) als Gottes Mitschöpferin gilt (Gen. Rabba 1, 1 zu 1, 1). Mit der Weisheits- bzw. Logos-Spekulation können Torah-Lehre u. Dāvār-Aussagen des Rabbinates Zug um Zug verglichen werden. Der Targum Jeruschalmi II (ed. M. Ginsburger [1899]) beginnt mit den Worten b^{e}ḥokmāh bārā’ . . . (S. 3); Hen. slav. 30, 8 (32 [16], 9f Vaillant) befiehlt Gott seiner Weisheit, den Menschen zu machen, u. Sap. 7, 21 ist die Sophia ἡ πάντων τεχνῖτις (vgl. auch ebd. 8, 5: ‚wirkt alles‘; 7, 12: γενέτις τούτων). So tritt sie zuweilen direkt an Gottes Stelle: in Sap. 10 u. 11 wirkt sie von Adam bis auf Mose u. beim Auszug aus Ägypten so, wie Gott es in den atl. Büchern Genesis u. Exodus tut, u. wird im folgenden de facto als ‚Gott‘ angeredet (ausdrücklich zB. 15, 1). Doch wird sie damit nicht personhaft isoliert u. verliert ihre Funktionen innerhalb des Kosmos nicht; die damit verbundene Gefahr der Metaphysizierung des Gottesbildes ist schon im Judentum selbst erkannt worden. Sir. 24, 1/22 rühmt die Weisheit sich ihrer göttlichen Herkunft u. ihrer Verbreitung durch den Kosmos u. im Volke Israel. Nach Sap. 7, 24/8, 1 ist sie ein Ausfluß aus der Doxa des Allherrschers u. ein Abglanz des göttlichen Lichts (7, 26: ἀπαύγασμα φωτὸς ’αιδίου). Sie durchdringt (7, 24: διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ . . .) u. durchwaltet (8, 1: διοικεῖ, ein ganz stoisches Wort; 12, 18 steht es für Gottes Regierung in der Geschichte; dagegen begegnet ἀπαύγασμα nicht bei den älteren Stoikern) das All, sie geht auf der andern Seite von Geschlecht zu Geschlecht in heilige Seelen über u. rüstet Propheten u. Freunde Gottes mit sich aus.

β. Die Weisheit als Selbst. Statt der vielen paraphrasierenden Definitionen, die auf Grund dieses Befundes u. im einzelnen immer zutreffend für die Weisheit gegeben worden sind, kann man sie das Selbst des Kosmos nennen. Sie gehört, namentlich so wie sie in der Sapientia Salomonis bezeugt ist, sachlich direkt zu den Selbst-Begriffen bei Philon u. hat dementsprechend auch in der Sapientia schon mehrere Wechselbegriffe: 7, 7 φρόνησις u. πνεῦμα σοφίας; 1, 6 wird sie πνεῦμα φιλάνθρωπον, in 9, 17 πνεῦμα ἅγιον genannt. So heißt sie auch 7, 22, wo das ἐν αὐτῇ (statt der Konjektur αὐτή) ruhig gehalten werden kann: sie ist ‚an sich‘ πνεῦμα νοερόν u. ἅγιον (mit der σοφία identisch ist πνεῦμα Sap. 1, 7: 7, 7. 22f; 9, 17 u.ö.). An den Logos, der nach Philon (conf. ling. 146) ‚vielnamig‘ ist, erinnern die 21 Adjektive, mit denen Sap. 7, 22f die Weisheit beschrieben wird. Ebd. 9, 1 stehen Logos u. Sophia fast gleichbedeutend nebeneinander, u. was 9, 10 von der Sophia gesagt wird, steht 18, 15 ganz ähnlich vom Logos.

γ. Latente Voraussetzungen für hypostatische Spaltungen. Einige der bisher zitierten Stellen zeigen schon den statischen Übergang dieses Begriffes in die menschlich-irdische Sphäre, nämlich Sir. 24, 7/12. 19/22; Sap. 7, 27f; 10/2 passim; Apc. Bar. gr. 3, 37. Ebd. 3, 38 wird ausschließlich von dieser Sphäre gesprochen: die Weisheit erschien unter den Menschen u. lebt unter ihnen (vgl. H. Schmid/W. Speyer, Art. Baruch: JbAC 17 [1974] 177/90, bes. 179a u. 186b zSt.); es handelt sich hier nicht, wie gelegentlich vermutet wurde, um einen christl. Einschub; sowohl die Parallelität zu Sir. 24, 1/22 als auch die anderweitige Bezeugung der Apc. Bar. gr. 4, 1 folgenden Identifikation mit dem Gesetz sprechen dagegen. Nach Hen. aeth. 42, 1/3 findet sie nach ihrem Abstieg unter den Menschenkindern keine Wohnung u. muß deshalb wieder in den Himmel u. zu den Engeln zurückkehren. Die Weisheit ist in Ewigkeit bei Gott u. wird von ihm dem Menschen gegeben (Sir. 1, 1/10; Prov. 2, 6). Sie lehrt ihn die Furcht vor Jahwe; der Mensch wird durch sie auf dem Wege der bewahrenden Rechtschaffenheit gehalten u. hat darin, ganz im atl. Sinne, sein Heil (Prov. 2 passim; Apc. Bar. gr. 4, 1b). Er handelt aus der Gotteserkenntnis heraus, welche immer auch Furcht (u. kein in sich ruhendes Betrachten) ist, u. gewinnt dadurch Zucht u. Lebensklugheit auf Erden (s. Prov. 1, 7). Er wird vor Unheil behütet u. wohnt in Sicherheit (ebd. 1, 26/33) u. gewinnt durch Weisheit mehr als Gold u. Silber (die nebenbei auch eine Frucht der Weisheit sind: Sap. 7, 11), nämlich ein langes Leben, Reichtum, Ehre (Prov. 3, 13/8; 4, 7/9). Auch bewahrt sie als die Schwester des Menschen diesen vor Hurerei u. Ehebruch, womit er sowohl das seiner Natur Abträgliche meidet

(ebd. 7, 4/22; 6, 20/7) als auch Gott wohlgefällt (,Freundschaft bei Gott' erwirbt; Sap. 7, 14). Die Aussagen sind ungenau u. würden verfälscht, wollte man sie präzisieren. Das Schwanken zwischen einer menschlichen u. göttlichen Eigenschaft einerseits, einer personhaften Weisheit unten u. oben andererseits findet sich nicht nur im Proverbienbuch, in Jesus Sirach u. der Sapientia Salomonis, sondern auch im äthiopischen Henoch. Ohne daß die Grenze scharf gezogen werden kann, ist zur ,menschlichen' Seite etwa Hen. aeth. 32, 3; 99, 10; 98, 3 u. zur ,göttlichen' Seite etwa 49, 1. 3; 48, 1; 51, 3; 84, 3; 48, 7; 42, 1f (variiert Sir. 24, 5/11) zu vergleichen. Doch ist dieses Schwanken der Aussagen zwischen göttlicher u. menschlicher Sphäre gerade der Ausdruck der Identität der das Wesentliche ausmachenden Geisteskraft hier wie dort. Wir haben es noch nicht mit einem salvator salvandus zu tun, wo Gott die Weisheit gibt u. der Mensch durch sie Gott bzw. seine Weisheit erkennt u. damit Gottes Wohlgefallen hat; denn wenn auch der Mensch (in anderem Sinne als in der G.!) erlöst werden muß, so ist doch die Weisheit noch kein dem erlösungsbedürftigen Menschen fest integrierter Seelenteil, d.h. nicht selbst salvanda. Das kann sie erst in gnostischer Anthropologie mit Abwertung der Materie (bzw. der Schöpfung oder des Leibes) werden. Die Eigenschaft des Salvator dagegen beginnt sich im Buche der Weisheit bereits abzuzeichnen: Hier sind die Spekulationen, in die man jenes Identitätsverhältnis unter Einbeziehung aller auf menschlicher wie göttlicher Seite gemachten näheren Bestimmungen entfalten kann, schon ziemlich weit bis zu dem späteren Typus gnostischen Mysterienwissens hingetrieben. Salomo, der exemplarische Träger der Weisheit, kennt nicht mehr nur Gott u. seinen geoffenbarten Willen einerseits, die sittlichen u. praktischen Lebensregeln andererseits, sondern wie Gott selbst die Geheimnisse des Kosmos u. Anfang u. Ende der Zeiten (Sap. 7, 17/21). Die Weisheit ist in Gottes eigenes Wissen eingeweiht (ἐπιστήμη, μύστις; ebd. 8, 4). Die Verkündigung dessen, was es mit der Weisheit auf sich hat, wird als μυστήρια dargestellt (6, 22). Sie schenkt die γνῶσις ἁγίων (10, 10), u. das letzte Ziel alles irdischen Strebens ist die mystische Vereinigung mit ihr (λάβω αὐτὴν εἰς ἐμαυτόν; 8, 18). Hier gewinnt der, der die Weisheit in sich aufnimmt, unmittelbaren u. erkennenden Anteil an der göttlichen Sphäre.

δ. Verwandtschaft mit dem Wissensbegriff der Qumran-Texte u. dem Selbst bei Philon. Auf dieser Linie gehen die Qumran-Texte noch ein gutes Stück weiter. Zwischen ihnen u. der Weisheitsliteratur besteht an manchen Stellen Verwandtschaft, vgl. Sap. 9, 2 mit 1QS 3, 17; Sap. 3, 23; 6, 22 mit 1QS 3, 23; 4, 6; 4, 18; Sap. 3, 9/11 mit 1QS 4, 20/2. Man hat sogar angenommen, daß der Autor der Sapientia die Sektenschrift gekannt haben kann, wenngleich er den pessimistischen Dualismus nicht mit übernommen habe. Wie das Wissen u. Erkennen in Qumran zur Hypostasierung des Erkenntnisorgans drängt, ist o. Sp. 482/6 beschrieben; auch hier kommt es darauf an, daß der ,Geist' zwar einen Funktionswandel wie in der Weisheitsliteratur erfährt, damit aber noch nicht in die widergöttliche Materie eingeschlossen ist oder gar dramatisch in sie hinabfällt wie in der ausgebildeten mythologischen G. Entsprechendes gilt für Philon (s. o. Sp. 549f u. 569).

ε. Weisheits-Hypostase, Weisheits-Sprüche u. Weisheits-Mythos. Manches spricht dafür, daß die angeführten Aussagen nicht nur freie Sentenzen, sondern auch Bestandteile eines alten Weisheitsmythos gewesen sein können. Es ist in diesem Zusammenhang nicht wichtig, ob dieser so aussah wie Hen. aeth. 42, oder wie er vielleicht hinter Hypsiphr. (NHC XI, 4) steht, oder wie er als Hintergrund des Prologes zum Johannesevangelium (vgl. Protenn. trim. [NHC XIII, 1] 35, 1/6. 12f; 36, 6. 17/22. 32; 37, 4/9. 19f; 38, 12f. 17f. 20/2; 39, 26/9; 41, 16/9; 47, 14/7. 23/9; 50, 15) rekonstruiert worden ist. Doch ist zu beachten, daß ein solcher Weisheitsmythos lediglich der Ausdruck von Verbindungen ist, die zwischen den drei Typen der verborgenen, der menschennahen u. der entschwundenen Weisheit hergestellt worden sind. Man kann sich dabei an ägypt. Isis- u. an babyl. Ischtarmythologie angelehnt haben. Aber ein solcher Weisheitsmythos ist schöpfungsmonistisch u. kennt weder transzendente Offenbarung noch *Apokatastasis (s. Ch. Lenz: o. Bd. 1, 510/6); er muß damit u. dementsprechend auch im Erkenntnisbegriff von einem gnostischen Erlösermythos streng unterschieden werden. In die Zeit hinein, wo der Typus des letzteren ausgebildet wurde, konnte die jüd. u. die heidn. Weisheitstradition sogar ungnostisiert bestehen bleiben u. weiter als solche gelesen werden; dies zeigen zB. Doctr. Silv. (NHC VII, 4), wo der Nous als Vermittler neuer Paideia monistisch christianisiert worden ist, u. Auth. log. (NHC VI, 3), wo die ,un-

sichtbare Seele', sowohl Mit-πνεῦμα des Ganzen als auch mit Begierde u. Eifersucht verschwistert, als Ausdruck halb hermetischen u. halb orphischen Selbstverständnisses inmitten einer gnostischen Gemeinschaft fortdauert. Ein Stück aus Platon (resp. 588b/589b), der als Schüler des Hermes galt, konnte gar als NHC VI, 5 sachlich unverändert übernommen werden, um dem Rechttun der edlen über das Unrechttun der tierischen Seelenteile mit einer Begründung aus vorgnostischer Anthropologie zum Siege zu verhelfen, während die Sextus-Sentenzen (ed. H. Chadwick [Cambridge 1959]) gleichermaßen der Gotterkenntnis u. Ethik der Christen (lat. Übers. durch Rufinus) wie der Gnostiker (kopt. Übers. als NHC XII, 1) zu dienen vermochten.

3. Gnostisch. Ganz geläufig ist die Deutung des weiblichen Prinzips in der G. als ‚Weisheit' oder die Abspaltung einer so benannten Hypostase von der anders (zB. Barbelo, Name unerklärt; auch Norea [NHC IX, 2], Prounikos) benannten Urmutter. In ihrer manchmal noch betonten Weiblichkeit lebt die bald jungfräulich-hehre, bald ekstatisch-verzehrende Geschlechtlichkeit der altorient. ‚Mutter'-Göttin weiter, von der keine besondere (kleinasiatische, semitische, ägypt.) Hypostasierung als unmittelbare Vorläuferin mehr benannt werden kann.

α. Barbelo-Gnosis. Diese gnostische Richtung wird jetzt, nach dem bisher aus Epiph. haer. 26. 40 u.a. über Strationiker u. *Archontiker (H.-Ch. Puech: o. Bd. 1, 633/43, dort auch Zusammenhang mit den Sethianern) Bekannten, durch mehrere Nag-Hammadi-Texte repräsentiert. Nach Apocr. Joh. (NHC III, 1) 7, 12/23 treten abbildliche Geisteskräfte des Vaters wie πρόνοια u. ἔννοια durch die Barbelo in Erscheinung. Diese ist durch Preisen u. Erkenntnis, zusammen mit den beiden anderen Kräften, nach ‚oben' ausgerichtet. Nach ‚unten' hin ist ihre Funktion zweifach: einerseits gebiert sie präexistent den Erlöser Christus (9, 10/10, 9), andererseits ist der letzte der zwölf Äonen, welche den vier Geisteskräften dieses Christus zugeordnet sind (11, 23/12, 24), eben die Sophia, die aus sich den vaterfeindlichen Demiurgen Saklas/Jaldabaoth hervorgehen läßt (14, 9/16, 4), gegen den hinfort die Erlösung ins Werk gesetzt werden muß. Ähnlich ist die Stellung von Barbelo u. Sophia, in der das ‚oben' u. ‚unten' der vorgnostischen Weisheit fundamentalisiert erscheint, im Ägypterevangelium, während nach Zostr. (NHC VIII, 1) 13, 7/14, 6 die Barbelo an der Spitze einer Abwärtsentwicklung steht, die ‚unten' in vier Erleuchtern von Weltaltern manifest wird (vom Sethianismus [s. u. Sp. 633] nicht zu trennen). Alles weitere bei L. Cerfaux, Art. Barbelo-Gnostiker: o. Bd. 1, 1176/80.

β. Pistis Sophia. Im System des nach dieser Gestalt benannten kopt. Buches wird die Sophia zentral. Ihre beiden Namen bezeichnen unterschiedliche Qualitäten, Sophia die der einstigen Schöpfungsgehilfin, welche die Enttäuschung über den Unverstand der Menschen wieder von ihnen zurückzieht, Pistis die Vorläufigkeit des Glaubens gegenüber dem Wissen, durch welche auch die universal gespaltene, nicht voll integrierte Wesenheit umschrieben wird, welche die Unwissenheit u. damit die Schöpfung zur Folge hat. Bereits diese beiden Namen weisen also auf eine Disharmonie am Rande der oberen Welt hin, für die die Pistis Sophia verantwortlich ist. Sie ist es dann auch, die in die Materie hinabsteigt u. um Erlösung fleht. Sie bittet zwar nicht sich selbst, sondern das ‚Licht der Lichter' u. den ‚Vater aller Vaterschaft' um Errettung u. wird dann von Jesus zuerst an einen der Welt entrückten Ort u. dann an ihren früheren Wohnort, den sog. 13. Äon, zurückgeführt; doch ist die Teilung der Lichtsubstanz in verschiedene Hypostasen die Voraussetzung für einen sinnvollen dramatischen Ablauf u. darf nicht über die vor dieser Differenzierung u. Dramatisierung liegende Anschauung hinwegtäuschen, daß die Sophia sowohl ‚oben' wie ‚unten' das Wesen des Ganzen bestimmt (kopt. Text hrsg. v. C. Schmidt u. engl. Übers. v. V. Macdermot: Nag Hammadi Stud. 9 [1978]; dt. Übers. v. C. Schmidt: GCS Pist. Soph.³ [1959]). Verwandt ist Orig. mund. (NHC II 106, 5/107, 34).

γ. Valentinianer. Während es in der Sapientia Salomonis dieselbe σοφία ist, die einerseits τεχνῖτις (7, 21; 8, 6), πάρεδρος (9, 4) u. παροῦσα (9, 9) bei der Weltschöpfung u. andererseits σύμβουλος für den Menschen ist, während bei Philon λόγος/νοῦς sowohl den Menschen leitet wie Instrument der Schöpfung ist (s. Sp. 549 u. 566/9; weitere Stellen bei W. Theiler, Art. Demiurgos: o. Bd. 3, 705), steht bei den Valentinianern die Weisheit, anders als bei Philon u. den nichtgnostischen Christen, eine Stufe höher als der Demiurg. Sie sinkt herab, aber steigt auch wieder hinauf ins Pleroma. Ihr echtes Geschöpf ist der pneumatische Mensch, während der Zeuge ihres Falles das Seelische ist, das von ihr zum Demiurgen, dem Schöpfer des psychi-

schen Menschen gestaltet wird' (ebd. 708; Beleg dort nicht Iren. haer. 1, 10, sondern 1, 4, 1; 1, 5, 1/3; 1, 4, 5).

δ. Zum Kontext des Phänomens. Eine wichtige Mitvoraussetzung für die Abtrennung einer unteren Sophia von der oberen ist die bekannte Abwertung des Judengottes zum Demiurgen, wie auch zB. bei Markion u. bei den *Archontikern (Puech aO. 633/43; Epiph. haer. 40, 7, 2f), wo er der Tyrann des 7. Himmels (ebd. 40, 2, 6. 5, 8) u. ein Betrüger ist (40, 5, 7). Die aus antikosmischer Welterfahrung folgende Rebellion gegen den Schöpfergott zwingt dazu, Juden, die diese Konsequenz zogen, als Vertreter eines Halb- oder Randjudentums zu definieren. Dieses Phänomen ist umfassender als das der Sophia-Spaltung u. erklärt diese, ist aber unter einem Lexikon-Lemma nicht erfaßbar.

b. Platonischer u. gnostischer Nous. Angesichts der Häufigkeit des Nous als erkennendes Selbst des Gnostikers ist zu fragen, ob schon der vorgnostische griech. Nous (auch unabhängig von einer etwaigen Verbindung mit dem σωτηρία-Begriff [s. o. Sp. 565ff]) entsprechend interpretiert werden kann.

1. Platonismus. a. Platon. Eine Durchmusterung der 75 νοῦς-Stellen (nach F. Ast[ius], Lexicon Platonicum 2 [1825] 396/8) ergibt: Die prägnantesten Stellen (Phaedo 97c: Sokrates berichtet zustimmend die Überlieferung, daß der νοῦς das Anordnende u. aller Dinge Ursache [ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος] sei, ähnlich 98a/b) sind bezeichnenderweise solche, in denen Anaxagoras zitiert wird (vgl. auch die Anspielungen Crat. 413c; Phaedr. 270a); vielleicht ist auch zuerst an ihn bei den πάντες σοφοί gedacht, die nach Phileb. 28c darin übereinstimmen, ὡς νοῦς ἐστι βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς. Platon gewinnt zu dieser Weltvernunft das Komplement im Mikrokosmos Mensch hinzu: hier wird der νοῦς der höchste Seelenteil (nach Phaedr. 247c ist er der Lenker der ψυχή, andererseits kommen nach Phileb. 30c σοφία u. νοῦς nicht ohne ψυχή zum Dasein; zur Dreiteilung der Seele vgl. auch Soph. 249b). Nach Phileb. 30d wohnt der νοῦς in der Natur des Zeus; nach Tim. 51e sind der reinen Vernunft nur die Götter teilhaftig, von den Menschen aber nur ein geringer Teil.

β. Hermetik u. Verwandtes. Im Poimandres bringt der oberste Νοῦς ὁ θεός einen ἕτερον Νοῦν δημιουργόν hervor (§ 9), während die anderen hermetischen Traktate einen solchen Unterschied nicht kennen; Corp. Herm. 11, 11 heißt es vom Schöpfer aller Dinge: ὅτι δὲ καὶ εἷς, φανερώτατον, u. 11, 14: οὐδὲ γὰρ ἄλλον ἔχει συνεργόν. αὐτουργὸς γὰρ ὤν. Der Unterschied zwischen vorgnostischer Einheit u. gnostischer Spaltung des Νοῦς Gottes (u. damit auch der Welt) geht also mitten durch das Corpus Hermeticum. Der doppelte Nous im Corp. Herm. 1 kann aus platonischer Tradition erklärt werden. Da die völlige Transzendenz des ursprünglich einen Νοῦς das höchste Sein von jeder direkten Einwirkung auf die Welt fernhält, jedoch Form, Leben u. Bewußtsein in platonischer Tradition auch nur durch Geist hervorgebracht werden kann, muß man den das Universum schaffenden u. belebenden Geist als einen zweiten, vom transzendenten unterschiedenen Νοῦς definieren. Das ist im mittleren Platonismus auf verschiedene Weise geschehen, vgl. zB. Numen. Apam. testim. 25 Leemans: Procl. in Plat. Tim. 3, 103, 28/32 Diehl.

2. Gnosis. a. Barbelo-Gnosis. Im Apocryphon Joh. (BG 8502) 34, 20 (W. Till: TU 60, 108f) agiert der Νοῦς offensichtlich, wie bei den Valentinianern, innerhalb des Pleromas, indem er Christus u. die Barbelo preist, nachdem er vom Pneuma (der Zusammenhang läßt nicht genau erkennen, wem) gegeben worden ist. Unsichtbares Pneuma u. νοῦς preisen sich offenbar auch gegenseitig (31, 5/32, 8 [Till aO. 102/5]). Dieser untergeordnete Platz in der Äonenreihe ist nur durch seine Verschiebbarkeit von seiner älteren, ontologisch festen Einordnung verschieden. Das gnostische kosmologische Weltbild ist daraus allein nicht abzulesen, aber es liefert die Erklärung dafür.

β. Basilides. Nach dem Gnostiker Basilides (Iren. haer. 1, 24, 3f) zeugt der ungezeugte Vater als ersten in einer Äonenreihe den νοῦς; ihn, ‚der Christus genannt wird', sendet er später aus, ‚um die, welche an ihn glauben würden, von der Herrschaft jener zu befreien, die die Welt gemacht haben'. Er erscheint als Mensch auf der Erde u. tut Wunder, leidet aber nicht, sed Simonem quendam Cyrenaeum angariatum portasse crucem eius pro eo: et hunc secundum ignorantiam et errorem crucifixum, transfiguratum ab eo, uti putaretur ipse esse Jesus . . ., während der νοῦς wieder zum Vater emporsteigt. Diese Konzeption verträgt sich zwar im Ganzen nicht mit der bei Hippolyt (ref. 7, 20/7 [GCS Hippol. 3, 195, 19/208, 7], Clemens v. Alex. (strom. 4, 81, 1/83, 1; 86, 1; 2, 113, 3/114, 1; 6, 53, 2/5; 3, 1, 1/3, 2 [GCS Clem. Alex. 2, 284, 5/285, 3; 286, 3/6; 174, 21/30; 458, 19/459, 5; 195, 4/196, 16]) u. Ori-

genes' (in Rom. comm. 5, 1 [6, 336f Lommatzsch]) aufbewahrten (richtig J. H. Waszink, Art. Basilides: o. Bd. 1, 1219 u. 1222), doch ist die Bewertung des νοῦς hier u. dort dieselbe.

γ. Markos. In Irenäus' Bericht über die Zahlenspekulation des Markos taucht der νοῦς ganz unvermittelt auf (haer. 1, 14, 6): er offenbart die Bedeutung der Sechszahl, die für die Heilsordnung konstitutiv ist.

δ. Megale Apophasis. In der Megale Apophasis (s. o. Sp. 553f) ist eine Funktion des νοῦς, die über seine Stellung in der Syzygie mit der ἐπίνοια neben den Syzygien φωνή/ὄνομα u. λογισμός/ἐνθύμησις hinausgeht (Hippol. ref. 6, 12, 2), nicht erkennbar.

ε. Ophiten. In der ophitischen Überlieferung außerhalb der Naassener-Predigt (d.h. im Naassener-Psalm Hippol. ref. 5, 10, 2 u. bei Iren. haer. 1, 30, 5) ist die Stellung des νοῦς undeutlich: Im Naassener-Psalm ist er νόμος γενικὸς τοῦ πάντος u. πρωτοτόκος, also etwa das Selbst, über dessen Beziehung zum Erlöser Jesus jedoch nichts ausgesagt wird; bei Irenäus wird er vom Demiurgen Jaldabaoth u. der Materie gezeugt, u. sein Epitheton ‚schlangenförmig' erinnert an die Schlange, eines der Symbole für das Selbst (s. Sp. 561f). Aber es wird nicht recht klar, was es heißen soll, daß er durch seine Verschlagenheit den Demiurgen in noch tieferes Verderben stürzte. Vielleicht ist gemeint, daß der erstgeschaffene Mensch durch Inspiration mit dem νοῦς dem Protanthropos, d. h. dem über dem Demiurgen stehenden Allvater, seinen Dank darbrachte, ohne sich um den Demiurgen zu bekümmern (das scheint Iren. haer. 1, 30, 6 auszusagen). Dann würde der νοῦς die Welt genau so in der gehörigen Ordnung erhalten wie Anthropos, Logos u. Psyche.

ζ. Nichtvalentinianische Nag-Hammadi-Texte. In der Sophia J. C. (BG 8502) ist der νοῦς zusammen mit ἐνθύμησις, ἔννοια, Weisheit (kopt. mentsabe), Denken (meeye) u. Kraft (k'om) mit dem obersten Gott identisch oder in ihm enthalten (86, 17 [Till: TU 60, 212f]), andererseits hat der erste Mensch diese Geisteskräfte in sich (96, 12/9 [ebd. 232f]) u. läßt den anderen Menschen (?) (es ist nicht klar, wer mit nay, ‚ihnen', in 98, 18 gemeint ist) den νοῦς entstehen. Im Eugnostosbrief, aus dem durch Erweiterungen die Sophia Jesu Christi geschaffen worden ist, lagen diese Aussagen bereits zugrunde (NHC III 73, 6/14; 77, 1/3; 78, 6f). Nach Ep. ad Rheg. (NHC I, 4) 46, 24 wird der Νοῦς derer, die den auferstandenen Sohn des Menschen erkannt haben, nicht vergehen. Nach Ev. Ver. (NHC I, 3) 16, 36 enthält der Νοῦς des Vaters den Logos, der aus dem Pleroma kommt (das Buch der Lebendigen in diesem Νοῦς [19, 37] enthält dasselbe); wenn aber der Logos den Gläubigen ‚einen' Νοῦς (37, 10) offenbart, ist darin, halbdualistisch wie das Ev. Veritatis sich gibt, Identität u. Unterschied zwischen göttlichem u. menschlichem Νοῦς angesprochen. Auch Prec. Herm. (NHC VI, 7) gehen Selbst- u. Zwiegespräch noch ineinander über.

η. Valentinianer. Im valentinianischen System, wie es Irenäus berichtet, wird der Νοῦς zweifach charakterisiert: einmal hat er einen untergeordneten Platz in der Äonenreihe, zum andern aber ist er das (in viele Syzygien gespaltene) universale Pleroma (unsere Erde befindet sich außerhalb davon; beides bei Iren. haer. 1, 1, 1). Die Äonensyzygien der Valentinianer erweisen sich damit letztlich als eine Zerdehnung der Logos-Potenz, übrigens ähnlich wie die des Simon, der Barbelognostiker, des Markos u. des Basilides. Für die Valentinianer bestätigt dies der Tract. tripartitus (NHC I, 5), wo der universale Logos dem universalen Νοῦς entspricht. In der Irenäus-Parallele bei Epiphanius (haer. 31, 5, 5) vertritt der Anthropos diese Stelle, so daß man annehmen darf, daß alle drei Begriffe ähnlich wie bei Philon (s. Sp. 548f) füreinander eintreten konnten; denn es bedeutet sachlich dasselbe, daß die Vollendung der das Pleroma konstituierenden Äonen-Triakas nach dem Willen des Anthropos geschieht (Epiph. haer. 31, 6, 1), u. daß der νοῦς der Vater aller Dinge ist (Irenäus). Hier ist der νοῦς aber nicht einfach ein kosmisches Selbst wie zB. bei Philon, sondern er zeugt außerdem mit der ἀλήθεια Christus u. das Pneuma (Hippol. ref. 6, 31, 2. 4. 8). Christus lehrt dann die anderen Äonen, daß der Vater unfaßbar sei, nur durch Monogenes, d. h. den νοῦς, erkennbar (untechnisch dagegen Tract. trip. [NHC I, 5] 54, 15; 59, 17: kein νοῦς kann ihn verstehen), u. daß sie keiner höheren Erkenntnis bedürften. Das Wissen, daß der Vater unfaßbar sei, sichert den Äonen ihre fortgesetzte Existenz; die Erkenntnis des Vaters, die Monogenes allein besitzt, gibt dem Christus seinen speziellen Status als Sohn (dies der Sinn von Clem. Alex. exc. Theod. 7 u. 31). Damit ist eine erlösende Funktion des νοῦς ausgesprochen. Dementsprechend werden Gebete gerichtet an den Nous in der Precatio Pauli (NHC I,

1) oder an den Vater, den Monogenes u. Jesus Christus in den Valentinianischen Gebeten (NHC XI, 2B). Aber es läßt sich nicht sicher ausmachen, daß die Erlöserfunktion dieser Gestalten über den pleromatischen Zusammenhang hinausgreift. Darin liegt der Unterschied zum manichäischen νοῦς u. den von ihm entsandten Kräften.

ϑ. Zusammenfassung. Der νοῦς ist überall da erlösend, wo er entweder als selbständige Hypostase neben die universale pleromatische Substanz tritt (Manichäer, Basilides, Markos; hinter dieser ist der vorgnostische Makrokosmos erkennbar, aus dessen Spiritualisierung der Begriff des Selbst gewonnen wurde, o. Sp. 547/9), oder wo er eine abgegrenzte Hypostase innerhalb der unbegrenzten Substanz ist. Wo diese Substanz ihrerseits ein zerdehnter νοῦς ist, gibt es dann eben innerhalb ihrer noch einen zweiten, hypostatisch eingegrenzten νοῦς (die analoge Erscheinung gibt es beim gleichbedeutenden ἄνϑρωπος; o. Sp. 562). In der Megale Apophasis, in der Sophia Jesu Christi u. in der ophitischen Überlieferung ist diese Verselbständigung noch nicht erreicht: das Selbst ist dort noch hypostatisch undifferenziert u. konstituiert nur die Ordnung der Welt bzw. inspiriert den Menschen. Die valentinianische Überlieferung u. das Apokryphon Johannis nehmen eine Mittelstellung ein: das Selbst, bzw. seine pleromatische Substanz, ist zwar hypostatisch differenziert, agiert aber als solches offenbar nur in sich u. nicht im total gefallenen Kosmos bzw. Menschen, wo doch die eigentliche Erlösung erst nötig wird.

c. Awestischer Vohu Manah u. manichäischer Wahman/Manuhmed. 1. Grundsätzliches. Die Versuche, die G. religionsgeschichtlich in altiranischer Mythologie zu verankern, waren von verschiedenen, nicht immer deutlich definierten oder voneinander geschiedenen Gesichtspunkten geleitet. Die Ansätze bei Gayōmart, den Fravašis u. der Daēnā ließen die Selbst-Vorstellung außer Betracht, weil vor allem die Gayōmart-Vorstellung in ihrer falschen Interpretation als ‚Urmensch'-Lehre die Selbständigkeit der später nur mit dem letzteren verschmolzenen, in Mensch u. Kosmos wirkenden ‚Seele' unerkennbar gemacht hatte. Doch ist inzwischen auch in iranistischer Forschung die Analyse fortgeschritten u. hat über den manichäischen νοῦς in den schwierigen Bereich der Aməša Spəntas bei Zarathustra hinabgeführt.

2. Die Aməša Spəntas. Die Frage, ob die Aməša Spəntas ursprünglich Abstraktionen oder konkrete Dinge, transzendente Begriffe oder Personen, kollektive oder individuelle Wesenheiten, kosmische Elemente oder arische Gottheiten sind, ist für unser Problem ohne Belang. Bei Hypostasen wie diesen handelt es sich hier ohnehin meist um falsche Alternativen. Aməša heißt ‚unsterblich', spənta wahrscheinlich ‚heilwirkend' oder ‚gewinnbringend', ‚gedeihen lassend'. Aməša Spəntas übersetzt man meist mit ‚heilwirkende Unsterbliche'. Die genaue Bestimmung dieser Begriffe oder Gestalten in den Gathas bietet große Schwierigkeiten, u. das einzige sichere Ergebnis der bisherigen umfangreichen Diskussion ist, daß sie mehrdeutig sind. Man faßt sie heute meistens als Aspekte u. Eigenschaften der Gottheit u. zugleich als Eigenschaften u. Tugenden der Gläubigen auf. Als kanonische Sechsergruppe begegnen sie erst im jüngeren Awesta; der gemeinsame Name Aməša Spəntas fehlt in den Gathas, ist mithin ein zoroastrischer Begriff. Wegen ihrer Nachgeschichte am wichtigsten sind vohu manah (‚gutes Denken'), aša (‚Wahrheit') u. armaiti (‚fromme Ergebenheit, Fügsamkeit'). In zweiter Linie sind zu nennen ḫšaϑra (‚Reich, Herrschaft'), haurvatāt (‚Heilsein, Gesundheit'), amərətāt (‚Unsterblichkeit') u. spənta mainyu (‚heilwirkende Denkkraft'). Die letztere wird später mit Ahura Mazda identifiziert u. kann zur kanonisierten Reihe auch als siebentes Glied hinzugezählt werden. Der charakteristische Kasus, in dem diese Begriffe auftreten, ist der Instrumental oder Komitativ: mit ihnen, durch sie wirkt der weise Herr, durch sie erlangt der Gläubige die Unterscheidung von Gut u. Böse u. betätigt er die wahre Religion. Diese Geisteskräfte können im älteren Awesta schon fast zu poetischen Personifikationen werden, um dann im jüngeren Awesta ganz in reale Personifikationen überzugehen. Sie werden zu Schutzgöttern, denen eigene Wirkungsbereiche zugewiesen werden; sie werden sogar in zwei Gruppen von männlichen u. weiblichen Wesen geteilt. Es sei vorweg bemerkt, daß eine Koinzidenz der Vorstellung nur für den manichäischen ‚vohu manah' u. den zarathustrischen (gathischen) Begriff zutreffen könnte; die jungawestisch-zoroastrische Entwicklungsform von vohu manah, bei der die menschlich-soziale Funktion ganz weggefallen ist, gibt überhaupt keine Vergleichsmöglichkeiten mehr her. Für die älteste Bezeugung ist die

Parallelität zum westlichen Weisheitsbegriff (s. o. Sp. 576f) in Kasus u. syntaktischer Stellung auffällig.

3. Vohu Manah in den Gathas, u. Funktionen. Derjenige Aməša Spənta, um den es hier geht, ist vohu manah, das ‚Gute Denken', auch vahišta manah, ‚Bestes Denken', genannt. (Im folgenden: Y = Yasna.) Unter dem Vorbehalt, daß weitgehender Verzicht auf Mittel zur Verdeutlichung von Casus-Verhältnissen eine Fülle offenbar vom Dichter beabsichtigter Mehrdeutigkeiten schafft, kann man sagen, daß vohu manah auf der menschlichen Seite steht oder wirksam ist etwa in Y 29, 7; 34, 7; 43, 7. 9. 11. 13. 15; 44, 1; 46, 2f; 53, 3, auf der göttlichen Seite etwa in Y 31, 6; 33, 12; 34, 6; 46, 9; 49, 1; 49, 12. In einer gewissen Selbständigkeit steht das Gute Denken neben Gott in Y 31, 10 (Y 51, 4 nicht zu entscheiden), neben dem Menschen in Y 45, 6 u. wohl auch in 47, 3. Der Mensch verehrt das Gute Denken als ein Fremdes, ihm Gegenüberstehendes (Y 28, 3; 33, 11 u. vielleicht 50, 4 [hier kann man vahišta manaŋha statt auf den angeredeten Ahura Mazda auch auf das Subjekt des Satzes beziehen]), weiß aber auch durch das Gute Denken als eine eigene Kraft um seine ‚Seele' (urvan/daēnā) u. die Vergeltungen Ahura Mazdas (Y 28, 4; 34, 15?; 49, 5). Der Mensch erfleht es bzw. seine Gaben ebenso (Y 28, 6. 8; 51, 7. 18. 21), wie er es schon hat (Y 28, 2; 33, 8; 44, 8). Er betet mittels des Guten (Y 48, 9?) oder Besten Denkens (Y 31, 4) bzw. Ahura Mazda soll den Geist des Guten Denkens anhören (Y 28, 1), andererseits wird es von Ahura Mazda gegeben (Y 31, 17; 53, 4). Durch vohu manah kann der Mensch den Weisen Herrn u. die Wahrheit loben (Y 50, 9), bzw. vohu manah lobt u. betet selbst (Y 30, 1). Indem sich der Mensch vohu manah erbittet, schenken läßt, es anruft u. gleichzeitig auch als eigene Kraft betätigt, ist er zusammen mit (dem Gehorsam gegenüber) dem Weisen Herrn auch in (Einklang mit) der Wahrheit (Y 28, 3. 5. 8f. 10f; 50, 1. 3. 8; 45, 9). Er weiß sich mit vohu manah, seiner besten Kraft (Y 31, 22; 46, 14. 18; 48, 7), in Übereinstimmung, mit ebenderselben Kraft, die eine Kraft des Weisen Herrn ist (Y 30, 8; 33, 10; 34, 5; 44, 6, typisch mehrdeutig; 46, 16; 48, 3; 50, 11). In dieser doppelten, sowohl individuellen wie kosmischen Funktion geht das Gute Denken bruchlos in das durch den Menschen praktisch ausgeführte, der Förderung der Welt dienende, den Trug überwindende gerechte Denken, Reden u. Handeln über (Y 28, 2; 29, 10; 30, 10; 34, 11; 46, 13; 47, 2; 48, 12; 50, 10; 51, 21). So kann vom Leben (Y 53, 5), der Gabe (Y 51, 11 [gen. subj. oder obj.]), dem Wort (Y 51, 3) u. dem Werk (Y 34, 14; 48, 8) des Guten Denkens die Rede sein. Durch das Gute Denken nährt man die Herden (Y 34, 3), seine Handlungen sind die des Mannes vom Guten Geiste (Y 34, 10). Andererseits wird dem, der sich für den guten der beiden Zwillingsgeister entscheidet, das Beste Denken erst zuteil (Y 30, 4). Das Gute Denken ermöglicht die Unterscheidung von Gut u. Böse, wie es auch seinerseits den Menschen als guten, der mit dem bösen nichts gemeinsam hat, qualifiziert (Y 34, 8f; 43, 4). Indem sich die Menschen von vohu manah entfernen, fördern sie die bösen Ziele der Daēvas (Y 32, 4); die Wahrhaften werden vom Besten Denken durch die Trughaften abspenstig gemacht (Y 32, 11). Deren Frevel erkennt nicht nur der Wahrhafte, sondern auch Ahura Mazda selbst eben durch das Beste Denken (Y 32, 6). Die Trughaften kümmern sich überhaupt nicht um vohu manah (Y 44, 13, ähnlich 32, 9; 49, 2). Aber nur durch vohu manah weiß der Mensch um die Vorschriften des Weisen Herrn (Y 50, 6), u. durch es gehorcht er auch (Y 44, 16). Die richtige Lehre, die des Zarathustra, der nach der Schutzgemeinschaft des Guten Denkens begehrt (Y 49, 3), ist die Lehre des Guten Denkens (implizit in Y 48, 11). Die Güter des (Reiches des) Weisen Herrn sind das Geschenk (oder ‚der Anteil') vohu manah's (Y 33, 13; 43, 1f); der Weise Herr weist die Pfade des (oder: zu) vohu manah (Y 34, 12f; ähnlich 33, 5 u. 51, 16), er ist der Vater oder Schöpfer vohu manah's (Y 44, 4; 45, 4; 31, 8) oder auch mit ihm als etwas Selbständigem vereint (Y 32, 2). Andererseits wird ihm das Beste Denken vom Menschen dargebracht (Y 33, 9, ähnlich 33, 14 u. [mit aša verbunden] 51, 20). Durch das Gute Denken, das gerade in dieser Bedeutung seine typische Zwischenstellung bekundet (so auch Y 33, 7; 46, 4 u. 12, wo es sich auf Ahura Mazda u. auf Fryana beziehen kann), vermehrt man die Kraft Ahura Mazdas (Y 45, 10, ähnlich 33, 10 u. 47, 1). Erwidernd macht er seine Freunde zum Meister des Guten Denkens (Y 31, 21); sie, die Wahrhaften u. ihre Gesinnungsgenossen, sind auf derselben Weide, auf der sich auch Wahrheit u. Gutes Denken befinden (Y 33, 3). Es ist nur eine Konsequenz aus dem bisherigen, daß man durch das Gute Denken Offenbarung erfährt

(Y 31, 5; 49, 7) u. daß sich durch es oder auf Grund seiner zB. auch armaiti (Y 43, 6 u. 16) u. vielleicht auch ḫšaϑra (Y 51, 2) zur Geltung bringen können. – Nach dem Tode geht der Wahrhafte, ebenfalls u.a. durch vohu manah, über die Činvat-Brücke (Y 46, 10f) ins Paradies ein (oder ins ewige Leben, in das Reich des Guten Denkens [vgl. Y 33, 5]) oder, wie dieser Zustand auch genannt werden kann: die Wohnung vohu manah's (Y 49, 10; 32, 15; 44, 9, zusammen mit aša; nach dem Tode des Menschen ist natürlich nur noch vom kosmisch-universellen Aspekt von vohu manah die Rede), das Haus des Sanges, d.i. des himmlischen Lobgesanges (Y 45, 8; 51, 15; entgegengesetzt: das Haus des ‚Bösen Denkens', Y 32, 13) oder das Schauen des Thrones (Y 28, 5; man kann auch vohu manah u. aša als Objekt zu darəsānī, ‚werde ich schauen?', fassen). Konkreter lassen sich die Gathas darüber nicht aus.

β. Erlöserqualität? Es ist die Frage, inwieweit man den durch vohu manah bewirkten Zustand des Menschen als einen erlösten bezeichnen darf. Man kann es tun, wenn man sich dabei gegenwärtig hält, daß damit über eine Verwandtschaft zu andern, gleichfalls mit dem Begriffe ‚erlöst' zu bezeichnenden Zuständen nicths gesagt ist. Die spätere Vorstellung, daß Ōhrmazd durch vohu manah seine Schöpfung bewegt u. die Religion geoffenbart habe (Gr. Bundahišn 1, 33 [ed. 1908] bzw. 53 [ed. 1956; S. 18 Z. 1/6]), u. daß vohu manah als Türwächter des Himmels von seinem goldenen Sitz aus der befreiten Seele entgegengehe (Vid. 19, 31), ist von der gathischen Vorstellung jedenfalls ziemlich weit entfernt; ganz abgesehen davon, daß vohu manah hier zu einer rein jenseitigen Figur geworden ist, von der Strabon (gest. 19 nC.) sogar ein Bild gesehen haben will (geogr. 15, 3, 15; 'Ωμανός = vohu manah), u. über deren Identität mit dem menschlichen Guten Denken gar nicht mehr reflektiert wird. Die Berechtigung, vohu manah mit dem Nous in Verbindung zu bringen, ergibt sich jedoch daraus, daß die Identifikation des Νοῦς mit einer durch whmn oder mnwhmyd benannten Hypostase durch manichäische Texte unzweideutig bezeugt wird (Turfan-Signaturen im folgenden nach M. Boyce, A catalogue of the Iranian manuscripts in Manichaean script in the German Turfan Collection [Berlin 1960], dort bei jeder nr. gegebenenfalls die alten Signaturen u. die Publikationsorte). Die Gleichung ergibt sich aus miteinander identischen Triaden, zB. M 31 V 18f: a) Jesus, b) Kanīg, (Licht)jungfrau, c) wahman rōšn (Lichtwahman); M 583, I Verso, 13/17: a) Jesus, b) Kanīgrōšn, c) manuhmed; Keph. 34, 13/21: a) Jesus der Glanz, b) Lichtjungfrau (beide vom 3. Gesandten berufen), c) Lichtnous (von Jesus berufen). Das mittelpers. wahman führt die awestische Form vohu manah direkt weiter, während die Etymologie des parthischen Wortes manuhmed umstritten ist. Am ehesten geht es, die Schreibung u. Zergliederung mn-wh-myd als die regelmäßigere (statt der unerklärten Variante mnhwmyd) u. richtige vorausgesetzt, auf eine das gedankliche Element neu betonende Bildung ‚des Manah (= mn)Vohu (= wh) Denken (= myd < jungaw. mati)' zurück. Die Beschreibungen von wahman u. manuhmed decken sich im Grundsätzlichen u. bestätigen ihre inhaltliche Identität, die sich auch aus dem Vergleich der Triaden ergibt, in denen sie vorkommen. Als dritte Hypostase übereinstimmend tritt der Nous der westlich-manichäischen Texte hinzu.

4. Wahman/Manuhmed/Nous im Manichäismus. Manuhmed kann, ähnlich wie im Hellenismus u. noch bei Paulus auch ἔσω ἄνθρωπος, ψυχή, πνεῦμα u. νοῦς, zunächst neutral, d.h. ohne Wertung als sündig oder göttlich, gebraucht werden u. ist dann am besten mit ‚Gesinnung' zu übersetzen (zu den Turfan-Signaturen s. o. Sp. 589): Die Menschen können in zwei Manuhmed stehen (M 97 c 10; Übers. von δίψυχοι, Herm. sim. 9, 21, 1/5) oder in einer (M 28 II R I 2; M 8251 V 12). Die Manuhmed kann aber geöffnet werden (M 219 R 19), u. zwar für die Finsternis- wie für die Lichtwelt: der erste Mensch wird von den Planeten her mit Sinnenlust u. Sünde beregnet, deren Träger dann die ihn erfüllende Manuhmed zu sein scheint (M 7982 V I 18; M 7983 R II 5), andererseits kann er wünschen, seine Manuhmed zu erheben (M 219 R 8; wörtl. ‚getragen zu machen'). In der letzteren Hinsicht wird die Manuhmed dann sowohl als erlösungswürdige wie als aktiv erlösende Potenz verstanden: Wahman wird ‚denen mit der guten Seele (ruwān)', d.h. den Auditores, vom Apostel ins Herz gepflanzt werden (Bet- u. Beichtbuch, ed. W. Henning = AbhBerlin 1936, 10 [1937] 329f), die ‚Lebendigen Wahmane' (Plur.!) lassen sich in den Gerechten, d.h. den Electi, nieder (ebd. 535). Wahman kann so neues ewiges Leben senden (ebd. 405) u. immer neuen Segen spenden u. wird deshalb auch ‚König' genannt (ebd. 433) u. verehrt

wie ein Gott (ebd. 329f). In rein systembezogenen, anthropologisch abgeblendeten Aussagen u. in Hymnen erscheint er rein als ein solcher: er ist der ‚Herrscher der Dēn' (Religion); er schickt die Lehrer, er ordiniert die Bischöfe; der Bischof ist sein ‚Kind'; die Prediger stehen in Beziehung zu ihm; er soll der Mission Glück geben; er wirkt in Tempeln u. Klöstern (viele Belege). Die Aussage, daß Jesus es ist, der die große Manuhmed anweist, die Apostel zu entsenden (M 42 R II 29/32), ist von den ergiebigeren kopt. Texten her so zu verstehen, daß in Wahman/Manuhmed (kopt.: im Lichtnous) die Auswahl der Kirche durch Jesus (kopt.: Jesus den Glanz) oder eine anders benannte Tätigkeit Jesu verselbständigt u. hypostasiert worden ist. Deshalb werden seine Handlungen auch zu den verschiedensten Vorgängen aus allen Teilen des Mythos (Friedensgruß, Handauflegung, Handschlag mit der Rechten, Kuß, Ehrenbezeugung: Keph. Kap. 9 u. S. 232, 6) identifizierend in Beziehung gesetzt; durch sie fügt er den Menschen organisch in das große der Erlösung zulaufende Drama ein (ebd. 40, 24/41, 10). Ein Ausdruck davon ist auch ebd. 172, 2/4, wo die fünf vom Lichtnous bewachten Lager (παρεμβολή) im Körper des Electus ein Gleichnis sind für die fünf kosmischen Lager in der Zōnē, die von den fünf Söhnen des Lebendigen Geistes bewacht werden; u. in genau demselben Sinne zwischen individueller u. universaler Eschatologie ist es wohl auch zu verstehen, daß Mani zur Erhöhung der Manuhmed selbst mit beiträgt, indem er eine liebliche Wohnstatt für Gottes Manuhmed baut (M 5 R I 17/21). Die Tätigkeiten des Lichtnous sind in der Lichtwelt u. auf der Erde reziproke Gegenbilder. In der ersteren beruft er zu seiner Hilfe den Apostel des Lichts, den Paargenossen u. die Lichtgestalt (Keph. 36, 3/11), auf der letzteren verhält sich die Kirche, die durch die von ihm entsandten Apostel gebildet wird, zu ihm dergestalt, daß seine u. ihre ‚Ähnlichkeit' (ebd. 156, 11: pef-eine [Böhlig übersetzt: ihre Gestalt], zugrundeliegt sicher ein syr. dmūtā) ein einziges Soma sind. Wenn das vom Lichtnous gesammelte Leben zu ihm zurückkehrt, bedeutet das zugleich, daß sich die Kirchen zu ihm versammeln (ebd. 87, 22/4). Über die Kirche bleibt die im System u. in der vergöttlichenden Personifizierung gelegentlich unerkennbar werdende anthropologische Bezogenheit des Lichtnous immer bestehen: der in ihr kollektiv wirkt, ist der Neue Mensch, den der Lichtnous geschaffen hat (ebd. 215, 1/4). Es heißt dafür auch, der Neue Mensch sei mit dem Lichtnous (ebd. 172, 4), oder der Lichtnous sei sein König (ebd. 97, 21f; Psalmbuch 153, 20). So steht die Tätigkeit des Lichtnous nicht nur mit der dualistischen Architektonik des Systems allgemein in Zusammenhang, sondern sie ist mit fünf ‚Gliedern', die mit denen des ‚Vaters der Größe' identisch sind, einzeln auf die Glieder der Lebendigen Seele, d.h. auf die Elemente von Urmensch/Lichterde, bezogen. Aus dieser Beziehung entstehen fünf Tugenden, die im System zwar auch in Zusammenhang mit den fünf Lichtäonen gebracht werden, in denen sich aber vor allem die Erlösung des einzelnen konkretisiert. Diese Tugenden (aus den verschiedenen Quellensprachen etwa mit Freude oder Liebe, Glaube, Vollkommenheit, Geduld, Weisheit zu übersetzen) werden vom Lichtnous gleichsam gesteuert: er herrscht in ihnen (Keph. 97, 19/21). Insofern ist er das eigentliche zur Erlösung führende Erkenntnisorgan, u. da zur Erkenntnis auch die Kenntnis des im präexistenten Lichtkampf beginnenden Prozesses gehört, der zur gegenwärtigen Verfallenheit u. Sündigkeit geführt hat, hat die Aussage, daß die Manuhmed Stätte des Gedächtnisses werden kann (Bet- u. Beichtbuch aO. 367), soteriologische Qualität. Da andererseits die Manuhmed usw. ethisch entweder neutral oder sündig sein kann u. in beiden Fällen erlösungsbedürftig ist, erlöst sie sich selbst. Dabei ist sie als salvanda immer im Menschen; in ihrer Eigenschaft als salvator ist sie ebenfalls dort oder in der Lichtwelt. So deutlich die hypostatische Zerspaltenheit zwischen salvanda u. salvator (im Sinne von o. Sp. 541) ist, so undeutlich ist bei letzterem die Grenze zwischen oben u. unten. So sind die klass. Belege Angad Rōšnān 6, 8b; 10b; 52/4, in denen der Sprechende sowohl sich selbst als Manuhmed bezeichnet als auch die Manuhmed im Partner anredet, gleichermaßen als Selbstgespräch, als Gebet u. als Offenbarungsrede zu verstehen.

5. Unterschiede. Die weitere Frage ist, ob die manichäische Spekulation über den Nous (dieser Begriff stehe fortan mit für Wahman u. Manuhmed) soteriologisch dieselbe ist wie die zarathustrische über Vohu Manah. Zunächst ist festzustellen, daß das kosmologische Schema, in dem diese Spekulationen ihren Platz haben, in beiden Fällen ganz verschieden ist. In den Gathas ist Kosmologie überhaupt kein selbständiges Thema, sondern wird vornehm-

lich durch die doppelte Funktion der Geisteskräfte überhaupt erst konstituiert: im Manichäismus dagegen ist es die Grundlage aller weiteren Spekulationen. Entsprechend wird in beiden Fällen etwas ganz Verschiedenes bewirkt: durch Vohu Manah die Garantie auf den Lohn des andern Daseins, die mit der Bereitschaft gegeben ist, die dem Zarathustra von Gott offenbarte ‚Wahrheit' (aša) aufzunehmen (Möglichkeit) u. dadurch in den Zustand Guten Denkens erst zu gelangen (Wirklichkeit). Der Lobgesang, in dem sich dies äußert, wird ursprünglich von Zarathustra seinen Anhängern als Huldigungsmöglichkeit für Ahura Mazda verheißen u. schon früh zu einem ‚Haus des Sanges' (mittelpers. Garōdmān) hypostasiert, in das die Gläubigen nach Ahura Mazda gelangen (Y 51, 15); hier werden auch die Werke, Worte u. Gedanken gesammelt, die auf Erden getan wurden (Y 45, 8), u. so bekommt Garōdmān später als Himmelsort seinen Platz in der Eschatologie. Durch den Nous aber wird die Erinnerung der Lichtseele des Menschen an sich selbst bewirkt, ferner die Konstituierung lichtausläuternder Tugenden durch die Verbindung seiner fünf Glieder mit den fünf Gliedern der Lichtseele, weiterhin aber auch mittelbare oder unmittelbare Mitwirkung an der Heraufführung der Seele ins Lichtreich. Der Unterschied findet seine Erklärung nicht nur darin, daß verschiedene kosmologische Schemata vorliegen; ihnen korrespondiert auch eine unterschiedliche Anthropologie. In den Gathas handelt es sich um den ganzen Menschen, der durch vohu manah ‚erlöst' (eher: auch nach dem Tode integer bewahrt) wird, ohne daß er dicho- oder trichotomisch definiert oder gar die jungawestische Aufteilung in die Seelen (ahū, daēnā, baodah, urvan, fravaši, uštāna, kəhrp, təviši; nach Y 26, 4; Yt 13, 149. 155 u. dem Haδōḫt-Nask) u. den Leib reflektiert würde; im Manichäismus wird die Seele (kopt./griech. ψυχή, syr. nafšā, parth. gyān), die aus den fünf Gliedern des Urmenschen besteht, zu sich selbst gebracht, damit sie nach dem Tode des Menschen ins Lichtreich, über das es sehr detaillierte Schilderungen gibt, eingehen kann. Im gleichen Maße, in dem in Zarathustrismus u. Manichäismus Welt- u. Menschenbild differieren, ist also auch der Charakter der Erlösung jeweils ein anderer. Zugespitzt läßt er sich dadurch definieren, daß Vohu Manah nicht in sich hypostatisch zerspalten ist u. deshalb kein salvator salvandus sein kann, während eben dies beim Nous der Fall ist. Vohu Manah als menschliche Geisteskraft ist dementsprechend nicht, wie der Nous, ein Teil der verworfenen, von ihrem jenseitigen Ursprung naturhaft getrennten menschlichen Seele, sondern von vornherein immer mit seinem Ursprung verbunden. Deshalb wird bei der ‚Erlösung' des Zarathustra-Anhängers auch nicht wie beim Manichäer oder Anhänger des Basilides ein scharfer Bruch zwischen jenseitiger u. diesseitiger Geisteskraft durch jenseitige Offenbarung beseitigt, sondern nur eine Verbindung hergestellt, die im Grunde immer schon vorgegeben u. nur von den Bösen nicht anerkannt war.

d. Zusammenfassung. Weder die jüd. Ḥokmāh noch der griech. Nous noch der awestische Vohu Manah vertreten eine pleromatische kosmische Substanz, innerhalb derer von höchster u. guter Spiritualität bis nahe an böse Materialität alle Abschattungen möglich sind, u. innerhalb derer es eines besonderen hypostasierten Äons bedarf, um eine Erlösung herbeizuführen, die mythologisch-gnostischer ist als eine allgemeine göttliche Inspiration. Ḥokmāh, Nous u. Vohu Manah haben konvergente Entwicklungen zur G. hin durchgemacht. Daraus folgt kein gemeinsamer indogermanischer Ursprung der beiden letzteren, sondern eine historische Tendenz; für sie wären sozialpsychologische Gründe aufzusuchen, was in einem RAC-Artikel nicht geschehen kann. In diese Tendenz ordnet sich auch die Entwicklung der jüd. Weisheit zur gnostischen Sophia ein. Ein besonderes Problem besteht darin, daß zwischen den konvergenten Entwicklungen auch Querverbindungen hergestellt worden sein können. Diese lassen sich wegen der voraufgehenden Strukturähnlichkeit der Vorstellungen fast nie philologisch klar beweisen, doch müssen die plausibelsten Möglichkeiten angeführt werden.

II. Traditionsausgleiche? a. Grundsätzliches. Oben Sp. 555/64 sind die Alternativen erörtert worden, die zwischen elementarer Entstehung u. Diffusion bestimmter Vorstellungen vor dem eigentlichen antiken Synkretismus bestehen. Nur mit Vorbehalt kann man in dieser ‚klass. Zeit' schon von Synkretismus reden; eigentlich legten nur die Übereinstimmungen zwischen ägypt., paläst. u. mesopotamischer Weisheitsliteratur die Frage nahe, waren aber dann doch eher als Elementargedanken zu deuten. Alles andere ist mit den Verhältnissen des Synkretismus seit

dem 4./3. Jh. vC. nicht vergleichbar. Die Forschung hat dennoch viel mit Rückschlüssen aus diesem Zeitalter gearbeitet, die oben so weit wie möglich suspendiert worden sind. Umgekehrt hat bei dem Versuch, Traditionsausgleiche seit Beginn des Hellenismus aufzuzeigen, das Argumentationsgewicht nicht ausschließlich in eben diesem Bereich gelegen, sondern es sind, oft analytisch nicht genügend davon getrennt, auch prägende Einwirkungen aus vorhellenist. Zeit angenommen worden. Hier gilt es, nun diese soweit wie möglich zu suspendieren, um das Jüngere gegenüber dem Älteren einigermaßen hervortreten zu lassen; denn nur so bekommt man den Zeitraum einer Metamorphose zu Gesicht, innerhalb dessen es sinnvoll zu fragen ist, welchen Anteil das Christentum am Zustandekommen der letzteren gehabt haben kann. Zu relativieren sind Voraussetzungen aus ganz heterogenen Bereichen.

b. Funktion von Hypostasen. Wenn die ägypt. Isis bei Plutarch als Sophia bezeichnet wird (Is. et Os. 2 f, 351 E/352 C), sind wohl Züge auf sie übertragen worden, die ursprünglich der Athene als ἡ φιλόσοφος θεός gehörten. Auch hinter der Identifikation Aion-Sophia, welche von Papyri bezeugt wird, steht der hellenist. Glaube an Isis, die zB. im Gebet PGM² IV 2839 mit der Mondgöttin gemeint sein kann, die ihrerseits als Αἰών gilt. Auch eine mesopotamische Muttergöttin vom Typ der Ischtar zeigt Züge einer Weisheitsgöttin, die an Prov. 3, 16. 18; Sir. 24, 17 erinnern; vgl. auch Ischtar als Orakelgeberin für König Asarhaddon (680/69 vC.; Text: J. B. Pritchard, Ancient Near Eastern texts relating to the OT [Princeton 1955] 449/51). Schließlich muß bei Plutarch (Is. et Os. 47, 369 F/370 A) von den ‚sechs Göttern', die 'Ωρομάζης schafft, mit σοφία der Aməša Spənta Armaiti gemeint sein; die Identifikation der anderen ‚Götter' εὔνοια, ἀλήθεια, εὐνομία, πλοῦτος u. τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέων δημιουργός mit den anderen Aməša Spəntas ist jedenfalls eindeutig. Doch wenn man schon einen Prototyp für die Weisheit in der iranischen Religion sucht, braucht man nicht dem Zeugnis des Plutarch zu folgen, sondern kann auf Grund allgemeiner sachlicher Analogie ebensogut, wie vom Nous aus (o. Sp. 556), auf die Daēnā zurückgehen. Schon die Tatsache, daß es für die Herleitung der Sophia allein aus Iran mindestens diese beiden Möglichkeiten zu geben scheint, legt die Vermutung nahe, daß lediglich die Fähigkeit zur Abstraktion u. Hypostasenbildung das Gemeinsame ist, das bei jüd. Denkern zur Ausbildung der Sophia u. bei Zarathustra zur Konzeption von Vohu Manah u. Armaiti, bei Späteren zur weitergehenden Personifikation der Daēnā geführt hat. Aber im Hinblick auf den Gehalt der Begriffe selbst sind die Analogien so allgemein, daß kein hinreichender Grund besteht, von Abhängigkeit zu reden. Auch geht es nicht an, die von Philon (fug. et inv. 91. 95; gig. 54) genannten fünf δυνάμεις der Gottheit nebst λόγος u. σοφία in toto auf den pers. Kanon der Aməša Spəntas zurückführen. Vielmehr zeigt sich hier, daß die gemeinorientalische u. für Ägypten, Palästina u. Mesopotamien schon mit Bezug auf ihre literarische Gestaltung direkt aufzeigbare Konvergenz im Weisheitsdenken noch mehr einbezieht: sofern in diesem Denken hypostasierte Weisheitsbegriffe entwickelt werden, konvergieren mit ihnen formaliter auch die genannten iranischen Begriffe. Damit werden alle Versuche illusorisch, die jüdisch- wie die heidnisch-hellenist. Sophia sowie den allgemein-gnostischen wie den manichäischen Nous nur auf einen dieser Begriffe zurückzuführen; vielmehr sind die ersteren, in wechselnden Graden, alle in den letzteren wieder aufgenommen. Zwar war nicht erst der Hellenismus zu einer synkretistischen Nivellierung alter Begriffe in der Lage, wie es hier zB. Plutarch zeigt, indem er sowohl Isis wie Spənta Armaiti (beide Male älteren Traditionen folgend) mit Sophia wiedergibt; doch entscheidend ist, daß erst im Hellenismus der Synkretismus quantitativ soviel weiter greift, daß auch sein Spezialfall, der Gnostizismus, entstehen konnte.

c. Weiterbestehen eines Mythos? Es ist bei diesem Sachverhalt definitorisch einerlei, ob man von mehreren oriental. Weisheitsmythen oder von einem einzigen Mythos in mehreren Ausprägungen reden soll. Aber abzulehnen ist es, daß man ihn so mit dem gnostischen Erlösermythus in einem Atem (oder jedenfalls nicht ausdrücklich von ihm unterschieden) nennt, wie es in der Literatur früher ständig geschah u. noch seit Bekanntwerden der Nag-Hammadi-Texte manchmal geschieht. Weder die Erzählung von einer erfolglosen Erdenfahrt der Weisheit Hen. aeth. 42, noch die Od. Sal. 33 mit der Predigt der vollkommenen Jungfrau, noch die Schilderung des ‚Menschensohns' mit Weisheitsprädikaten Hen. aeth. 48, 2. 3. 6 zeugen dafür, u. schon gar nicht Ischtars Höllenfahrt u. Wiederkehr

(Pritchard aO. [o. Sp. 595] 106/9). Die Gleichsetzung der Weisheit mit einer göttlichen Person ist keine Rückkehr zu einem Ursprung, wie ihn später noch gnostische Hypostasen repräsentieren, sondern geht der Aufnahme in gnostische Systeme voraus; u. das Herniedersteigen der Weisheit hat im Herniedersteigen von Göttern in der gesamten Religionsgeschichte seine Parallelen u. ‚erklärt' nicht den Fall der Sophia (s. o. Sp. 579ff) oder das Verstricktwerden des Urmenschen (s. o. Sp. 563) in gnostischen Systemen (s. o. Sp. 553/5). In der Weisheitsspekulation liegt nur eine der Voraussetzungen des gnostischen Erlösermythos vor, aber nicht dieser selbst. Entsprechendes gilt für die nach Zarathustra eingetretene Mythisierung von Vohu Manah/Wahman, während für den griech. Nous keine Eingebundenheit in einen Mythos zur Debatte steht.

d. Mischungslehren. Die grundsätzliche Minderwertigkeit des Status kosmischer Gemischtheit, wie sie in der G. mit ganz anderen Bestandteilen kosmischer Mischung vor allem Paraphr. Seem (NHC VII, 1) 2, 10/3, 36 u. der Manichäismus kennen werden (Theod. bar Konai lib. schol. 11 [CSCO 69/Syr. 26, 314, 9]; Act. Arch. 28 [40, 33/41, 7 Beeson]; Keph. 103, 1; Turfanfragment M 9 u. a.), ist an verschiedenen Stellen unabhängig voneinander vorgegeben. Im babyl. Schöpfungsepos Enuma Elisch (Pritchard aO. 60/72) ist Tiamat, welche Marduk tötet, um aus ihren Überresten Himmel u. Erde zu formen, derart dämonisiert, daß man ihr göttliche Substanz, die ihr in undifferenzierter Totalität neben ihrem Paargenossen Apsu eigentlich zukommt, nicht mehr zusprechen kann. Das Himmelsgewölbe wird aus dem halben Leib Tiamats gebildet, die Sterne u. Sternbilder werden zu Wohnsitzen oder Abbildern der Götter. Die Erde selbst besteht aus der zweiten Hälfte Tiamats u. ihren verschiedenen Organen, aber sie ist geheiligt durch Städte u. Tempel. Der Kosmos hat mit seiner ambivalenten, wenn nicht eindeutig dämonischen Materie göttliche Form, denn er ist Marduks (wie im Manichäismus des Lebendigen Geistes) Werk. Er ist also das Ergebnis einer Mischung aus chaotischer u. dämonischer Ursprünglichkeit einerseits u. göttlicher Schöpfungskraft, Gegenwart u. Weisheit andererseits. – Nach Empedokles bringt die Mischung von nur vier Elementen die ganze Verschiedenartigkeit der Dinge hervor (VS[8] 31 B 21). Mischung u. Austausch der gemischten Stoffe aber ist es, was bei den Menschen φύσις genannt wird (B 8), aus diesen Mischungen hinwiederum kommen ἔθνεα μυρία θνητῶν (B 35). – Noch archaischer ist vielleicht die soziomorphe Metaphorik. Die Kolossalstatue, welche in Nebukadnezars Traum die vier Weltreiche symbolisiert (Dan. 2, 31/45; vgl. A. Kehl: o. Bd. 10, 747), besteht aus vier Metallen verschiedenen Wertes u. hat Füße aus Eisen u. Ton; der Koloß wird zerbrechen, d.h. weltliche Herrschaften werden vergehen, ‚wie Eisen sich nicht mit Ton vermischen läßt' (Dan. 2, 43).

e. Orphik u. Orient. Die bisher undeutlich gebliebene Alternative, inwieweit der Gnostizismus griech. u. inwieweit er oriental. Grundlagen hat, läßt sich, sofern nicht die spezieller iranischen Vorgaben für Manichäismus u. Sethianismus zur Debatte stehen, am ehesten am Verhältnis orphischer Theogonien (zum Keim deduktiver Logik s. u. Sp. 640f), Seelen- u. Jenseitslehren zu ägypt. Mythen konkretisieren. Dieses Verhältnis ist freilich selbst keineswegs klar, u. ebensowenig ist es die Definition der Orphik, welche von der Bestimmung jenes Verhältnisses mit abhängt. Definiert man die dualistisch-spiritualistischen Interpretationen älterer Mysterien-Soteriologien als orphisch, dann kündigt die orphische Mysteriosophie gnostische Theosophie u. Anthropologie an. In diesen Zusammenhang gehört die Theorie des Empedokles (VS[8] 31 B 126) von der gefallenen, der Macht der zerstörenden, demiurgischen Eris unterworfenen göttlichen Seele, die mit dem χιτών des Leibes bekleidet u. darin begraben ist, bzw. die Ansicht der Goldblättchen (zB. Kern, Orph. frg. 32), daß die Seele sich zwar als himmlischen Ursprungs, aber als durch die Macht der Schicksalsgöttin in dieser Welt vergewaltigt erklärt; das Phänomen der Poly- u. Pseudepigraphie in einem ‚Getöse von Büchern' (Plat. resp. 2, 364e); die Neigung zur phantastischen Spekulation, zum Neben- u. Ineinander von ‚philosophischer' u. magischer Grundhaltung, zur parasitär-anarchischen Teilhabe an gleichzeitigen religiösen Institutionen u. Gemeinschaften, zur Esoterik, zum Wechsel zwischen elitärer Gesinnung u. Scharlatanerie, Tiefsinn u. Banalität, zum Bedürfnis nach Offenbarungen, Reinigungsriten u. Wundergeschichten. Prometheus in demiurgisch-dualistischer, die Kultur gegen einen höheren Gott schaffender Funktion (sei er darin nun orphisch oder nicht) ist in manchem

mit dem Jaldabaoth späterer Gnostiker (s. u. Sp. 616) verwandt.

f. Vorgaben in Verhalten, Ritus u. Seelenlage. Geht man von der Voraussetzung aus, daß nicht bloße Betrachtung u. Theorie, sondern Tun u. Verhalten den Mittelpunkt bildet, von dem für den Menschen die geistige Organisation der Wirklichkeit ihren Ausgang nimmt, dann lassen sich eine ganze Reihe von Verhaltensweisen namhaft machen, die als Grundgegebenheiten in einem teils historischen, teils psychologischen Sinne vorgnostisch sind. Diese sind besonders interessant, insofern sie ritualisiert erscheinen u. zu bestimmten Deutungen einer bestimmten Seelenlage führen. Die *Enkrateia (H. Chadwick: o. Bd. 5, 343/65), wie sie breit noch hinter dem Thomasevangelium (NHC II, 2) u. der Schrift von Thomas dem Athleten (NHC II, 7) steht, konnte zur Voraussetzung für einen Leib-Seele- oder Seele-Geist-Dualismus werden. Es ist umstritten, ob stattdessen die Schwächung u. Mißachtung des Leibes zur klareren Herausstellung der Seele durch sexuellen Libertinismus bestimmten Gnostikern wie den *Borborianern (L. Fendt: o. Bd. 2, 510/3) vom entrüsteten Epiphanius oder den *Antitakten (L. Cerfaux: o. Bd. 1, 476f) vom sanften Clemens v. Alex. nur vorgeworfen wurde, oder ob dergleichen wirklich stattfand. Es ist nicht ausgeschlossen, daß bestimmte Richtungen des Gnostizismus, vergleichbar denen des Tantrismus Indiens, ganze Techniken zur sakramentalen oder mindestens rituellen Umwandlung der Geschlechtlichkeit entwickelten, wie die wohl ophitische, mit einem Spruch an der Außenseite aber auf die Orphik weisende Alabasterschale erahnen läßt, auf der 16 nackte Mysten eine geflügelte, von Sonnenstrahlen umgebene Schlange verehren (Rudolph, Die G. Abb. 8). Auch Verhaltensweisen, wie sie sich in anderen Gruppen finden, dürften zum Vehikel gnostischer Deutungsumwandlungen geworden sein: das (entstellt berichtete) Nasebohren der *Ascodrutae (H.-Ch. Puech: o. Bd. 1, 734f), die Wasserriten der *Aquarii (G. Gentz: o. Bd. 1, 574f), die Brot- u. Käsekommunion der *Artotyritae (P. de Labriolle: o. Bd. 1, 718/20), der neue Taufritus u. die Himmelsanbetung der *Caelicolae (A. Torhoudt: o. Bd. 2, 817/20). Im Gnostizismus wird das meiste davon neben der Kirche Antinomismus sein, vgl. Epiph. haer. 26,2,6. 8,1/3. 12,1/3. 13,2 u. noch H.-Ch. Puech, Art. Audianer: o. Bd. 1, 910/5.

g. Gesellschaftliche Bedingungen. Von der Soziologie des entwickelten Gnostizismus (s. u. Sp. 644f) sind die Bedingungen zu unterscheiden, die für die Entstehung von G. gelten könnten. Determinanten gibt es hier nicht, wohl aber Möglichkeiten, gesellschaftliche Gegebenheiten aufzuzeigen, welche die Entstehung des Gnostizismus mitbedingt haben könnten. Grundsätzlich ist mit mehreren Entstehungsarten u. verschiedenen Entstehungszeiten zu rechnen. Die gnostische Weltdeutung kann in einer aramäischen Schreibertradition entstanden sein, für deren Träger in der griech. Kultur des Seleukiden- u. zT. auch des Partherreiches keine Berufshoffnung mehr bestand. Daneben können es anonyme Kreise aus antiken jüd. Weisheitsschulen gewesen sein, die einen Bruch mit der ins Rabbinat führenden Schriftauslegung vollzogen, auch einzelne Repräsentanten einer politisch durch Fremdherrschaft entmachteten mittleren Bildungsschicht wie Simon (s. u. Sp. 625), Menander (Iren. haer. 1, 23, 5; Iustin. apol. 1, 26, 4), Satornil (Iren. haer. 1, 24, 1f), Kerinth, ‚Nikolaos' (ebd. 1, 26, 1. 3), Dositheos (Orig. in Joh. comm. 13, 27, 162/4). Die Schulen hat man sich als kleine, aber rührige Koventikel vorzustellen, die manchmal von intellektuell-elitären einzelnen geführt wurden. Die letzteren können auch ohne Schule, dann rein literarisch, tätig gewesen sein; unter ihnen kann es auch Intellektuelle gegeben haben, die sozialer Privilegien in einem Diadochenreich oder dem röm. Staat durch Ausschluß von administrativer Mitverantwortung verlustig gegangen waren. Soziale u. politische Privatisierung einerseits, Kult, Ordo oder Schule als Ersatz für Polis- u. Staatsinstitutionen andererseits wurden so zu in soziologischer Hinsicht vorgnostischen Bedingungen für G. Der dabei freigesetzte Intellektualismus war durchweg laizistisch, umfaßte aber die Grade von Eliten- bis zu Handwerksburschenintelligenz. Die letztere konnte allenfalls proletaroid werden u. so auch Unterdrückten u. Ausgebeuteten zugute kommen, obwohl die soziale Lage kein direktes Thema des Gnostizismus war (der darin der Philosophie verwandt blieb), sondern weiterhin nur Kyniker, Komödiendichter u. Utopisten anging. Die sozial Abhängigen haben die Lehre von der Gleichheit des Geistes in den Menschen u. seiner übereinstimmenden Erlösungsfähigkeit jedenfalls nicht als eigenes soteriologisches Konzept entwickelt, u. es ist auch in

anderen Kreisen daraus keine Befreiungsbewegung entstanden, die zB. einem Sklavenaufstand auch nur entfernt vergleichbar wäre.

D. Der christl. Anteil an der zum Gnostizismus führenden Metamorphose. I. Grundsätzliches. a. Die Problematik eines bloß historischen Grundes. Die neue gnostische Daseinshaltung ist tiefer begründet, als in der wenn auch diskontinuierlich verlaufenden Traditionsgeschichte von Begriffen, in Filiationen von Vorstellungen oder in Resultaten der Begegnungen von Weltanschauungen (zB. der ‚griech.' u. der ‚orientalischen') zum Ausdruck kommen kann. Nur von einem bis auf weiteres ‚transzendental' zu nennenden Grunde aus wird die ganze Weltdeutung von den rohesten mythischen bis zu den sublimsten philosophischen Formen in diesem Geschichtsbereiche bestimmt. Zur Erfassung der letzteren stehen Kategorien einer historischen Sozialpsychologie u. der Wissenssoziologie erst in Ansätzen zur Verfügung.

b. Die Beziehung der urchristl. Wertung von Diesseits u. Jenseits zum transzendentalen ‚Grunde'. Dieser Sachverhalt gilt grundsätzlich auch für die Einordnung der urchristl. Überlieferung. Daraus folgt weder, daß eine christl. Aussage als bloßer Ausdruck kollektiven Zeitgeistes eingeordnet werden darf, noch daß man Offenbarung so zur empirischen Gegebenheit machen kann, daß eine sich darauf gründende christl. Aussage als von außen auf die Weiterentwicklung des Zeitgeistes wirkendes movens zu begreifen wäre. Nach transzendentaler Methode können hier nur die Bedingungen für die Möglichkeiten aufgezeigt u. offengelassen werden, unter denen es zu Aussagen der einen oder der anderen Art kommt. Dann allerdings lassen sich sogar innerhalb ein- und desselben Aussagenzusammenhanges Unterscheidungen zwischen beiden Aussagearten treffen. A priori können christl. Aussagen, die zugleich ein mehr oder weniger kollektives zeitgeschichtliches Sinngebungsprinzip ausdrücken, im Zusammenhang der G. nur solche sein, in denen die Welt u. das Ich in ihr als widergöttlich, in Sünde verstrickt, finster, von der himmlischen Welt mit Gott in ihr unterschieden werden. Weiterentwickelnde Aussagen sind dann solche, in denen entweder durch Betonung des Schöpfungszusammenhangs zwischen Kosmos u. Ich hier, Himmel u. Gott dort die neue Sinngebung erfolgt, oder durch Betonung der Erlösungsbedürftigkeit hier, der unbedingten Gnade dort der Dualismus zwischen beiden Welten verstärkt wird. Aussagezusammenhänge mit derart dialektischer Sinngebung gibt es im Urchristentum nur im Corpus Paulinum u. im Corpus Johanneum.

c. Ausgrenzung etwaiger bloß terminologischer oder mythologischer Anknüpfungspunkte. Es gibt jedoch eine ganze Reihe von Aussagen außerhalb beider Corpora, die vordergründiger zur Untersuchung gereizt haben, weil sie, semasiologisch gesprochen, klarer auf der syntaktischen Ebene liegen. An ihnen haben sich Untersuchungsansätze gekreuzt, die sich nur teilweise mit den für einen RAC-Artikel gebotenen decken. Das Verhältnis des Urchristentums zum Gnostizismus wird als hermeneutisches (o. Sp. 542) u. als historisches Problem abgehandelt. Unter beiderlei Aspekten war die Frage wichtig, ob entweder G. oder ein voller gnostischer Erlösermythus im NT vorausgesetzt sei. Hier wurden eine größere Anzahl von Aussagen herangezogen, die an Aussagen anklingen, wie sie sich auch im Gnostizismus oder in gnostischen Systemen finden. Demgegenüber ist festzustellen, daß es eine spezifisch gnostische Terminologie nicht gibt; G. erscheint weder an eine bestimmte Terminologie noch an synkretistische Mythologie gebunden. Untersuchungsansätze, die nur von einem von beiden ausgehen, führen deshalb immer zu bestreitbaren Konsequenzen: von der Terminologie zu einem ‚vorchristl.' u. von der synkretistischen Mythologie zu einem ‚nachchristl.' Gnostizismus. Da beide Ansätze in diesem Artikel vermieden werden, liegen auch die ntl. Anklänge an Gnostisches außerhalb seiner Fragestellung, zumal sich Hinweise zur Bestimmung u. zur Chronologie des ‚Antiken' in vorchristlicher, des Christlichen u. Nichtchristlichen in christl. Zeit, was den Gnostizismus anlangt, im Urchristentum ohnehin nicht ergeben, sondern hier gerade, wenn überhaupt, nur von außerhalb des NT begründet werden können. Es verbleibt aber eine Reihe von Aussagen, die virtuell für Denk-, Kombinations- u. Differenzierungsmöglichkeiten zeugen, wie sie für den Gnostizismus unentbehrlich waren; im einfachen Gebrauch des NT durch Gnostiker geht nur ein unwesentlicher Teil dieser Möglichkeiten auf. Auf die wesentlichen von ihnen ist u. Sp. 609/22 einzugehen.

II. Paulus u. die Selbst-Spekulation. a. Das Problem eines mystischen Selbst. Die paulinische Abgrenzung gegen die Pneuma-Lehre seiner hellenist. Umwelt ist heute klar heraus-

gearbeitet u. allgemein anerkannt. Der Ausdruck Χριστοῦ εἶναι bedeutet für Paulus keinen mystischen Zusammenhang mit Christus, auch wenn er dem ἐν Χριστῷ εἶναι oder Χριστὸν ἐν ἑαυτῷ ἔχειν gleichsteht oder selbst τὸ πνεῦμα ἔχειν heißen kann. Vielmehr wird das ‚in Christus sein' oder ‚Geist haben', das für sich genommen wohl mystisch ausgelegt werden könnte, gerade durch das ‚zu Christus gehören' oder ‚Christi sein' korrigiert: Christus war für Paulus kein Geistfluidum, sondern der Herr seiner Gemeinde. Durch seinen Geist gibt er (vgl. 1 Cor. 1, 17) keine Vergottung, sondern stellt in den Neuen Äon hinein, der nicht durch die eigene Spekulation des Pneumatikers gewonnen wird, sondern ohne sein Zutun in Kreuz u. Auferstehung angebrochen ist. Paulus identifiziert, trotz 2 Cor. 3, 17, Christus u. Geist nicht direkt, so daß die scharfumrissene Gestalt Christi zugleich Fluidum u. damit Christus in pantheisierender Weise entpersönlicht würde. 2 Cor. 3, 17 ist der terminologische Wechsel zu πνεῦμα κυρίου wohl zu beachten. Paulus kann zwar gelegentlich θεός, κύριος u. πνεῦμα parallelisieren, eben weil ihre Begegnung mit dem Glaubenden immer ein u. dasselbe Ereignis darstellt, aber von Christus, auch vom Christus in pneumatischer Seinsweise aus gesehen, bedeutet das, daß er der Kyrios, Besitzer u. Geber des Geistes ist, vgl. 1 Cor. 6, 17; 12, 4/6. Überdies trägt Christus für Paulus auch immer die Züge des Irdischen, der Erhöhte ist niemand anders als der, der sich erniedrigte bis hin zum Tode am Kreuz. Zur Ergänzung wichtig: Kehl aO. (o. Sp. 572) 986/91. 1009/12.

b. Selbst u. kosmischer Erlöser. Die Abgrenzung von Anschauungen seiner Zeit, die Paulus namentlich in an hellenist. Gemeinden gerichteten Briefen vornimmt, kommt hier nicht in bezug auf einen vollständigen gnostischen Erlösermythus, sondern nur auf dem Hintergrunde soteriologischer Selbstspekulationen zustande. Es war also nicht die gnostische, vom Himmel herabsteigende Erlösergestalt, welche aber schon die zu Erlösenden als Sammelseele umfaßt oder die Archonten täuscht bzw. durch seine triumphierende Rückkehr in den Himmel überrascht (so zB. fälschlich nach M. Dibelius, Art. Archonten: o. Bd. 1, 632 die Voraussetzung von 1 Cor. 2, 6/8). Paulus unterschied seinen Christus nur von der Sophia, die sowohl offenbar u. erkennbar im Jenseits als auch verborgen u. unerkannt im Diesseits (vor allem im irdischen Menschen) existiert. – Die Christen konstituieren nicht deshalb das σῶμα Χριστοῦ, weil die ausgebildete gnostische Vorstellung vom kosmischen Riesenleib des Urmenschen, der zugleich der Erlöser ist, dahinter steht, sondern weil sie ‚Christus', ‚die Person' oder ‚das Ich Christi', ‚Christus selbst' oder ‚das Selbst Christi' sind. Einen bis zur Identifikation gehenden Zusammenhang zwischen dem Erlöser u. seinen Anhängern meint schon Act. 9, 4f par. 22, 7f. Christus, dessen leiblich-irdische Person für diese Vorstellung ja nicht mehr in Frage kam, ist danach zum ‚Ich', ‚Selbst', ‚Soma Christi' symbolisiert. Schon in Jesu Abendmahlsworten kann man die Möglichkeit dazu angelegt finden. Das Abstraktum σῶμα kann durchaus noch seine Herkunft aus der Makrokosmos-Mikrokosmos-Idee verraten, die auf dem Wege über die Abstraktion in substanzhaft-spiritueller Weise in gnostischen Erlösermythen wieder zu so großer Herrschaft gelangte. Für das Weitere kann auf die gute Zusammenfassung des Materials bei H. Schlier, Art. Corpus Christi: o. Bd. 3, 437/53 verwiesen werden. Doch macht sich Schlier die Sache unnötig schwer, indem er viele Belege aus ‚schwer greifbarer Verwandlung durch den oriental.-gnostischen Urmensch-Erlösermythos' (ebd. 445) interpretiert, statt sie als Elemente u. Vorstufen zur schließlichen Ausbildung des Mythos zu werten. Daß Christus nicht nur ‚Leib', sondern auch ‚Haupt des Leibes' ist, braucht man zB. nicht auf den Erlösermythos zurückzuführen, der, weil die jüd.-oriental. Antike keine Parallelen liefert (vgl. u. Sp. 629f), in ihr nur latent vorhanden gewesen sein könne, sondern kann es analog zu dem paulinischen Theologumenon verstehen, daß Christus nicht nur Pneuma, sondern auch Herr u. Geber des Pneuma ist.

c. Das Pneuma-Selbst als himmlische erlösende Potenz. Für Paulus entspricht Pneuma nicht dem höheren Selbst des noch schicksalhaft in die Materie gebundenen Menschen, aber es bezeichnet für ihn wie in der G. die Heilsrealität schlechthin. Daneben aber ist es, in Fortsetzung der jüd. u. im wesentlichen auch der synoptisch-evangelischen Linie, Zeichen der angebrochenen u. Vorzeichen der vollendeten Heilszeit. In keinem Falle aber ist Pneuma das göttliche, von Leib u. Seele trichotomisch geschiedene Selbst, das in den Menschen eingeht, ohne ihn eigentlich zu beherrschen, u. zugleich schon immer in ihm steckte, das durch G. seiner Identität mit dem Selbst der Lichtwelt

innewird u. in der damit hergestellten Verbindung letztlich die Apotheose des Pneumatikers bewirkt. Sondern es ist ein ‚Pneuma des Glaubens' (2 Cor. 4, 13), d.h. es läßt den Menschen als Glaubenden u. aus dem Glauben leben. So bezeichnet es auch die Kraft des erhöhten Herrn in seinem Handeln an der Gemeinde. Das Pneuma ist vom Glauben her zu verstehen u. unterliegt damit auch der ganzen Dialektik des Rechtfertigungsgeschehens; kann die Rechtfertigung doch sogar direkt auf das Pneuma zurückgeführt werden, das seinerseits Gott untergeordnet wird (1 Cor. 6, 11). Das Pneuma vergöttlicht also nicht, sondern rechtfertigt u. wird damit zur Norm, die der Mensch nicht nur geschenkt erhalten hat, sondern die er sich auch selbst zu eigen machen muß: ‚wenn wir im Pneuma leben, so wollen wir auch im Pneuma wandeln' (Gal. 5, 25). Das Pneuma ist so sehr jenseitig-endzeitliche Gabe u. so wenig dem Menschen von vornherein als Platzhalter der Lichtwelt eingepflanzt, daß der Mensch, ohne daß Gott es ihm gibt, nicht einmal um Erlösung beten könnte; ganz im Gegensatz zum dem Menschen integrierten Selbst, das immer in irgendeiner Weise als ‚salvandum' schon vorzufinden war (daß es Menschen ohne Selbst, also Hyliker gibt, die nicht erlöst werden, ist eine Inkonsequenz der G.; sie ist gelegentlich dadurch abgeschwächt, daß in ihnen lediglich das Selbst durch den erlösenden Weckruf nicht erreicht werde): Gott muß das Pneuma dem Menschen ins Herz senden (Gal. 4, 6) – aber noch nicht einmal immer zur Erlösung, sondern zuweilen nur erst, damit es dem zum Gebet um Erlösung zu schwachen Menschen zu Hilfe komme u. nicht schon mit froher Heilsgewißheit, sondern vorerst mit unaussprechlichem Seufzen für ihn eintrete (Rom. 8, 26). So zerbricht Paulus eine für seine Umwelt feststehende, metaphysisch-anthropologische u. zeitlose Realität, um eine andere aufzuzeigen, die sich von der ersten dadurch unterscheidet, daß sie von Gott u. in der Zeit (dieser damit freilich ein Ende setzend) gesetzt ist (ähnlich definieren Haussleiter aO. [o. Sp. 557] 819f u. H. Crouzel, Art. Geist [Heiliger Geist]: o. Bd. 9, 525/9 den Unterschied zwischen paulinischem, gnostischem u. stoischem Pneuma).

d. Das neutrale menschliche Selbst. Es versteht sich im Rahmen der Theologie des Paulus von selbst, warum er die Identität bzw. den Zusammenhang (strenge logische Kategorien sind hier nicht anwendbar) zwischen göttlichem u. menschlichem ‚Geist' leugnet: durch die Macht der Sünde sind sie immer schon voneinander getrennt. Es ist nur die Konsequenz dieser Einsicht, daß Paulus mit denselben Begriffen, die er meistens in verschiedener Hinsicht auf den durch die Realität des Heils bestimmten Menschen anwendet, auch neutral das Wesen des Menschen umschreiben kann, über dessen Bestimmtheit durch Heil oder Sünde er nicht reflektiert. So ist rein anthropologisch neben πνεῦμα hier auch σῶμα, ψυχή u. ἔσω ἄνθρωπος zu stellen. Eine gewisse Ausgedehntheit des Ich im Leibe klingt jedoch manchmal mit, auch beim Ich Christi, das dann nicht schon als solches soteriologisch zu verstehen ist. Gal. 3, 26/9 wird expressis verbis nicht vom ‚Leibe Christi' geredet, aber die Gleichung Same Abrahams = Christus (ebd. 16) u. das πάντες ... εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ tendiert daraufhin, zumal auch das Χριστὸν ἐνεδύσασθε (ebd. 27) nur Sinn ergibt von der Vorstellung eines Ich her, das als Gewand durch das, was in ihm steckt, Leibesgestalt hat (vgl. ähnlich Philon: fug. et inv. 110/2). Das σῶμα des Menschen wie Christi bezeichnet auch die Identität der Person vor u. nach dem Tode bzw. vor u. nach der die Menschen verwandelnden Parusie; es wechselt nur die Qualifikation: vorher ψυχικόν oder χοϊκόν, hinterher πνευματικόν (1 Cor. 15,44/9). Ebd. 15, 44 bezeichnet Paulus mit σῶμα πνευματικόν zunächst die Auferstehungsleiblichkeit des einzelnen Christen, dann aber auch, da er ja die Entsprechung zwischen Christus u. den Christen herausstellen möchte, die himmlische Seinsweise des auferstandenen Christus, die sich aber zugleich als der umfassende Geistleib Christi herausstellt; denn die Begabung der einzelnen Christen mit einem σῶμα πνευματικόν hängt an der Tatsache, daß der ‚letzte Adam' die ἐπουράνιοι in sich einschließt wie der ‚erste Adam' die ganze Menschheit (ebd. 47/9). Das Ineinander des individuellen u. des kollektiven Aspektes erklärt sich daraus, daß das σῶμα πνευματικόν die εἰκών des himmlischen Christus-Anthropos ist, die wir tragen werden, wie man später noch die εἰκών nach gnostischer Lehre trägt (vgl. Rom. 8, 29; 2 Cor. 3, 18). Sofern der Mensch Subjekt seines Wollens u. Tuns, sofern er das eigentliche Ich ist, das sich von sich selbst als dem σῶμα distanzieren kann, gebraucht Paulus als formale Bezeichnung Rom. 7, 22 u. 2 Cor. 4, 16 den Terminus ὁ ἔσω ἄνθρωπος. Rom. 2, 9; 13, 1; 2 Cor. 12, 15 u. vielleicht auch ebd. 1, 23; 1 Thess. 2, 8 zei-

gen, daß auch ψυχή die Bedeutung von Person, Ich annehmen kann. Ähnlich verhält es sich auch mit πνεῦμα. Bezeichnet es 1 Cor. 7, 34 zusammen mit σῶμα, 1 Thess. 5,23 zusammen mit ψυχή u. σῶμα die Ganzheit des Menschen, so steht es für den Menschen selbst (‚mich u. euch') in 1 Cor. 16, 18, ähnlich in 2 Cor. 7, 13; 2, 13 u. in den Schlußgrüßen Gal. 6, 18, Phil. 4, 23, Phm. 25, wo es dasselbe bedeutet wie ὑμεῖς (1 Thess. 5, 28). Daß das Pneuma als einfaches Ich mit dem göttlichen Pneuma, das bei Paulus an die Stelle des höheren Selbst getreten ist, nichts zu tun hat, zeigt Rom. 8, 16: dort wird das göttliche Pneuma, das die Christen empfangen haben (ebd. v. 15), ausdrücklich vom πνεῦμα ἡμῶν unterschieden. Formal enthalten die Begriffe in beiden Sphären dieselben psychologischen Möglichkeiten. Das zeigt, daß Paulus sie unreflektiert für seine eigene Psychologie übernommen hat u. auf sie angewiesen war, selbst wenn er nur den Menschen ‚an sich' schildern wollte. Durch die Trennung des menschlichen Selbst vom göttlichen wird nicht etwa der Mensch automatisch als Sünder qualifiziert; denn das würde die Freiheit zur Neuannahme des göttlichen Pneuma ausschließen. So stehen die Begriffe nicht in einem systematisch klaren Verhältnis zueinander. Es handelt sich nicht um Seelenteile von verschiedener Wertigkeit, sondern um Ganzheitsbegriffe von letztlich wohl verschiedener, aber nicht mehr genau bestimmbarer Herkunft. Doch hat Paulus ihnen ihre Prägnanz als Selbst-Begriffe (sofern sie nicht auch in seiner Umwelt einfach den Menschen ohne spekulativen Bezug bezeichneten) so völlig genommen, daß sie (das gilt namentlich für Pneuma) in der Soteriologie mit ganz neuem Sinn wieder eingesetzt werden konnten.

III. ‚Johannes' u. der Dualismus. Das Gegenüber von johanneischer Gemeinde u. ‚Welt' kann zu einem Dualismus fundamentalisiert werden, dem die Geschiedenheit von ἀλήθεια u. ψεῦδος entspricht. Hier liegt kein Einfluß der G. vor, sondern es ist die christl. Vorfindlichkeit der Gemeinde selbst, welche hier Gewichtungen verstärkt, die in ethischer u. eschatologischer Hinsicht in den Qumran-Texten bereits angelegt erscheinen u. in antithetischen Strukturen weisheitlicher u. pharisäischer Aussagen eine entfernte Parallele haben. Eine christologische Dialektik, in welche die gnostische sich fügen wird, entsteht hier zwischen universaler Gegenwart des Heils (Joh. 3, 16f) u. der Angewiesenheit auf die Gabe des Vaters, an das Heil in Christus nur zu glauben (ebd. 6, 65), dementsprechend auch zwischen Prädestiniertheit zum Sein ἐκ θεοῦ, τῆς ἀληθείας, τῶν ἄνω oder zum Sein ἐκ τοῦ διαβόλου, τοῦ κόσμου, τῶν κάτω, zwischen der Welt als Schöpfung Gottes oder unter einem eigenen ἄρχων (ebd. 12, 31; 14, 30; 16, 11). Die Dialektik kann sich bis zum Idiom der relativen Negation verdichten: der Logos kommt in sein Eigenes, aber die Eigenen nehmen ihn nicht auf, die ihn aber (doch) aufnahmen ... (ebd. 1, 11f); ‚meine Lehre' ist nicht ‚meine' ... (ebd. 7, 16). Wenn von denen, die den Logos aufnehmen bzw. an Christus glauben, gesagt werden kann, sie seien γεννηθῆναι ἐκ θεοῦ oder ἄνωθεν oder ἐκ τοῦ πνεύματος, so liegt hier Spezifizierung eines allgemeinen Sprachgebrauchs vor, wie er anders auch in die Sprache von Mysterien (Corp. Herm. 13!) u. G. eingehen konnte. Dicho- oder trichotomische Anthropologie ist damit noch nicht gegeben, konnte aber im Gnostizismus aus eben einem solchen (nicht direkt dem johanneischen!) Sprachgebrauch entwickelt werden.

IV. Möglichkeiten christlich begleiteter oder mitmotivierter Herbeiführung von Gnosis. a. Grundsätzliches. Der christl. Anteil am Zustandekommen des Gnostizismus läßt sich auf zwei Ebenen ausmachen: auf derjenigen einer dualistisch-gnostischen Grundhaltung u. derjenigen von Systembildungen, welche die Grundhaltung natürlich einschließen. Diese Sicht darf nicht auf den christl. Gnostizismus beschränkt werden, womöglich in der abermaligen Verengung, die sich einfach am gnostischen Gebrauch des NT (am schwierigsten Ev. Thom. [NHC II, 2] u. Dial. redempt. [NHC III, 5], wo sich schriftunabhängige Logienüberlieferung damit kreuzt) orientieren kann. Diese Sicht muß vielmehr auf den heidn. oder repaganisierten, den nicht- u. nebenchristl. Gnostizismus ausgedehnt bleiben. Für die Strukturparallelität, in der dieser zum christl. Gnostizismus steht, sind drei Verhältnisbestimmungen denkbar: erstens gleichermaßen transzendentale Bedingungen für die Möglichkeit der Entstehung eines nichtchristl. Gnostizismus neben einem christlichen; zweitens heidn. (Zostr. u. Allog. [NHC VIII, 1 u. XI, 3]) oder semijüd. (Melchis. [NHC IX, 1]) Konkurrenz zur christlich-gnostischen Unterlaufung der Großkirche (zB. 1 u. 2 Apc. Jac.; 2 Log. Seth.; Ep. Petr. ad Philipp. [NHC V, 3. 4; VII, 2; VIII, 2]), wobei in dieser Unterlaufung jene transzendental bedingten Mög-

lichkeiten im Katalysator sich gegenseitig abgrenzender Lehrbildungen verwirklicht werden, während die Konkurrenz sich auch der in der subversiven Lehre noch erhalten bleibenden christl. Substanz entledigen u. rein heidn. oder ‚jüd.' Tradition dagegen durchsetzen wollte; drittens Paganisierung (vielleicht Orig. mund. [NHC II, 5 u. XIII, 2]) bzw. Repaganisierung (Manichäismus) einer christlich-gnostischen Lehre. Im folgenden (d.h. u. Sp. 625f sowie 634f) kann die jeweils zutreffende Verhältnisbestimmung nicht immer eindeutig belegt werden, da sich der Rückschluß auf transzendental gleichartige Bedingungen für die Möglichkeit der Entstehung paralleler Gnostizismen lexikalischer Erfassung entzieht.

b. Konkretionen. 1. Zur dualistisch-gnostischen Grundhaltung (Marcion). Dialektische Sinngebungen des Verhältnisses zwischen Mensch u. Gott von der o. Sp. 601 umrissenen Art sind auch in Paulus' Ausführungen über Gesetz u. Evangelium enthalten. Die Auflösung dieser Dialektik hin zur Verstärkung des Dualismus zwischen beiden erfolgte durch Marcion. Dieser wird damit zum Hauptrepräsentanten einer dualistisch-gnostischen Grundhaltung, die phänomenologisch ganz rein insofern bleibt, als es weder ein Selbst gibt, das dualistisch mitgespalten wird, noch ein System, das von dieser Grundhaltung durchzogen ist. Als Ausleger des NT steht er am einfachen Anfang der o. Sp. 602 entworfenen Unterscheidungsskala. Die Auflösung des dialektischen Verhältnisses zwischen Gesetz u. Evangelium kommt zB. durch die Stellen des paulinischen Römerbriefes heraus, die Marcion stehengelassen hat. Es wird ja mehrfach so eindrücklich von der Bosheit des Gesetzes gesprochen, daß man seine heilsgeschichtliche Funktion auch dann vergessen konnte, wenn man nicht die Streichung der wichtigen Passagen Rom. 1, 19/2, 1; 3, 31/4, 25; 8, 19/22; 9, 1/33; 10, 5/11, 32 wagte, wie es Marcion tat. Am Gesetz ist es nur theoretisch interessant, daß es keine Sünde, daß es heilig u. geistlich ist (7, 7. 12. 14); praktisch bringt es die Sünde nicht nur zur Erkenntnis (7, 7), sondern überhaupt ins Dasein; ‚denn ohne das Gesetz ist die Sünde tot' (7, 8). Das Gesetz erregt die sündlichen Leidenschaften erst (7, 5), u. wenn die Sünde dann da ist, benutzt sie ihrerseits das Gebot, um alle Begierde im Menschen ins Leben zu rufen (7, 8). Das, was man von Natur aus richtig macht (2, 14) oder einfach praktiziert, wie zB. die Lust, wird durch das Gesetz korrumpiert (7, 7), u. das, was man von Natur, d.h. ohne Gesetz, falsch macht (2, 12), wird durch das Hinzutreten des Gesetzes erst total falsch (5, 20). Das Gesetz nimmt einen Teil des Menschen, seine Glieder, in Beschlag, um ihn gegen sein besseres Wissen, seinen Nous (7, 14), in Sünde gefangen zu setzen (7, 23). Die Sünde wirkt nun sogar mittels des Guten den Tod (7, 12), ob dieses Gute nun die gesetzliche Beschneidung der Juden ist (2, 25) oder etwas anderes wie zB. die Erkenntnis u. die Wahrheit, deren Morphosis man im Gesetz hat (2, 20). Obwohl man theoretisch gerecht nur werden kann, indem man das Gesetz tut (2, 13), wird man es praktisch nur, indem man mittels des Leibes des Christus für das Gesetz getötet wird; dann gehört man dem an, der von den Toten auferweckt wird (7, 4), dann ist man nicht mehr vom Gesetz geknechtet, sondern durch das Evangelium erlöst (Nachweise bei Harnack, Marcion 11, 48f. 108. 112. 138. 196/9. 206. 102*/11*). Zu verurteilen ist deshalb der Geber des Gesetzes, u. er kann mit dem Geber des Evangeliums nicht identisch sein. So geht es Marcion in seinen Antithesen darum, ‚die Unvereinbarkeit (discordiam) von Gesetz u. Evangelium bloßzulegen, um (sodann) aus den einander widersprechenden Aussagen (ex diversitate) beider Testamente die Gegensätzlichkeit (ihrer Götter) zu beweisen. Da es folglich diese Trennung (separatio) von Gesetz u. Evangelium ist, die (die Idee) eines anderen Gottes, (des Gottes) des Evangeliums im Gegensatz (adversus) zu dem des Gesetzes, hat aufkommen lassen, so ist am Tage ...' (es folgt die Gegenposition; Tert. adv. Marc. 1, 19, 4f [Übers.: A. M. Ritter, Kirchen- u. Theologiegeschichte in Quellen 1 (1977) 24]). Das führt sogar zur Unterscheidung des Messias der Juden vom Christus der Christen, die sich mit derjenigen berührt, die aus der Korrespondenz von Christus als Pneuma oder Sophia u. erlösungsbedürftigem Selbst entwickelt werden kann: ‚Marcion hat (also) dekretiert, es sei zu unterscheiden zwischen dem Christus, der zur Zeit des Tiberius von dem bis dahin unbekannten Gott (a deo quondam ignoto) offenbart worden sei zum Heil aller Völker, u. demjenigen, den der Schöpfergott (a deo creatore) dazu bestimmt habe, das Judentum in seinen vorigen Stand zu versetzen u. der irgendwann einmal kommen werde. Zwischen diesen beiden reißt er ‚einen derart großen u. totalen Gegensatz auf (magnam et omnem differentiam

scindit), wie er zwischen gerecht u. gut, zwischen Gesetz u. Evangelium, zwischen Juden- u. Christentum bestehe' (Tert. adv. Marc. 4, 6, 3; Übers.: Ritter aO.; vgl. auch zur Ergänzung des o. dem Römerbrief Entnommenen ebd. 26 die Synopse des authentischen u. des marcionitischen Galaterbriefes). Da der Schöpfergott als einer, der nur im Sinne der iustitia distributiva gerecht ist u. dem sündigen Menschen nicht gerecht wird, auch schlecht ist, ist auch die Materie schlecht, aus der er die Welt geschaffen hat. Hier deckt sich Marcions Position mit der allgemein-gnostischen. Vor allem der anti-demiurgisch u. anti-jüd. gesehene gnostische Gott wird weithin verkündet (vgl. zB. Interpret. Gnos. [NHC IX, 1]).

2. Zum salvator-salvandus-Konzept (Doketismus). Die Identität des Ausdrucks für das neutrale oder sündig verstrickte menschliche Selbst einerseits, die himmlische erlösende Potenz andererseits (s. o. Sp. 585) konnte als Ausdruck einer Substanzgleichheit verstanden werden, innerhalb derer die eine Hypostase die andere erlöst. Dies konnte durch die Menschensohn-Christologie noch deutlicher werden. Das Pneuma war, auch als mit ἄνθρωπος parallelisier- u. auswechselbar, vorgegeben; sobald der ἄνθρωπος Jesus in diese Auswechselbarkeit hineingezogen wurde, mußte er wie selbstverständlich als himmlischer verstanden werden. Damit wurde der irdische Jesus doketisch oder gar verflucht, u. zwar im ,Pneuma Gottes' (1 Cor. 12, 3). Dagegen kämpft Paulus ebensosehr wie der Hebräerbrief (5, 7). Die Betonung der Fleischlichkeit Jesu Joh. 1, 14; 1 Joh. 4, 2f; 2 Joh. 7, der Menschheit Jesu im ganzen Johannes-Evangelium (nicht nur in den ,Menschensohn'-Aussagen) streitet also nicht gegen Gnostiker oder Dualisten, die den Geist allein für gut u. wertvoll halten u. deshalb leugnen, daß Jesus wahrer Mensch gewesen sei, sondern gegen Doketen. Der Doketismus ist also nicht die in der G. entstandene Vorstellung, daß das himml. Geistwesen Christus nur scheinbar Mensch geworden sei, indem es sich eines menschl. Leibes nur als Wohnung bediente, u. er bezeichnet nicht primär die gnost. Auffassung, Christus habe nur einen Scheinleib oder einen Leib aus himml. Substanz gehabt. Sondern der Doketismus ist eine der Voraussetzungen gnostischer Erlöserlehre, welche allerdings, sofern sie Christologie ist, dann weiterhin nur eine doketische sein kann. Entstanden ist der Doketismus aus der Interpretation des ἄνθρωπος Jesus als Geist-Selbst, als welches er dann leicht als Erlöser im Menschen oder als Erlöser, der sich im Menschen erlöst, verstanden werden konnte. Die Richtung der Doketen (Hippol. ref. 8, 8, 2/10, 11) nannte sich nach einem Charakteristikum, das sie mit allen gnostischen Richtungen teilte.

3. Zum System (nach-paulinische u. nach-johanneische Christologie). Es ist möglich, daß die Selbst-Spekulation nicht zuletzt unter Einbeziehung u. Umdeutung paulinischer Christologie zum Erlöser-Mythos u./oder System entfaltet werden konnte. Träger können gewesen sein zB. die Korinther, für welche die Sophia nach der Identifikation mit Christus zum herabsteigenden Erlöser u. das Pneuma nach einer entsprechenden Identifikation zum in Todesbande verstrickten u. danach wieder auffahrenden Erlöser werden konnte. Andere mögliche Träger sind die Nachfahren der formgeschichtlich zu erreichenden Verfasser des im Kolosserbrief verarbeiteten Materials (s. auch o. Sp. 604) sowie Überlieferer, deren Anschauungen den in Hebräer- u. Epheserbrief vorausgesetzten verwandt geblieben sind oder sich daraus entwickelt haben. Auch deren kosmologische Spekulation u. Elementenverehrung, Priester-, Scheidewand- u. Hauptsymbolik implizieren keinen Erlösermythos, sondern nur ein für einen solchen vorauszusetzendes Grundkonzept. Als Träger kommen schließlich nebenjohanneische Fortsetzer der Vorläufer des vierten Evangelisten in Frage, die den vom Himmel gekommenen Christus mit Offenbarungsreden über das Jenseits verknüpften, schließlich alle jene Gruppen, die von den vorstehend Genannten herkamen u. entweder noch zusätzlich das fertige NT vor sich hatten oder aber von vorherein konkurrierend oder neu paganisierend neben das Christentum traten. Nur für die christianisierte G. (o. Sp. 543) lassen sich keine Träger angeben.

E. Parallele Anstöße zu gnostischen Systembildungen. I. Christlich (Jesus als ,Mensch'). a. Grundsätzliches. Betrachtet man die verwirrende Fülle der gnostischen Systembildungen nicht im Rahmen ihrer gegenseitigen, teils noch u. teils nicht mehr christl. Häresie stabilisierenden Abhängigkeiten u. Beeinflussungen, sondern unter der Fragestellung des RAC, dann bleiben als ,antike', d. h. als noch-nicht-gnostische (= hier: noch nicht christl.-gnostische) Vorstellungen im wesentlichen zwei von Belang: der Typus der vormythologischen Soteria, deren Herbeiführung dem

obersten Gott vorbehalten bleibt u. die den Menschen in innere Übereinstimmung mit sich u. dem Kosmos bringt (o. Sp. 565/70); u. der Typus des Anthropos, der als spezifiziertes Selbst nur innerpsychisch oder innerkosmisch gegeben u. hypostatisch undifferenziert sowie unpersonifiziert ist (s. o. Sp. 545/7 u. 629/31). Es ist nun evident, daß man den für die christl. G. charakteristischen Sachverhalt verfehlt, wenn man nach einer vorchristlich bezeugten gnostischen ‚Menschwerdung des Erlösers' sucht. Die beiden Hauptbegriffe Mensch u. Erlöser haben hier ganz andere Bedeutungen als in der ausgebildeten G.; die christl. Formel ‚Menschwerdung des Erlösers' stimmt mit dem ebenso bezeichneten Vorgang in der gnostischen Mythologie nur überein, wenn man außer acht läßt, daß eine doppelte quaternio terminorum vorliegt. So erscheint es richtiger, umgekehrt danach zu suchen, wie eine ‚Erlöserwerdung des Menschen' konzipiert werden konnte – ‚Mensch' allerdings im Sinne des kosmisch bezogenen Selbst-Anthropos verstanden. Zur Lösung dieses Problems gibt es in der christl. G. zwei vorläufige Hinweise: einmal den, daß der Anthropos nur da wirklich selbständiger Erlöser ist, wo er Jesus oder Christus heißt oder dieser mit ihm in einem engen genealogischen Zusammenhange steht; zum andern den, daß in verschiedener Weise bei Paulus u. bei Johannes eine spezifische Soteria mit einer Gestalt verknüpft wird, die den Namen ‚Mensch' trägt. Da diese Gestalt durch ihre Auffahrt zum Himmel u. die daraus logisch folgende Präexistenz auch himmlische u. spirituelle Qualitäten hatte, liegt die Annahme nahe, daß die gnostische Spekulation dieses Wesen mit dem identifizierte, das sie aus der spiritualisierenden Auslegung der kosmischen ‚Mensch'-Gestalt gewonnen u. mit verschiedenen ‚Seelen'-Begriffen ausgeglichen hatte. Die Chronologie der Quellen, die typologischen Unterschiede in der Struktur der Soteria sowie in der Person u. Funktion des Anthropos, die Ausbildung eines temporalen Schemas im mythologischen Seins- u. Erlösungsverständnis sowie die Verteilung heidn. oder christl. Terminologie auf die einzelnen Quellen machen es sehr wahrscheinlich, daß diese Identifikation wirklich stattgefunden hat. Die gnostische Technik der Begriffsbehandlung ermöglichte sie ohne weiteres. Es ist nicht von vornherein zu erwarten, daß die Identifikation schon als solche aus den Quellen eindeutig hervorgeht; wichtiger war der G. ja deren Ergebnis, der Anthropos Soter, u. es könnte sein, daß es den uns erhaltenen gnostischen Zeugen nicht wichtig, nicht mehr bewußt oder historisch nicht problematisch war, wie es zu diesem Ergebnis kam. Selbst in diesem Falle muß man eine solche Identifikation hypothetisch annehmen. Aber es scheinen noch Spuren vorhanden zu sein, aus denen sie sich direkt beweisen läßt. Es handelt sich dabei naturgemäß nur um Stellen, in denen der ‚Mensch' ausdrücklich als ‚Menschensohn' vorkommt; das Wort ‚Sohn' wird man dabei bald im griech. Sinne als Ausdruck der Abstammung, bald im aram. Sinne als Ausdruck der Individualität verstehen dürfen. Nicht in den folgenden Zusammenhang gehört die breite Aufnahme der Menschensohn-Christologie im Testimonium Veritatis (NHC IX, 3; der Titel mindestens zwölfmal), weil der Menschensohn dort keinen Anstoß zu einer Systembildung gab.

b. Ophiten. 1. Monistische Stufe. Schon in der Naassener-Predigt (Hippol. ref. 5, 6/11) wird der Anthropos gelegentlich auch ‚Menschensohn' genannt, zweimal eindeutig in der Einleitung des Hippolyt (5, 6, 4) u. in der Predigt selbst (5, 7, 33), zweimal mehrdeutig in der Ausleitung (5, 9, 1. 3). Nach der Einleitung haben die Naassener sowohl den Anthropos, der als ‚Adamas-Geryon' näher bezeichnet ist, als auch den υἱὸς ἀνθρώπου verehrt; dieser sei Jesus, der Sohn der Maria. In der Predigt taucht der Titel im Zusammenhang der Interpretation von Od. 24, 2/11 auf. Anhand des aus dieser Stelle herausgelesenen Bildes sucht der Vf. seine Vorstellung von der Inkorporation der Seelen in Göttern u. Menschen zu erläutern, als deren Urheber er Hermes nennt. Mit diesem identifiziert er über das ähnlich lautende Wort Eph. 5, 14 Christus als den Inkorporator der Seelen. Mittels des für Christus vorgegebenen Menschensohntitels konnte der Vf. zum Ausdruck bringen, daß der obere Anthropos mit den Seelen sich inkorporiert, ‚prägt', u. zum anderen, daß in den Seelen der Menschen der ‚geprägte' Anthropos wirksam ist; υἱὸς ἀνθρώπου bezeichnet also bei den Naassenern die Seinsweise des Anthropos als ‚geprägten' oder ‚inneren' Anthropos, d.h. das menschliche Selbst im Unterschied zum kosmischen, aber von diesem nicht abgetrennt. Nach diesem Schema wird er in der Ausleitung mit dem παῖς des Amygdalos u. dem υἱός des Vaters gleichgesetzt, als welcher Amygdalos von Joh. 4, 21; 23, 4 her interpretiert wird.

Nach der Epitome (10, 9, 1 [ob sie wirklich eine solche ist oder vor der Refutatio verfaßt u. ihr später als 10. Buch angehängt wurde, ist für die Interpretation dieser Aussagen ohne Belang]) ist es der Anthropos als erste Archē des Alls selbst, der auch Menschensohn genannt wird. Wenn der (androgyne) Anthropos als Selbst Menschensohn genannt oder ihm der letztere genealogisch zugeordnet wird, dann handelt es sich um zwei Stufen von synkretistischer Addition; auf der ersten wird lediglich zu allen anderen Überlieferungen auch die christl. als Legitimationsinstanz, auf der zweiten wird außerdem noch die Keimzelle eines genealogischen Prozesses eingeführt. Dieser Befund besagt nichts für Quellenscheidung u. Redaktion in der Naassener-Predigt, da diese an der Schwelle zur vollen gnostischen *Genealogie (W. Speyer: o. Bd. 9, 1251/4) stehende Vorstellung sowohl gleich bei der Abfassung des Textes als auch durch Einfügung christl. Scholien in eine heidn. Vorlage gefaßt worden sein kann.

2. *Dualistische Stufe. a. Text.* Nach der von Irenäus (haer. 1, 30, 1/6) berichteten Fassung des ophitischen Systems existiert im Bythos als Urlicht der erste Mensch, der der Vater von allem ist. Die aus ihm hervorgehende Ennoia ist der zweite Mensch oder Sohn des Menschen. An dieser Angabe ist auffällig, daß eine weibliche geistige Potenz des ersten Menschen nicht als seine Tochter hypostasiert wird, sondern als sein Sohn. Selbst wenn man die unpräzise Begrifflichkeit der G. in Rechnung stellt, ist ein solcher Bedeutungswandel nur aus variierender Reflexion auf ein einzelnes Wort nicht erklärlich. Er wird erst verständlich, wenn man annimmt, daß der Begriff ‚Sohn des Menschen' vorgegeben war. Seine griechisch verstandene Bedeutung rückte ihn von selbst in das gleiche Verhältnis zum himmlischen Menschen, in welchem dessen Ennoia bereits stand. Von da aus war es bis zur Identifikation beider nur noch ein Schritt. Aus zwei Gründen wurde damit aber auch eine Identifikation direkt mit dem ersten Menschen möglich: 1) weil beim Begriff ‚Ennoia' ja auch noch, wie bei jedem gnostischen Begriff, ihr ursprüngliches ‚Im-Vater-Sein' mitschwang, das vor ihrer Emanierung ihr einziges Charakteristikum gewesen war; 2) weil man hinter dem Ausdruck ‚Sohn des Menschen' noch die Bedeutung ‚Mensch' erkannt hat (das steht ausdrücklich da) u. auch von daher Anlaß hatte, diesen zweiten Menschen bis zur Identität an den ersten heranzurücken. Daraus erklärt sich dann auch, daß der erste u. zweite Mensch zusammen mit dem weiblichen Pneuma (welches ohne Angabe einer Herkunft ‚das erste Weib' genannt wird) den dritten Menschen Christus zeugen: der Mensch u. sein Sohn wurden eben als einer empfunden; den Gedanken einer doppelten Vaterschaft konnte selbst das tief in die Mysterien der Geschlechtlichkeit eindringende Empfinden der G. nicht vollziehen. Außer Christus emaniert aus dem Pneuma auch noch eine Dynamis, die die Prounikos oder Sophia in sich enthält. Von ihr stammen in verschiedenen parallelen Reihen die Welt u. die Menschen ab. Insbesondere schafft der erste Sohn der Prounikos, Jaldabaoth (Sohn des Chaos), die Engel, Dynameis, Mächte, den Nous u. die Übel dieser Welt. ‚Da frohlockte Jaldabaoth u. brüstete sich dessen, was zu seinen Füßen geschah, u. sprach: ‘Ich bin ihr Vater u. Gott, u. über mir ist niemand’. Wie aber seine Mutter dies hörte, entgegnete sie ihm: ‘Lüge nicht, Jaldabaoth, denn über dir ist der Allvater, der erste Mensch u. der Mensch, der Sohn des Menschen" (ebd. 1, 30, 6; der überhebliche Jaldabaoth auch Epiph. haer. 45, 1, 4 [Gnostiker Severus]; 25, 2, 2. 3, 4f; 26, 8, 1. 10, 2f [libertinistische Gnostiker]; Orig. c. Cels. 6, 31 [andere ophitische Richtung]; Hypost. arch. [NHC II, 4] 95, 8. 11; 96, 4; Apocr. Joh. [alle Fassungen]; Ev. Aegypt. [NHC III, 2] 58, 25f [wie Apocr. Joh.: Barbelognostiker]). In dieser Entgegnung der Prounikos kommt abermals die Identifizierung beider ‚Menschen' zu einer Gestalt zum Ausdruck. Nach deren Bild schafft dann Jaldabaoth die irdischen Menschen, denen durch die üblichen Mittel (‚Entleerung vom Licht') die Möglichkeit genommen wird, sich selbst zu erlösen. Des ersten Menschenpaares erbarmt sich die Prounikos/Sophia, die auch weiterhin durch die Propheten zu den Menschen spricht u. zuletzt Jesus u. Johannes zeugt (Iren. haer. 1, 30, 7/12). Sie u. Christus (beide sind ja Kinder des Pneuma u. des [1. u. 2.] Menschen) steigen sodann auf Jesus herab, der so zum irdischen Christus wird (ebd. 7, 30, 12 aE.) u. sich offen als Sohn des ersten Menschen bekennt (ebd. 1, 30, 13). Dieser bringt die erlösende G.; dann wird er (nur als Jesus) gekreuzigt u. steigt zum Himmel auf.

β. Deutung. Die Ophiten werden bei der Verwendung des Menschensohnnamens an urchristl. Überlieferung angeknüpft, dabei aber seinen ursprünglichen Sinn als Titel ignoriert

haben. So dürfte diesem System zu entnehmen sein, daß durch die Einbeziehung des christl. Menschensohnes in die gnostische Spekulation zweierlei zustandegekommen ist: einmal die hypostatische Differenzierung der Begriffe, vor allem des Anthropos-Begriffes, der das Selbst des Alls bezeichnet, u. damit auch die Entstehung eines selbständigen Erlösers, d.h. im wesentlichen des ,3. Menschen (= Christus)' u. seines irdischen Trägers; zum andern die Verlagerung u. damit strukturelle Veränderung der Erlösungstätigkeit vom obersten Gott auf einen Abkömmling des Anthropos, der ebenfalls Anthropos genannt werden kann. Dem widerspricht nicht, daß die Identifikation des christl. erlösenden ,Sohnes des Menschen' eigentlich mit dem oberen Menschen vorgenommen wurde; denn ein selbständiger Erlöser, mit dem der Menschensohn hätte identifiziert werden können, war noch nicht da, sondern entstand erst bei diesem Vorgang. Der obere Anthropos behielt bei allem seine Stellung als hinter all den hypostatischen Differenzierungen des Alls stehendes Selbst, wurde aber gleichzeitig insofern spezifiziert, als er auf die Bedeutung ,Mensch' festgelegt u. zum Erzeuger des Erlösers wurde. Deshalb, u. weil dieser in anderer Hinsicht wieder mit ihm identisch ist, gewinnt der obere Anthropos dazu auch mittelbar einen soteriologischen Charakter, der von der durch ihn konstituierten (nicht verursachten) vormythologischen Soteria, wie man sie zB. bei Philon (s. o. Sp. 566/70) findet, typologisch verschieden ist. Rein logisch ergibt sich dabei eine Dialektik zwischen Identität u. Unterschiedenheit, Vereinheitlichung u. Verselbständigung der Begriffe; aber gerade das ist typisch für die G.

c. Monoimos. Dieser christl. ,Araber' (Hippol. ref. 8, 12/5; 10, 17) unterscheidet ähnlich wie die Naassener-Predigt zwischen dem Anthropos u. seinem Sohn, dem ,Menschensohn' (ebd. 8, 12, 2. 13, 3f. 14, 2). Jener ist das Jota, ungeteilt u. unteilbar, ewig, ungezeugt u. unsterblich, dieser im Gegensatz dazu γενητός, παθητός, ἀχρόνως, γενόμενος, ἀβουλήτως, ἀπροορίστως. Aber auch hier besteht eine Dialektik zwischen Einheit u. Zweiheit (zugleich Symbol für Vielheit) des Selbst. Die μία κεραία des Jota bedeutet die μονάς der Gottheit; aber diese μία κεραία hat andererseits den Zahlenwert zehn, repräsentiert die δεκάς, d.h. Vielgestaltigkeit des Alls. Dieses Symbol hat nur dann einen Sinn, wenn die Gottheit, in unserem Fall der Anthropos, als eine Person vorgestellt ist, u. es hat den Sinn, die Doppelheit ihrer Erscheinungsweise zum Ausdruck zu bringen. Es ist darum auch kein Zufall, wenn Monoimos die Trennung in zwei Götter nicht durchhält u. ebd. 8, 13, 4 den Menschensohn (wie den Anthropos) ἰῶτα ἕν u. μία κεραία nennt. Andererseits wird auch der Anthropos als ein σύνθετος, πολυειδής, πολυμερής, als einer mit vielen Gesichtern, unzähligen Namen u. Augen gekennzeichnet. Verteilt Monoimos die zwei Seiten des einen göttlichen Wesens auf zwei Götter, Anthropos u. Menschensohn, so liegt das nach alledem nicht in der Konsequenz des Gedankens, den er zum Ausdruck zu bringen wünscht, sondern ist auf einen Anstoß von außen zurückzuführen. Das war die christl. Menschensohnüberlieferung; denn 1) beansprucht Monoimos (ebd. 8, 13, 3f) für sich, das richtige Verständnis des Titels ,Menschensohn' zu lehren, im Gegensatz zu den Lehrern der Kirche, die darin einen Hinweis auf die menschliche Natur Jesu sahen. Selbstverständlich erweist sich Monoimos hier als Doketist (vgl. o. Sp. 611), 2) ist der Menschensohn als ein παθητός charakterisiert (Hippol. ref. 8, 12, 2); das weist deutlich daraufhin, daß Monoimos Jesus als Träger dieses Titels betrachtete, zumal er vielleicht in demselben Zusammenhang auf Joh. 1, 1/3 anspielt. Die hiermit wie in der Naassenerpredigt angelegte Dialektik gab den verschiedenen gnostischen Richtungen reichlich Material, diese in Begriffsstreitereien aufzulösen, wie ansatzweise schon bei den dualistischen Ophiten.

d. Kolorbasäer u. Ptolemäer. Irenäus' Bericht (haer. 1, 12, 1/4) über diese beiden Richtungen enthält einen Hinweis darauf, wie dabei mit einem rein genealogischen Verständnis des Begriffes ,Menschensohn' operiert werden konnte. Ebd. 1, 12, 4 (,. . . Menschensohn, weil er doch von dem 'Menschen' erzeugt wurde . . . Geheimnis, daß die alles überragende u. alles umfassende Kraft Mensch genannt wurde, u. aus diesem Grunde nenne sich der Erlöser Menschensohn') steht der Menschensohn innerhalb einer Reihe anderer Würdetitel, die nach Evangelien- oder überhaupt urchristlicher Tradition für Jesus gebräuchlich waren. Der Begriffsstreit wird nur verständlich, wenn diese Titel wie festgewordene Namen vorgegeben waren. Die beiden zitierten Richtungen bezeichnen in ganz typischer Weise den Anthropos als den Erschaffer der zwölf Äonen, als Voranfang oder alles umfassende Macht, d.h. als Selbst des Alls; ihm brauchte eine Gestalt,

die nach feststehender Überlieferung ‚Sohn des Anthropos' hieß u. Erlöser war, nur eingefügt zu werden. Damit hatte der Anthropos eine verselbständigte Emanation hinzugewonnen (1, 12, 3 aE. durch Identifikation mit dem ‚Wort' ausgedrückt, das der Anthropos sprach), die als solche Erlöser war u. zugleich den Namen ihres Vaters, Anthropos, weitertragen konnte. Wahrscheinlich ist diese ganz einfache Spekulation die Urform der Lehre vom Anthropos als Erlöser. Durch die immer zur Identifizierung drängende Tendenz gewann damit mittelbar auch der Anthropos qua Selbst Erlöserqualität – jedenfalls konnten aus ihm nun auch erlösende Hypostasen hervorgehen, die nicht selbst Anthropos hießen. Die anderen hier zitierten Richtungen haben wahrscheinlich bereits solche komplizierteren Formen entwickelt; je mehr diese zur Konzeption eines ausgebildeten Pleroma hin tendierten, um so begrenzter wurde die Stellung des Anthropos (vgl. die Valentinianer, o. Sp. 562 u. u. Sp. 621; vielleicht kommt die Ähnlichkeit aber dadurch zustande, daß erst Hippolyt die christlich-gnostischen Systeme vereinerleit), u. um so mittelbarer wurde die Identität des Erlösers mit ihm. In hypostatischer Hinsicht konnte sie vor lauter Zwischendifferenzierungen ganz verschwinden (in den Namen der einzelnen Glieder von Emissionsreihen wird nach gnostischer Gepflogenheit das Vater- oder Mutter-Sohn-Verhältnis sonst nicht zum Ausdruck gebracht), während sie in substanzialer Hinsicht natürlich unverändert weiterbestand. Aber auch bei diesen Systemen muß der Anstoß zur Erlöserspekulation von der (im Sinne der gnostischen, nicht der aristotelischen Logik vorgenommenen) Identifikation des christl. Menschensohnes mit dem gnostischen Anthropos ausgegangen sein.

e. *Markos.* Zur Bedeutung des Anthropos-Begriffs für die die Heilsordnung konstituierende Zahlensymbolik des Markos s. o. Sp. 554. Daß dieser Sachverhalt nicht nachträglich in christliche Terminologie gekleidet, sondern durch Hineinnahme christlicher Menschensohn-Theologie erst zustandegekommen ist, dürfte aus Iren. haer. 1, 15, 3 hervorgehen. Wenn Markos die Epiphanie Jesu als Erschaffung des Menschen durch eine Jungfrau deutet u. seine Bezeichnung als Menschensohn dem Geist zuschreibt, der eben durch Jesus gesprochen hat, dann bemüht er sich von der Selbst-Spekulation her um eine Interpretation des ihm vorgegebenen Titels; auch ihm dient er als Begründung seiner doketischen Christologie. Danach hat Jesus das Selbst des Alls, hier vertreten durch mehrere der dafür möglichen Begriffe (Anthropos, Same des Pleromas), konzentriert in sich. Aber nicht deshalb ist er Erlöser (dann unterschiede er sich qualitativ nicht von dem tugendhaften Menschen Philons), sondern weil er qua Sohn des Anthropos Erlöser ist, gewinnt auch das Selbst des Alls qua Anthropos mittelbar diese Dignität. Mit dieser wird es Grundlage der Zahlensymbolik, aus der dann die weitere Soteriologie folgt; daneben bleibt es undifferenziert u. nur die (aber jetzt neu strukturierte) Soteria der Welt konstituierend im Hintergrunde.

f. *Peraten.* Zum Grundzug des Systems s. o. Sp. 561f. Der Abschnitt über den Herabstieg des Erlösers steht vor den dort angegebenen Stellen, nämlich Hippol. ref. 5, 12, 4/7. Hier wird auf diejenige Stelle des Johannesevangeliums (3, 17), welche den Peraten die Rolle ihres Erlösers am prägnantesten aussprach, ausdrücklich Bezug genommen; aber die dort vorausgesetzte Bezeichnung ‚Sohn Gottes' ist durch ‚Sohn des Menschen' ersetzt. Offenbar legte man auf den Charakter Christi als Anthropos so großen Wert, daß man sich über die Legitimationen hinaus, die das Johannesevangelium dafür in begrenztem Umfang bereits gab, noch weitere schuf. Andererseits konnte man einen Anthropos wohl nicht anders als Erlöser qualifizieren als durch die Identifikation Christi mit ihm. Jedoch sei ausdrücklich bemerkt, daß dieser selbständig erlösende Anthropos nicht etwa als nicht erlösender schon vorher da war; er wurde erst mit der Hineinnahme des erlösenden Christus bzw. Menschensohns in die Spekulation existent u. dann als Anthropos fixiert. – Die christl. Grundlage der peratischen Spekulation dürfte also außer Zweifel stehen; aber daß dadurch auch das Selbst des Alls, das (in je dreifacher Gliederung) nicht nur Anthropos, sondern daneben auch Gott, Logos u. Gedanke genannt wird, geprägt worden ist, läßt sich hier nicht erkennen. Denn die Abstammung des Erlösers aus dem Selbst (Selbst etwa in Nähe zum Makroanthropos verstanden, s. o. Sp. 549), welche eine solche Umprägung des Selbst implizieren würde, wird nicht ausgesprochen (ob die Hippol. ref. 5, 16, 11 [GCS Hippol. 3, 113, 6/8] aus Joh. 3, 14 gefolgerte Beziehung zwischen dem Menschensohn u. der Schlange, die ebenso wie bei den Naassenern ein Symbol

des Selbst ist, dennoch irgendeine soteriologische Qualifikation des Selbst bedeutet, ist nicht zu entscheiden). Vielleicht ist darin eine Bestätigung der Annahme zu erblicken, daß der Anthropos als Selbst u. der Anthropos als selbständig erlösende Hypostase ursprünglich nichts miteinander zu tun haben.

g. Valentinianer. Auch Clem. Alex. exc. Theod. 58f u. Orig. c. Cels. 8, 15 dürfte es sich um einwandfrei christl. Menschensohnspekulationen handeln. Der Gebrauch des Menschensohntitels ist ferner für Herakleon frg. 35 (bei Orig. in Joh. comm. 13, 49, 322/4 [GCS Orig. 4, 276, 18/277, 1]) bezeugt (s. W. Foerster, Von Valentin zu Herakleon [1928], Reg. s. v. Menschensohn über dem Topos). Die Ausführungen über dessen Inhalt sind hier aus Mt. 13 gewonnen. Rechristianisiert durch Interpretation als ‚Sohn Gottes' erscheint der valentinianische Menschensohn Ep. ad Rheg. (NHC I, 4) 44, 23. 31; 46, 14, durch andere Interpretationen Ev. Philipp. (NHC II, 3) § 54. 102. 120. Die Stellung des ‚Menschensohns' entspricht der Begrenztheit des ‚Anthropos' im Pleroma, ähnlich wie bei den Kolorbasäern u. Ptolemäern (valentinianische Parallelen zum Anfang von Iren. haer. 1, 12, 4 bei R. Kasser u.a. [Hrsg.], Tractatus tripartitus, Pars I: De supernis. Codex Jung f. XXVI^{r}–f. LII^{v} [Bern 1973] 358f).

h. Kosmogonische Nag-Hammadi-Passagen. Im Eugnostos-Brief (NHC III, 3 u. V, 1) wird mit Hilfe des Menschensohn-Titels eine pleromatische Differenzierung eingeleitet, die in Kosmogonie überzugehen scheint, ohne daß der Kosmos aus dieser Abwärtsentwicklung herausstürzt. Der ‚erste Mensch' (78, 3f), auch Autopator genannt (77, 14), unsterblich u. mannweiblich (76, 22f; NHC V 8, 19. 28), also ein richtiges, unter einem ungezeugten Allvater (NHC III 76, 14/9) stehendes makrokosmisches Selbst, hat einen ‚Sohn des Menschen' (NHC V 8, 29; III 81, 13f. 22/4; 84, 1; 85, 12/4), dessen Reich, ein zweiter Äon nach dem des unsterblichen Menschen, voll unbeschreiblicher Freude ist; als Protogenetor u. Lichtadam, wie er auch heißt (NHC III 81, 10/2), steht er zu seinem Äon in einem gegenbildlichen Verhältnis u. hat zusammen mit einer Sophia sechs weitere mannweibliche Äonen als Nachkommen, woraus sich weitere Äonen, Himmel mit Firmamenten u. Kräfte entwickeln (III 81, 21/85, 9). Vergleichbare Funktion hat der ‚Sohn des Menschen' Apocr. Joh. (BG 8502) 47, 15f (= NHC III 21, 16f), während die Aussage Ev. Aegypt. (NHC III, 2) 59, 2f, die dies hier geradezu programmatisch feststellt, nicht recht an den Anfang des sethianischen Systemes paßt.

i. Anstöße durch den ‚Zweiten Adam' bei Paulus. Wahrscheinlich hat auch die paulinische Lehre vom zweiten Adam (1 Cor. 15, 21. 27f. 45/9; Rom. 5, 12/21) in der G. zur Erlöserwerdung des Anthropos beigetragen. Es ist dafür gleichgültig, ob Paulus dieses Theologumenon aus einer ihm überlieferten Menschensohn-Christologie umbildete oder es auf eine andere Weise gewann. Entscheidend für die G. muß es gewesen sein, daß hier der ihr bekannte obere Anthropos, bei Paulus auch Adam genannt, als Erlöser qualifiziert war. Diese Qualifikation war hier ja eine noch direktere u. damit eindeutigere als in johanneischer Tradition, wo sie für die G. erst aus dem Erlösersein des Sohnes des Anthropos folgte. Dafür war dort genau so direkt die soteriologische Qualifikation des Logos. Sie sicherte die gleiche Qualifikation für den auch weiterhin wie in vorchristl. Zeit dafür einsetzbaren ‚Menschen', sofern er als der Vater des Menschensohnes der johanneischen Tradition (bzw. in eins damit auch als der letztere selbst) Erlöser wurde, oder sie bestätigte diese Qualifikation, sofern er Erlöser als der zweite bzw. obere Adam/Anthropos der paulinischen Tradition war. Leider ist die diesbezügliche paulinische Terminologie auf Grund ihrer Verwandtschaft mit der vorchristl. gnosisbereiten Sprache von der Art, daß sie ohne Divergenzen auch in die nachchristl. gnostische Spekulation eingehen konnte. Sie gestattet es deshalb nicht, ihren hiermit erschlossenen Einfluß an einzelnen Punkten näher nachzuweisen.

k. Zusammenfassung. Bei der Identifikation des Anthropos qua Selbst mit dem christl. Menschensohn wird der erstere in doppelter Weise qualifiziert: einmal, indem er zum Vater (d. h. in der G. immer auch zum Emanator) des erlösenden Sohnes Anthropos wird, der jedoch einmal noch nicht emaniert u. im Vater enthalten war u. deshalb auch wieder als mit dem Vater identisch betrachtet werden kann; zum andern, indem er dadurch in sich, ohne Identifikation mit seinem Sohn, ebenfalls soteriologisch qualifiziert wird u. deshalb mittelbar im Weltdrama zum Urheber soteriologischer Aktionen werden kann, wie sie in den vormythologischen Selbst-Vorstellungen der oberste Gott unternahm. (Damit verschwindet praktisch der Unterschied zwischen dem Selbst u.

dem obersten Gott, der bei Philon [o. Sp. 567/69] noch so deutlich war. Spekulationen über den obersten Gott als Licht o.ä. mögen dem zu Hilfe gekommen sein.) Deshalb können auch diejenigen Spekulationen nur später als dieser christl. Anstoß entstanden sein, in denen die selbständig erlösende Hypostase nicht mit Anthropos, sondern mit einem seiner Wechselbegriffe Logos, Nous, Sophia o.ä. bezeichnet wird. Denn auch diese Begriffe haben nunmehr hypostatische Selbständigkeit neben oder innerhalb des unter Umständen genauso bezeichneten Selbst u. sind damit von ihrer früheren Eigenart, bloß Äquivalente des vormythologischen Selbst zu sein, genau so unterschieden wie der Anthropos. Dieser Sachverhalt bietet den Schlüssel zur Erklärung all der Systeme, die für den ,Urmenschen als Erlöser' in Anspruch genommen worden sind. Mit Bezug auf den Begriff Anthropos umfassen sie alle Variationen, die die spezifisch gnostische Weise der Identifikation seines Sohnes mit ihm offenließ: von dem Typ, wo der Anthropos als Selbst unversehrt in der Höhe bleibt u. nur seinen Sohn hinabsendet (Ptolemäer oder Kolorbasäer), bis zu dem Typ, wo der Anthropos als ganzer hinabsteigt (Manichäismus, hier allerdings zu einer präexistenten Bekämpfung der Finsternis, die deshalb noch nicht eigentlich Erlösung ist; zum Zeitschema s. u. Sp. 635f). Es zeigt sich ganz im Sinne der oben erwähnten doppelten Qualifikation des Anthropos, daß selbst da, wo die Formel ,der Urmensch als Erlöser' berechtigt ist, sie noch einen doppelten Sinn hat: einmal handelt es sich um den selbständig hypostasierten u. in einem bestimmt abgegrenzten mythologischen Zeitabschnitt handelnden Anthropos, der eine Genealogie hat, das andere Mal um das zeitlose Selbst, das durch verschiedene von ihm entsandte Hypostasen je u. dann erlösend ins Weltgeschehen eingreift. – Selbstverständlich traten die alten Wechselbegriffe nicht nur für die neugeschaffene verselbständigte Hypostase ein; ebenso blieben sie auch für das Selbst in Geltung, nur eben auch in neuer Qualifikation. Deshalb gehören auch diejenigen Erlösungssysteme zur christl. G., in denen der Anthropos, sei es als Selbst, sei es als selbständiger Erlöser, nur nebenbei oder gar nicht vorkommt. Das sind namentlich die Systeme, die als ,weibliche Gruppe' zusammengefaßt worden sind. Zu dieser grundsätzlichen Bestimmung kommt erleichternd hinzu, daß ja die Systeme dieser Gruppe alle einen starken Einschlag christlicher Terminologie aufweisen; dieser dürfte deshalb mehr sein als ein sekundäres synkretistisches Indiz, nämlich ein Hinweis darauf, daß die Mensch-Christologie hier ein integrierender Bestandteil gnostischer Erlösungsspekulation war. Die überlieferte Erlöserbezeichnung für Jesus Christus, ,himmlischer Mensch' oder ,Sohn des Menschen', war von ganz anderen Voraussetzungen aus zustandegekommen. Es war ein ungeheuer wichtiger historischer Zufall, daß diese Bezeichnungen mit einem Begriff ,Mensch' übereinstimmten, der neben zahlreichen anderen Begriffen in der Selbst-Spekulation gewonnen worden war. Beide Begriffe wurden nun einander zugeordnet oder ganz identifiziert; dadurch erhielten neben der Gestalt Jesu Christi auch der Anthropos als solcher u. sämtliche Seelenbegriffe die gnostisch-soteriologische Qualifikation. Das Selbst wurde in sich differenziert, die Resultate dieser Differenzierung hypostasiert u. mit diesen Hypostasen erneut spekuliert; ein gnostischer Erlösermythos entstand. – Die im weiteren Sinne christl. u. die im engeren Sinne Menschensohnchristologischen Voraussetzungen ermöglichten es schließlich, daß auch abgesehen von der in den letzten enthaltenen Titulatur in sehr vielen gnostischen Systemen der oder mindestens ein Erlöser Jesus oder Christus heißen konnte. Diese Auffassung läuft etwa parallel derjenigen, die in der Alten Kirche zur Lehre von der göttlichen Natur Christi führte u. früher entweder irreführend als Mythisierung der historischen Person Jesu bezeichnet oder gar als ursprüngliche Gegebenheit genommen worden war, mittels derer man die Historizität Jesu bestreiten konnte. Im christl. Gnostizismus kann Jesus Christus als Erlöser von Anfang an integraler Erlöser im System sein, er kann aber auch in ein fertiges System sekundär eingefügt werden; das ergibt dann eine Christlichkeit geringeren Grades. Jedenfalls will es scheinen, daß der ketzerbestreitende Presbyter Hippolyt nicht nur eine apologetische, sondern auch eine ihm noch bewußte historische Wahrheit im Auge hat, wenn er sagt (ref. 8, 10, 10 [GCS Hippol. 3, 231, 6/11]): ,Deswegen suchen so viele Häresien Jesus mit großem Eifer, u. er gehört allen an, jeder von einem andern Orte aus anders erscheinend; eine jede stürzt sich hinein in der Meinung, er sei der einzige, der ihr Verwandter u. ihr Mitbürger ist u. den sie beim ersten Anblick als leiblichen Bruder erkannte, während sie die andern für unecht

(νόθους, eigentlich Bastarde) hielt' (Übers. K. Preysing).

II. Samaritanisch (Simon v. Gitta). Es scheint, daß der sog. Magier Simon für die nach ihm benannte gnostische Richtung eine Rolle gespielt hat, die derjenigen Jesu in der christl. G. ganz parallel läuft. Das Verhältnis zwischen den beiden Richtungen ist allerdings außerordentlich umstritten. Die folgende Hypothese des Verlaufs der Systembildung beruht auf den wenigen Daten, über deren Feststellung eine relativ große Übereinstimmung erzielt worden ist. Außerdem wird als möglich vorausgesetzt, daß die Lehre des Simon auch ohne das konkurrierende Gegenbild christlich-gnostischer Systeme u. erst recht ohne Umwandlung eines von diesen in einen vollständigen künstlich geschaffenen Mythos hätte ausgebildet werden können.

a. Anknüpfung an die Gestalt des Simon. Person u. rekonstruierbare Lehre des Simon, der nach Justin (apol. 1, 26, 2) u. den Act. 8, 5/25 vorausgesetzten Datierungen wohl zur Zeit des Kaisers Claudius (41/54 nC.) aufgetreten ist, sind eine, aber allein nicht zureichende Voraussetzung für die Bildung eines Systems. Wägt man den simonianischen Kern des Berichtes Iren. haer. 1, 23, der nach Abzug seiner basilidianischen, karpokratianischen u. Christologie okkupierenden Auffüllungen verbleibt, u. Act. 8, 9/11 gegeneinander ab, so hätte entweder Simon selbst beansprucht, oder ihm wäre die verehrende Akklamation zuteil geworden, ‚die große Kraft' zu sein (nur dies, ein Gottestitel, ist aus Act. 8, 10b zu gewinnen; zum *Dynamis-Begriff der Simonianer s. auch E. Fascher: o. Bd. 4, 448/50). Er galt damit, noch ganz ungnostisch, als Repräsentant (‚Inkarnation' wäre schon zuviel) eines Gottes, der unbestimmt bleiben muß; genauere Bestimmungen von einem Erlösergott bis hin zu Zeus wollen nicht gelingen. Es steht damit auch noch kein Bestandteil eines Erlösermythos, nämlich eine Katabasis-Vorstellung, historisch fest, sondern nur die Überzeugung eines samaritanischen Goëten, Gottes Offenbarung zu sein (Goët eine phänomenologisch bessere Bezeichnung als Zauberer, Magier [Unterschied!], Prophet; ‚Gnostiker' ist falsch). Wenn er eine vorgnostische Soteria verkündigt hat, was theoretisch möglich ist, so kann sie doch noch keine mythologische Erlösergestalt enthalten haben.

b. Episierung durch die Gestalt der Helena. Von dieser sagt Justin (apol. 1, 26, 3), daß sie mit Simon reiste u. vorher in einem Bordell untergebracht gewesen sei, u. daß man sie die ‚unter ihm stehende erste ἔννοια (τὴν ὑπ' αὐτοῦ ἔννοιαν πρώτην γενομένην)' genannt habe. Geht man von dort zum nächsten Deutungsstadium bei Iren. haer. 1, 23, 2 weiter, wonach die mens sowohl des Simon als auch des obersten Gottes mit Helena als der mater omnium trächtig geworden sein kann, so wäre ursprünglich gemeint gewesen, daß Helena vom obersten Gott abgespalten u. in die Tiefe gefallen ist u. dort von den unteren Mächten festgehalten wird. Damit ist die Selbstzerteilung der göttlichen Einheit eingeleitet, das erste constitutivum eines gnostischen Mythos (vgl. als nächste Parallele das Hervortreten der ἔννοια Apocr. Joh. [BG 8502] 27, 5/28, 4). Dieser Vorgang kann zur Bildung zahlreicher Hypostasen weitergetrieben werden, welche als tragende Elemente in einem mythologischen System unentbehrlich sind.

c. Weitere Entfaltungen des simonianischen Systems. In Bronte (NHC VI, 2) bieten die Selbstaussagen des hier sein Ich prädizierenden Wesens, hinter dem man am ehesten die Sophia vermuten kann (die auch 16, 3 genannt wird, wie die Epinoia 14, 10), streckenweise Parallelen zum simonianischen Ennoia/Helena-Mythos: Das Oben (Himmel) u. Unten (Erde), Scham u. Schamlosigkeit, Ehrbare u. Dirne, Liebe u. Haß, Reichtum u. Armut, Erhöhung u. Verachtung, Einheit u. Vielheit (der Glieder). Die Exegesis de anima (NHC II, 6) setzt in 127, 19/129, 5; 131, 13/132, 35; 133, 31/134, 15 teils einen archaischen Charakter des Mythos voraus, teils entfaltet sie ihn; dabei entstehen in Syzygien-, Befreiungs- u. Seelenlehre aber auch Unterschiede zum Simonianismus der Kirchenväter.

d. Tatsachen u. Symbole im Simon-Helena-Mythos u. verwandten Mythen der sexuellen Gnosis. Die Bedeutung der Helena als Repräsentation der erlösungsbedürftigen göttlichen Potenz, die als Komplement zum göttlichen Erlöser Simon hinzutritt u. mit diesem zusammen den Kern eines beliebig auszuschmückenden mythologischen Erlösungssystems bildet, ist offenkundig. Zu den Hintergründen wird einerseits die Ansicht vertreten, Simonianer hätten die an einem samaritanischen Lokalkult haftende Deutung der Dioskurenschwester Helena (dort als Erd- u. Mondgöttin verehrt, schon im Altertum als Bild der gefallenen Seele gedeutet [Eustath. in Od. 4, 121 (1488, 21)]) weiterentwickelt, vor allem indem sie die-

sen Fall in Analogie zur geschlechtlichen Lüsternheit motivierten (vgl. die Schändung durch die Welt im Bild vom Hurenhaus Exeg. an. [NHC II, 6] 127, 25/128, 2 u. Auth. log. [NHC VI, 3] 24, 7/9); andererseits wird der historische Freikauf einer *Dirne Helena in Tyrus für die Basis aller weiteren Spekulationen gehalten. Der ersten Ansicht parallel steht die These, es sei der seit dem 2. Jh. vC. auf dem Garizim nachweisbare Zeus-(Hypsistos-)Kult der Hintergrund für die Simon-Verehrung; die Verehrung des Simon sei schon vor Justin mit der dieses Zeus verschmolzen, u. von daher habe dem Simon auch die Gottesbezeichnung ‚Große Kraft' beigelegt werden können. Römische Simonianer hätten dann auch die Inschrift CIL 6, 567 (Semoni Sanco Deo Fidio Sacrum [folgt der Stiftername]) dem Simoni Deo Sancto (Iustin. apol. 1, 26, 2) zugeordnet, d. h. sie auf Simon/Zeus bezogen, zumal schon in röm. Zeit der alte sabinische Schwurgott Semo sancus oft mit Ζεὺς πίστιος identifiziert worden sei. – Die Kontroverse beruht letztlich auf verschiedenen Grundentscheidungen über den Stellenwert der noch zu wenig beachteten massiv-sexuellen Komponente in der G. u. mancher ihrer Systembildungen. Grundsätzlich konnte das gnostische genau so wie das atl. ein geschlechtliches ‚Erkennen' einschließen. So war es außer bei Teilgruppen der Simonianer auch bei den Markosiern (s. o. Sp. 559) u. den *Borborianern (L. Fendt: o. Bd. 2, 510/3), wo die geschlechtliche Beziehung integrierender Bestandteil des vom Mythos gespiegelten Kultes gewesen zu sein scheint. Das System der *Barbelognostiker setzt diese Beziehung als wesentliches Moment eines älteren Systems wohl nur noch voraus, während im Ev. Philipp. (NHC II, 3) geschlechtliche Beziehungen eine Abwertung erfahren u. nur noch sublimiert im sog. Mysterium des *Brautgemachs (vgl. J. Schmid: o. Bd. 2, 523/8) erkennbar sind. Apc. Petr. (NHC VII, 3) 74, 27/34 wird offenbar gegen die sexuelle G. polemisiert.

III. Jüdisch I (Adam). a. Grundsätzliches. 1. Zum Begriff des Jüdischen. Der Glaube an Einen Gott, Schöpfer Himmels u. der Erden, des Sichtbaren u. Unsichtbaren, des Herrn über Gut u. Böse wie über Licht u. Finsternis, ist mit den Grundhaltungen, die G. anzeigen, prinzipiell nicht vereinbar. Streng genommen ist es deshalb mindestens paradox, wenn nicht ganz unzulässig, von ‚jüdischer G.' zu reden. Es gibt jedoch Hinweise darauf, daß Juden am Zustandekommen von G. beteiligt waren. Solche Hinweise sind die Metamorphose der Weisheitsspekulation (o. Sp. 574/81), die Umdeutung von jüdischem Traditionsgut (s. u. Sp. 629ff), das so detailliert nur Juden u. keinen nichtjüd. Lesern jüdischer Texte bekannt gewesen sein kann, u. rabbinische Polemik gegen einen Schöpfungsdualismus (Gen. Rabba 17, 5 zu 2, 21; Koh. Rabba zu 3, 14), gegen eine mit der Sinai-Gesetzgebung gleichzeitige Sündhaftigkeit (Mek. Baḥodæš 5 [229/37 Lauterbach]; Koh. Rabba zu 3, 11), gegen die Beteiligung von niederen Engeln bei der Kosmogonie (Gen. Rabba 1, 3 zu 1, 1) u. gegen eine bestimmte Adam-Lehre (ebd. 8, 8 zu 1, 26). Dieser Tatbestand, der in den weiteren einer jüd. Esoterik oder Mystik hineingehört, zwingt dazu, einen gewissen Begriff des Jüdischen als historischer Größe, die mit G. etwas zu tun hatte, festzuhalten. Man kann, natürlich nur phänomenologisch, von Rand-, Semi- oder Halbjudentum sprechen.

2. Der falsche Ansatz eines Adam-Messias-Mythos. Eine Variante des ‚Urmensch-Erlöser-Mythos' in früherer Forschung besagte, daß bestimmte Rabbinen das Theologumenon der Entsprechung von Urzeit u. Endzeit auch zur Interpretation Adams herangezogen hätten. Dabei sei Adam aus einem nur protologischen zu einem auch eschatologischen Menschheitssymbol geworden u. als letzterer zu einem Messias vom Typ Adams konkretisiert worden. Es konnte indes gezeigt werden, daß die unbestreitbare Verherrlichung des rabbin. Adam in manchen Überlieferungen der Bezugspunkt bleibt, von dem her auch Sünde u. Verfallenheit immer wieder unter Heilsaspekte gestellt werden kann (das ist gemeint, wenn nach Midr. Tanch. tazrîa' 2 [3, 32 Buber] Adam mit Bezug auf Ps. 139, 5 als zuletzt u. zuerst geschaffen gilt), u. daß die Verselbständigung dieses Aspektes u. damit auch die Verdoppelung u. Messianisierung Adams durch einen von der modernen Wissenschaft ausgeübten Systemzwang verschuldet worden ist (tatsächlich blickt zB. Gen. Rabba 2, 4 zu 1, 2 ohne Bezug auf die Weltschöpfung auf einen wüsten Endzustand nach Jer. 4, 23, Gen. Rabba 8, 1 zu 1, 26 ohne Bezug auf die Adamsgestalt auf einen Messias nach Jes. 11, 2a).

3. Ein Ansatz zur Systembildung durch Interpretation der Adam-Gestalt. Es gibt jedoch einen im wesentlichen kosmologischen Aspekt,

innerhalb dessen die Adamsgestalt (in ganz anderer Weise als ein christl., samaritanischer oder heidn. Stifter, der zum Erlöser geworden ist) zu einer Mythisierung den Anstoß gibt. Unter der Voraussetzung, daß Adam einen Riesenleib hat oder hatte (s. o. Sp. 546f), wird dies dann Kosmosgeschichte; unter der Voraussetzung, daß Adam irdischer äußerer oder innerer Mensch war oder bleibt, wird dies Menschheits- u. Seelengeschichte.

b. Kosmosgeschichte. Ein Anfang gnostischer Zerspaltung, wenn auch noch nicht zwischen Selbst u. Selbst, liegt in der Lehre des Samaritaners Menander, die ,erste Kraft' sei allen unbekannt, die (sc. erkennbare) Welt hingegen sei von Engeln gemacht (Iren. haer. 1, 23, 5). Einen Schritt weiter scheint Saturninus v. Ant. gegangen zu sein, der die Schöpfung durch Engel eindeutig als etwas Widergöttliches qualifiziert u. den Judengott unter die Engel rechnet, die dieses bewerkstelligt haben; das absolut widergöttliche Prinzip ist jedoch erst der Satan, der selbst noch dem Judengott feindlich ist (ebd. 1, 24, 1f). Diese Ansätze enthalten noch nicht die Spiritualisierung der zunächst unbekannten Kraft zu einem jenseitigen u. der Welt zu einem kosmischen Selbst, doch wird ein solcher Vorgang in den Quellen von Basilides (ebd. 1, 24, 3; Hippol. ref. 7, 21, 1; 23, 2) u. Origenes (c. Cels. 6, 32, dort manifester magisch) erkennbar u. ist klar entwickelt zB. Apocr. Joh. (NHC III, 1) 12, 24/21, 17, wo die widergöttliche Schöpfung zugleich Zerreißung eines Selbst ist, für das hier die Sophia steht. Metaphern u. Vergleiche für diesen Vorgang finden sich aber auch in der hebr. Literatur; insofern wird nun die semijüd.-dualistische Weltinterpretation, erleichtert durch Interpretation des Sündenfalls Adams als Fall einer zwischen Makro- u. Mikrokosmos hin- u. herschwebenden Kraft aus sich selbst heraus (ein Reflex davon vielleicht in der Zerstückelung Adams nach Sefær Ḥasîdîm nr. 1145 Wistinetzki, den der antiquarisch interessierte mittelalterliche Autor mythographisch bewahrt haben könnte), mit der Sp. 552/5 u. 572/94 dargestellten verwandt, wenn auch die verstreuten Details (Projektion des Weisheitseidolons ins Tohuwabohu, Rolle der Archonten/Planeten bei der Sophia-Knebelung u. Welt- wie Menschenschöpfung, Erzeugung von Kain u. Abel durch Eva u. den Satan, integer bleibende Abkunft Seths von Adam) nicht schon wie auf Grund eines gegebenen Systems hinzugeordnet werden dürfen. In derselben Weise jedenfalls, in der die Begriffe ,Geist' (o. Sp. 581/92) u. ,Weisheit' (o. Sp. 573/81) behandelt worden sind, konnte auch der Begriff ,Mensch' mit dualistischer Prägnanz aufgeladen werden. Schon im Sophia-Mythos bekundet sich neben dem kosmologischen ein anthropologisches Interesse. Wo dieses noch stärker hervortrat, wandte es sich dem Begriff ,Mensch' zu. Dieser war dem spekulativen Bedürfnis in der fraglichen Zeit, der in Iran die stark hellenistisch beeinflußte parthische Epoche entspricht, natürlich nicht in Gayōmart vorgegeben, sondern in Adam. Haggadische Traditionen über ihn können sogar der Anthropos-Lehre des Poimandres-Traktates vorgegeben gewesen sein. Er beginnt mit einer Kosmogonie noch ohne Seele (§ 9/11). Dann zeugt der Allvater Nous einen Anthropos, der ihm gleich ist (§ 12). Dieser zeigt der unteren Physis Gottes schöne Morphe bzw. er spiegelt sie im Wasser oder wirft ihren Schatten auf die Erde (§ 14). Darin findet sich das Motiv des Schattenwurfes der Sophia auf die finstere Materie, das es in iranischer Tradition nicht gibt. Der Anthropos entbrennt in Liebe zu seiner eigenen Gestalt, die in die Materie (die ἄλογος μορφή) projiziert ist; das heißt doch wohl, daß er auch die durch sein Bild besonders qualifizierte ungeordnete Materie liebt, denn er strebt ganz in sie hinein u. nimmt dort Wohnung (§ 14). Darin erkennt man die Deutung von Adams Fall als Absturz aus dem himmlischen Paradies wieder; das treibende Motiv ist ganz deutlich der sündige, nach vergänglichem Leben gierende Eros, während Gayōmart ohne seine Schuld fällt. Die Physis vereinigt sich mit dem Anthropos in Liebe (§ 14): das bedeutet, daß er ganz in sie eingeht wie die Seele. § 12/14 handeln also von der ,Beselbstung' des Kosmos. Der Anthropos geht in die irdischen Menschen als ihr wesenhafter unsterblicher Teil, ihr Selbst oder ihre Seele ein (§ 15), d. h. er ist die Gesamtheit der Selbste. Das ist ganz etwas anderes als das Zusammenwirken Gayōmarts mit dem Heer der Fravašis im Kampf gegen die Dämonen. Es ist damit die Quintessenz der Entstehung der schon beseelten Menschen in § 16/9 vorweggenommen, die von ihrem Prototyp her eine latent kosmische Dimension behalten. Entscheidend ist, daß der Anthropos im Poimandres nicht Erlöser ist. Natürlich wird eine detaillierte Schilderung der Erlösung gegeben (§ 24/26). Aber ihr Urheber ist eigentlich der Poimandres, der dem irdischen Menschen die

Geheimnisse des Jenseits u. des Aufstiegs mitteilt; wohl deshalb wird er auch mit dem Namen des obersten Gottes, Nous, angeredet (§ 24), den man gleichfalls als Erlöser ansehen kann. Die Qualifizierung des obersten Gottes als Soter findet sich in der ganzen G., sie findet sich vorchristlich u. nachchristlich, bei Philon u. in den gnostischen Systemen. Aber sie findet sich auch in der gesamten Religionsgeschichte, im hier interessierenden Gesichtskreis sowohl bei Platon wie im AT: d. h. sie ist nicht spezifisch gnostisch. Auf o. Sp. 564/70 u. C. Andresen, Art. Erlösung: o. Bd. 6, 61/97 ist zu verweisen. – In ganz anderer Weise als ein gnostischer Soter, auf den mindestens als Vertreter des obersten Gottes dessen Erlösertätigkeit übergegangen sein müßte, agiert auch der Anthropos in der Naassenerpredigt. Dem Selbst (vgl. o. Sp. 561) wohnt dort eine große Spannung inne. Es ist einmal als oberer Anthropos das Selbst des Kosmos, hier auch ‚ungeprägter Logos' (Hippol. ref. 5, 7, 33), Adamas, Archanthropos, ‚großer', ‚sehr schöner' oder ‚vollkommener' Mensch genannt (ebd. 5, 7, 6f. 30. 36), zum anderen ist es der in allen Einzelwesen ausgestaltete ‚innere Mensch' (7, 36), auch ‚geprägter' genannt (7, 33). Das ist kein Bestandteil eines gnostischen Erlösermythus; der Anthropos ist hier ein beweglich gemachtes Selbst, das sogar als Attis sich nicht hypostatisch verselbständigt gegenübertritt. Der gnostische Erlöser tritt nicht auf, ganz abgesehen davon, daß im Zusammenhang des Textes nicht Attis mit dem ‚himmlischen Horn des Mondes' gleichgesetzt wird, sondern ‚der in allen seiende mannweibliche Mensch', hinter dem der androgyne Adam (Gen. Rabba 8, 1 zu 1, 26) zu erkennen ist. Auch im berühmten Naassener-Hymnus (ebd. 5, 10, 2), nach welchem der G.bringer Jesus hinabsteigen will, um die zwischen dem ‚erstgeborenen Nous' u. dem ‚ausgegossenen Chaos' leidende Seele (ψυχή) zur Erlösung heraufzuführen, fehlt ein entscheidendes Kennzeichen des Erlösermythus: die Konsubstanzialität zwischen Jesus u. der Seele u. damit auch eine Schilderung, wie die Seele in den Machtbereich des Chaos geraten ist. Die Erlösertat Jesu ist hier ganz deutlich einem kosmisch-trichotomischen Schema hinzugefügt. Aber gerade wer dieses Schema als älteres, rein heidnisch-gnostisches Gut erklärt, muß anerkennen, daß es kein Erlösermythus ist. Auch ist nicht zu erkennen, daß Jesus als eingesperrter Anthropos schon einmal erlöst war.

c. Menschheits- u. Seelengeschichte. Adam hatte vor dem Fall Anteil am Kabod Gottes, er war leuchtendes Wesen (Abôt d^eRabbi Natan 1, 8). Er hat größere Weisheit als alle Geschöpfe (Gen. Rabba 17, 4 zu 2, 19). Nach seinem Fall hat er Buße getan, aber nicht er, sondern Seth kehrt mit Eva zum Paradies zurück, um das Öl des Lebens zu holen (Apc. Moys. 5/15 par. Vit. Adae 30/44); dem Adam wird erst nach seinem Tod verziehen, u. er wird ins Paradies bis zum dritten Himmel erhoben (Apc. Moys. 37; nicht vereinbar damit, daß Adam in der Erde des Paradieses bestattet wird, ebd. 40). Für diese Vorgänge braucht erst Tertullian (paen. 12, 9) die verkürzende Formulierung, es sei Adam exomolegesi restitutus in paradisum suum. Andererseits gilt manchmal die Inkorporation des Adam als nicht gleichbedeutend mit seiner Erschaffung, sondern als zusätzliches Werk der Archonten (Iustin. dial. 62, 3). Sie haben ihn, der ursprünglich nur ein Geist- bzw. Lichtwesen war, überredet, den von ihnen gebildeten Leib, den äußeren Adam, anzuziehen; dadurch wurde er aus dem Paradies, das oberhalb des Wirkungsbereiches der Archonten lag, herabgezogen. So ergibt sich abermals ein Ausdruck der gnostischen Überzeugung, daß der innere Mensch einen jenseitigen Ursprung hat u. im irdischen Leibe fremd ist (Valent. Gnost. frg. 1: Clem. Alex. strom. 2, 36, 2/4).

d. Zusammenfassung. Es zeigt sich also, daß der Typus der Spekulation, in der der ‚gnostische Urmensch' aus heterodoxer jüd. Adamstradition entwickelt worden ist, mit dem der Selbst-Spekulation identisch ist. Adam ist darin nicht mehr nur Protoplast u. auch nicht mehr nur Prototyp der Menschheit, sondern entweder spiritualisiert u. kosmologisiert oder in seiner Körperlichkeit abgewertet worden. Nur in diesen völligen Umwandlungen hat er eine Nachgeschichte in der G. gehabt. Für die iranischen Prototypen u. Protoplasten, Gayōmart, Yima usw., ist eine solche Spiritualisierung nicht zu erweisen; daß sie in der G. weitergewirkt haben, ist deshalb von vornherein unwahrscheinlich. Die Beschäftigung mit der Adam-Gestalt war es also, welche die Bezeichnung des gnostisch gewordenen Selbst gerade als ‚Anthropos', zu der es auch ohne Adam-Gestalt kommen konnte (s. o. Sp. 548/50), begünstigt u. verstärkt hat. Zusätzlich bewirkte Adams Personhaftigkeit je u. dann

wohl auch etwas für eine Individuation des Selbst, u. sein Sündenfall etwas dafür, daß das Selbst innerhalb eines kosmologischen Schemas beweglich gemacht wird, das in der Abwertung der irdisch-menschlichen Welt schon deutlich gnostische Züge aufweist. Die Erschaffung des menschlichen (adamitischen) Körpers durch Engel bzw. Dämonen nach dem Samaritaner Menander (Tert. res. 5, 2; Iustin. apol. 1, 26 1) bildet hier die erste Stufe. Aber auch in diesem Zusammenhang ist der Anthropos nur die Bedingung für die Soteria des Menschen; denn die Erlösungsbedürftigkeit, in die er bzw. das Selbst verfällt, ist noch nicht so total, daß er/es seine Heimat nicht teils durch eigene Kraft (Buße), teils mit Hilfe des obersten Gottes finden kann. Aber der Anthropos tritt nicht sich selbst als hypostatisch von sich abgetrennter Erlöser gegenüber, wie es in den Systemen mit ausgebildetem Erlösermythos der Fall ist.

IV. Jüdisch II (Seth). a. Die Erlösergestalt. Da Adam als Erlöser bzw. Messias nicht in Frage kam (s. o. Sp. 628), muß eine Gruppe, die schließlich zu nur mehr semijüd. Sethianern heranwuchs, seinen Sohn Seth dazu erwählt haben (Epiph. haer. 40, 7, 1/3). Er nimmt den eigenen Samen aus der Plesithea, d.h. er raubt für sich das letzte Licht u. deponiert es in einem eigenen Äon. Sein Same geht in Menschen ein, die nun nicht mehr verdorben werden können. Seth bleibt als Erlöser ganz systemimmanent (Ev. Aegypt. [NHC III, 2] 59, 1/66, 8 = NHC IV 70, ?/ 78, 10).

b. Der Mythos. Während der Sintflut verhindert Seth laufend teuflische Anschläge. Die hier zutage tretenden Antagonismen werden protologisch aufgefaßt, wahrscheinlich in der von Seth über Noah u. Abraham zu Mose weitergehenden Geschichte wiedererkannt u. eschatologisiert. Vier dementsprechende kosmische Weltalter werden vorausgesetzt oder beschrieben in Apocr. Joh. (NHC II, 1) 7, 30/8, 28; Ev. Aegypt. (NHC III, 2) 51, 14/53, 12; Zostr. (NHC VIII, 1) 29, 1/20 u. 127, 15/128, 7: Protenn. trim. (NHC XIII, 1) 38, 30/39, 27. Die verschiedenen Stadien der irdischen Heilsgeschichte begegnen Apocr. Joh. (NHC II, 1) 8, 33/9, 24; Ev. Aegypt. (NHC III, 2) 60, 19/61, 1 u. 63, 4/8; Paraphr. Seem (NHC VII, 1) 25, 8/45, 31. Der Erlöser kommt dreifach an Apocr. Joh. (NHC II, 1) 30, 11/31, 25; Hypost. Arch. (NHC II, 4) 96, 27/35; Apc. Adae (NHC V, 5) 76, 8/77, 27; Protenn. trim. (NHC XIII, 1) 37, 21/38, 4 u. 47, 4/15. Die drei Schemata können auch typisch amalgamiert werden, so die kosmische u. die irdische Heilsgeschichte (je mit Äonen der Ur- u. der historischen Sethianer) Ev. Aegypt. (NHC III, 2) 56, 13/57, 11; die kosmische u. die eschatologische Geschichte einschließlich Gericht über die Sethianer Apc. Adae (NHC V, 5) 74, 27/75, 4 u. 75, 17/27; die irdische u. die eschatologische Geschichte in Hypost. arch. (NHC II, 4) 93, 7/94, 8 u. Protenn. trim. (NHC XIII, 1) 39, 14/40, 4.

V. Heidnisch. Es gibt zahlreiche Spuren von Propheten, die außerhalb ihrer Gruppe unbekannt geblieben sind. Sie müssen für die Konstituierung ihrer Gruppe u. die Manifestierung eines erlösenden Rufes innerhalb einer darin ausgebildeten Lehre grundsätzlich dieselbe Rolle gespielt haben wie für andere Jesus, Valentin, Jacobus, Simon oder Mani.

a. Marsanes. Nach dem Unbekannten altgnostischen Werk 7 (TU 45, 341, 36) haben die Kräfte aller großen Äonen der in diesem Propheten befindlichen Kraft gehuldigt. Als Autor der Apokalypse NHC X formiert er neuplatonische Gedanken zu einem Mythos. Ein mögliches Stadium, in dem Anhänger ihn selbst als Erlöser im Mythos agieren lassen, ist hier noch nicht erreicht.

b. Mandäische Propheten. Der Typus des ‚Mannes von erprobter Gerechtigkeit' o. ä. (zB. M. Lidzbarski, Mandäische Liturgien [1920] 192/5 = Oxforder Sammlung 1, 22/4 = E. S. Drower, The canonical prayerbook of the Mandaeans [Oxford 1959] 119/21) muß es gewesen sein, welcher eine umfangreiche semitische Folklore derart neu aussprach, daß sie Symbolik einer neuen Theogonie, Kosmogonie, Anthropogonie u. Soteriologie wurde. Innerhalb der letzteren konnten viele Geister, am charakteristischsten Mandā ḏHaijē (‚Erkenntnis des Lebens'), in die Rolle des Erlösers einrücken. Auf die Illustration der Themen dieses Artikels mit mandäischer Symbolik, die nahezu überall möglich wäre, mußte verzichtet werden.

c. Ein parthischer Königssohn. Das Musterstück eines gnostischen Systems, das Perlenlied (Act. Thom. 108/13; es ist auch als Dokument des syr.-christl. Enkratismus, als Gesang eines in die Helios-Mysterien Eingeweihten u. als Initiationstext gedeutet worden) enthält Symbole des Erlösers im Prinzen, seinem Bruder, dem Brief u. dem Gewand, Symbole des salvandum in der Perle u. dem Prinzen. Dies muß auf einen von einer wirklichen Erlösergestalt bzw. von einem dazu gemachten Pro-

pheten ausgeübten Analogiezwang zurückgehen. Als solcher wurden Christus u. Mani vermutet; nachdem die Skala der Möglichkeiten beträchtlich verbreitert worden ist, spricht nichts dagegen, daß es wirklich ein parthischer Königssohn war, oder eine Persönlichkeit, die ähnlich wie Mani nachträglich nobilitiert worden ist. Terminologie u. Institutionen setzen am ehesten das Bestehen des parthischen Reiches voraus, bevor Seleukia-Ktesiphon Hauptstadt wurde (2. Jh. vC.). Die gnostische Dichtung des Mythos als Märchen (zu dessen evtl. ägypt. Vorform s. u. Sp. 640) greift eher aus einer Zeit, als es schon Christentum gab, auf Jahrhunderte ältere Motive zurück, als daß Abfassung in vorchristl. Zeit zu sichern ist.

VI. Folgerungen für die Grundstruktur gnostischer Mythen. a. Grundsätzliches. Das Faktum, daß ein Prophet aufgetreten war, der durch doketische Gleichsetzung mit einer jenseitigen Selbst-Kraft divinisiert werden konnte, gab den Gnostikern ein Moment an die Hand, durch welches sie das ursprünglich in zeitloser Seinsfunktion wesende Selbst zum Substrat eines ein Zeitschema konstituierenden Prozesses zerdehnen konnten. Für christl. Gnostiker kam als zweites Moment die Einführung einer fertigen Christologie hinzu, für die sich daneben eine Interpretation abzeichnete, die das Geist-Mensch-Problem ganz anders, nämlich durch eine Zweinaturenlehre, lösen sollte. Im folgenden gilt für christl. Gnostiker das christologische u. das allgemein-prophetologische Moment, für samaritanische, semijüd. u. heidn. Gnostiker nur das letztere.

b. Hauptmomente der Episierung. 1. Das christologische Moment. Dies bestand in der Geschichtlichkeit des ‚Sohn'-Begriffes. Wenn der Anthropos einen Sohn hatte, dann mußte dieser einmal geboren oder gezeugt worden sein; es mußte eine Zeit gegeben haben, wo der Anthropos allein war, u. danach eine, in der er den Sohn hatte. War dieser Anstoß zur Bildung einer zeitlichen Linie erst einmal erfolgt, so konnte sie leicht weitergezogen werden. Die typisch gnostische Technik der Begriffsbehandlung kam dem zu Hilfe: einmal die mythisch-alogische Unfähigkeit, Ober- u. Unterbegriff oder Ding u. Eigenschaft zu konzipieren, u. statt dessen die Eigenart, das letztere als Hypostase naturhaft aus dem ersteren hervorgehen zu lassen. Außerdem wirkte die Unschärfe der Begriffe, die selbst Identifizierungen nie bis zu punktueller Einheit gelangen ließ u. andererseits über große innere substanzielle Spannweite bis zu hypostatischer Verdoppelung führen konnte. Diese Verdoppelung tendierte ebenfalls zu zeitlicher Hintereinanderordnung, wenn der Anstoß zur Bildung des Zeitschemas erst einmal gegeben war. So konnte die Spekulation die Genealogie über das urtümliche Vater-Sohn-Verhältnis hinaus mit Hilfe der vorgegebenen Begriffe beliebig weiterführen u. durch Nebengenealogien bis zu pleromatischer Fülle hin ergänzen. Im Vollzug einer solchen Spekulation bezog sich der Gnostiker von selbst auf ein gleichzeitig damit entstehendes Zeitschema.

2. Das allgemein-prophetologische Moment. Dies bestand in der Geschichtlichkeit der jeweiligen Offenbarung. Jesus Christus, ob als Menschensohn oder unter einem anderen Titel, hatte in einer historisch eingrenzbaren Zeit auf Erden die erlösende G. gepredigt. Simon v. Gitta hatte eine Erlösungstat vollbracht, die als Symbol für ein gleichsinniges universales Geschehen galt. Adam hatte als gefallener die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen dokumentiert u. würde als hoheitlicher die Verherrlichung seiner Nachfahren durch die Zeiten hindurch garantieren, womit sich seine Rolle der des Propheten nähert. Ungenannte Propheten hatten verheißen, für die Gerechten jenseits der Welt eine Bleibe zu schaffen, in welche sie nach ihrem Tode eingehen konnten. Der Menschensohn hatte, als vom himmlischen Menschen abstammend bzw. dieser selbst seiend, bereits eine Geschichte gehabt u. würde sie weiterhin haben, indem er wieder aufstieg. Simon war wieder in die göttliche Dynamis zurücknehmbar, die er auf Erden repräsentierte (vgl. G. Strecker, Art. Entrückung: o. Bd. 5, 471/6). Adam kann als Prototyp hinter dem Schicksal kommender Generationen gegenwärtig bleiben, das mit dem alten Äon nicht aufhörte. Die Rolle als eigentlicher Erlöser, die ihm versagt bleibt, kann Seth übernehmen. Der ungenannte Prophet kam, wie in orientalischer Folklore immer möglich, aus dem Unbekannten u. konnte in die jenseitige Bleibe entrückt werden. So wächst jedem Propheten Erlöserfunktion zu, u. sein Erdenleben setzt Prä- u. Postexistenz aus sich heraus. Natürlich mußte die Prä- u. Postexistenz des Erlösers zur Prä- u. Postexistenz der Welt u. des Menschen, die dem antiken Schöpfungs- u. Unsterblichkeitsglauben als solche nicht problematisch waren, in Beziehung gesetzt werden. Da die Welt böse war u. die menschliche Seele in ihr litt, war anzunehmen, daß der Er-

löser bereits in der Präexistenz eine Verhinderung der Schöpfung bzw. eine Rettung der Seele versucht hatte. Ebenso mußte er nach dem Tode des Menschen um die vollständige Rettung der durch G. bereits um ihre Heimat wissenden Seele oder auch der noch gänzlich unwissenden Seele besorgt sein. So tritt der zunächst in Prophetie erfahrene Erlösungsvorgang in gnostischer Spekulation in ein präexistentes, irdisch-geschichtliches u. postexistentes Geschehen auseinander. Da es begriffliche Schwierigkeiten machte, dabei immer ein u. denselben Erlöser agieren zu lassen, nahm man die analoge, gleichfalls zeitlich strukturierte Spekulation ergänzend hinzu, welche zu Äonengenealogien u. Begriffsverdoppelungen führte. So kam man zu der Vielzahl erlösender Hypostasen, von denen jede eine dem Verlauf des kosmogonisch-soteriologischen Prozesses angepaßte Wiederholung der vorherigen ist. Die reichste pleromatische Entfaltung in der Präexistenz bietet das valentinianische, in der gegenwärtigen u. Postexistenz das manichäische System dar. Damit ist der Erlösermythos konzipiert. Erst in dieser Form hat er das konstitutive dramatische Moment in sich, ohne das man nicht gut von einem Mythos (,Erzählung') sprechen kann.

c. Hauptmomente soteriologischer Anthropologisierung. Für den Gnostiker, dessen Geist nunmehr den Mythos in sich enthält, stellt sich die Erlösung so dar, daß ihm die gegenwärtige, durch offenbarte G. bewirkte, im wesentlichen kontemplativ erlebte Erlösung ein erneuernder Nachvollzug eines archetypischen u. Vorbereitung eines posthumen Vorganges war. Dies ist das psychologische Äquivalent des begrifflich objektivierten Ergebnisses der Spekulation, des Mythos. Auf diese Weise kommen die ,Verhältnisse mythischer Analogie, ja Identität' (Jonas) zustande, welche die verschiedenen Komplexe des Mythos durchwalten. In gnostischer Theologie, wie sie in diesem Falle an den manichäischen Kephalaia besonders gut ablesbar ist, werden diese Verhältnisse gelegentlich bewußt ins Auge gefaßt, indem man sie in eine durch Zahlen gegliederte Reihe bringt oder auf sie die gleiche Terminologie anwendet. Mit solchen zur Identifizierung tendierenden Operationen macht man den für die Entstehung des Mythos konstitutiven differenzierenden Hypostasierungsprozeß teilweise wieder rückgängig u. nähert sich wieder der Konzeption eines einschichtig ungegliederten, kosmologisch-anthropologischen Selbst. Je näher man dieser Konzeption kommt, desto näher rückt auch die Formel vom ,Erlöser, der sich im Grunde genommen selbst erlöst'. Aber diese Tatsache darf nicht dazu verleiten, nun den gnostischen Mythos als Explikation eines in diese Formel zu fassenden ,Dogmas vom Erlösten Erlöser' zu verstehen; u. ebensowenig rechtfertigt diese Tatsache die Ansicht, daß das ungegliederte Selbst, wie es zB. in philonischer u. zarathustrischer Spekulation da ist, den Mythos, der doch andererseits fast ganz auf es reduziert werden kann, schon enthält.

d. Resultate zur Hypothese eines vorchristl. gnostischen Erlösermythos. Die Verkennung der dargestellten Sachverhalte dürfte der Hauptgrund gewesen sein, weshalb man unter Berufung auf die vor- wie nachchristlich bezeugte Begrifflichkeit von einem vorchristl. gnostischen Erlösermythos sprechen konnte. Hier sollte demgegenüber gezeigt werden, daß es zwar eine vielleicht schon gnostisch zu nennende Spekulation in vorchristl. Zeit gegeben hat, daß diese aber zur Ausbildung ihres synkretistischen Mythos zu allen anderen Einzelelementen hinzu auch noch die substanziell prophetologischen, bei einer bestimmten Gruppierung außerdem die Christologie brauchte. Die wichtigste weitere Untersuchung, die von diesem Ergebnis aus nun anzustellen wäre, müßte das christl. u. das gnostische Verhältnis zu Zeit u. Geschichte zum Gegenstand haben. Es scheint hier das historische Folgeverhältnis nicht so eindeutig umzukehren zu sein wie im Falle des Mythos; denn es ist sehr wohl möglich, daß sich zunächst die christl. gegen eine praegnostische Zeitauffassung abgrenzen mußte, worauf freilich wohl diese sich noch einmal von jener bewußt unterschieden hat. Es wäre dann auch zu untersuchen, ob in der Zeitauffassung der frühen u. der späten G. Unterschiede bestehen. Diese Fragen sind bedeutsam für die historische Stellung u. den sachlichen Gehalt der christl. *Eschatologie.

e. Weiterwirken des prophetologischen Momentes in der islamischen Gnosis. Die Vergöttlichung eines geistlichen Oberhauptes kommt in der allgemeinen Sektengeschichte häufig vor. Der islamische Bereich ist hier besonders bezeichnend. Die Ausstattung der Person u. des Lebens des Propheten Mohammed mit einem Gewebe übermenschlicher Züge, ja seine Apotheosierung zu einem transzendenten Erlöser haben zur, wenn auch nicht einzigen, Vor-

aussetzung, daß Mohammed gelebt u. in einer bestimmten Weise gewirkt hat. Dasselbe gilt für die Person des jeweiligen Imam in der ganzen Imāmīya genannten Richtung der Schia: Er ist im Himmel verborgen u. wird von seiner Gemeinde zur Erlösung erwartet; nichtsdestoweniger läßt sich in jedem einzelnen Falle feststellen, welche historische Persönlichkeit ein solcher Imam einmal gewesen ist. Die Tatsache, daß u. wie er gelebt hat, ist selbst für die Legendenbildung sogar wichtiger als die Einwirkung hellenistischer Gottmensch-Lehre auf den schiitischen Imam-Begriff.

F. Antikes Gut in der häretisch bleibenden christl. Gnosis. Unter den mehreren bisher dargestellten Typen von G. fallen der häretisch-christl. u. der christianisierte nochmals unter die Fragestellung des RAC, insofern in ihnen die Mythenbildung durch relativ viele antike Vorgaben unterstützt wird.

I. Erzählungen. a. Rezeption begrenzter Zusammenhänge. Die Zerdehnung des Selbst zu einem Mythos mit temporaler Anlage braucht sich nicht rein spekulativ vollzogen zu haben. Es lassen sich Orientierungen an vorgegebenen Erzählungen nachweisen, ohne daß immer alternativ entschieden werden kann, ob eine solche Erzählung sekundär in die episierte Selbst-Spekulation hineingezogen wurde, oder ob die letztere erst durch Neuinterpretation einer Erzählung entstand. Solche Erzählungen waren für Valentinianer wahrscheinlich die Theogonie des Hesiod (Epiph. haer. 31, 2, 4f [GCS Epiph. 1, 384, 11/22] weiß noch davon), für die Manichäer u.a. das babyl. Enuma Elisch (Kosmologie), viele asiatische Märchen (Anthropologie) u. die synoptische Apokalypse (Eschatologie), für Sethianer die biblische Urgeschichte Gen. 1/6 (Hypost. arch. [NHC II, 4] 86, 20/92, 14; Apocr. Joh. [NHC II, 1 u. IV, 1] passim; Dial. redempt. [NHC III, 5] nur Gen. 1f; Adam-Zyklus Orig. mund. [NHC II, 5] 108, 2/118, 2) u. vielleicht die zoroastrische Eschatologie (Apc. Adae [NHC V, 5] 76, 8/77, 29; Zostr. [NHC VIII, 1] 113, 14/128, 7; Amalgamierung der Schemata, wie o. Sp. 634 beschrieben, ähnlich im Bahman-Yašt), für die Ep. Jac. apocr. (NHC I, 2) karpokratische Offenbarungsmythologie, für Ascl. (NHC VI, 8) ägypt. Apokalyptik, für Orig. mund. 109, 1/111, 28 vielleicht ein in den Adam-Zyklus eingeschalteter Mythos vom Eros im Paradies, für Paraphr. Seem (NHC VII, 1) 2, 10/3, 36 u. den Manichäismus eine ältere, wohl über *Bardesanes v. Edessa (L. Cerfaux: o. Bd. 1, 1180/6) vermittelte Mischungskosmologie, für die Ophiten u. Perlenliedverfasser Legenden von Schlangen oder anderen Ungeheuern, welche den Baum des Lebens oder einen heiligen Wert (Unsterblichkeit, ewige Jugend, Wissen um Gut u. Böse) bewachen, für die Perlenliedverfasser auch die ägypt. Erzählung vom Prinzen Neneferkaptah (F. Ll. Griffith/H. Thompson, The demotic magical papyrus of London and Leiden [London 1904/09], 129/31), für semijüd. Gnostiker auch Adam-Midraschim. Doch auch Mythisierungen historischer Ereignisse kommen vor, so der Makkabäerkriege oder des jüd. Krieges 66/70 nC. in Noema (NHC VI, 4).

b. Reaktivierung umfassender Grundgedanken. Dieses Phänomen ist naturgemäß schwerer zu belegen als die uminterpretierende Rezeption. Die folgenden beiden Hinweise stellen ungelöste religionsgeschichtliche Probleme dar.

1. Genealogisches Denken. Aus dem im einzelnen problematischen Einwirken ägyptischer ‚Schöpfungs'-Mythen auf Weltentstehungslehren der Orphiker, die ihrerseits in einem problematischen Verhältnis zur Wiederverwendung des Sukzessionsmythos aus dem hurritischen Kumarbi-Epos bei Hesiod u. bei Philon v. Byblos stehen, hat sich das Prinzip der Ableitung von Gegebenem aus mythischen Ursprüngen durch Genealogie verselbständigt. Vorgebildet ist es vor allem im sog. Denkmal memphitischer Theologie (erste Fassung wohl 2500 vC., Hauptzeugnis Schabaka-Inschrift um 710 vC.; Pritchard aO. [o. Sp. 595] 4/6), nach welchem sich der Weltschöpfer Ptah in acht Hypostasen spaltet, deren bedeutendste Atum ist. Harmonisierungen mit einem aus Heliopolis eindringenden System, eine späte Systematisierung nach einer hermopolitanischen Lehre, die letztere selbst u. das thebanische System der Spätzeit variieren die Erscheinungen der Götter-Achtheit u. -Neunheit vielfach weiter (Texte: M. Eliade / E. Klein / W. Schenkel / O. Roessler [Hrsg.], Die Schöpfungsmythen [Einsiedeln 1964] 50/92). Verwandtschaft mit altorphischen Kosmogonien steht zur Debatte, sowohl mit denen, die von der Nyx, als auch mit denen, die vom *Ei (wichtig J. Haußleiter / S. Grün: o. Bd. 4, 731/5) ausgehen, u. die in den Berichten der Rhapsoden, Hieronymos' ‚des Ägypters' u. des Hellanikos v. Lesbos münden. Im Gnostizismus kehren die hier angelegten Entwicklungen

INHALTSVERZEICHNIS

NACHTRÄGE

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum" sind in den Jahrgängen 1 (1958), 2 (1959), 3 (1960), 4 (1961), 5 (1962), 6 (1963), 7 (1964), 8/9 (1965/66), 10 (1967), 11/12 (1968/69), 13 (1970), 14 (1971), 15 (1972), 16 (1973) und 17 (1974) folgende Nachträge zum RAC enthalten:

Abecedarius (Nachtrag zu RAC I, Sp. 9):	Jahrgang 3 (1960) 159
Aeneas (Nachtrag zu RAC I, Sp. 140):	Jahrgang 4 (1961) 184/6
Aethiopia (Nachtrag zu RAC I, Sp. 158):	Jahrgang 1 (1958) 134/53
Aischylos (Nachtrag zu RAC I, Sp. 204):	Jahrgang 5 (1962) 191/5
Ambrosiaster (Nachtrag zu RAC I, Sp. 365):	Jahrgang 13 (1970) 119/23
Amen (Neufassung von RAC I, Sp. 378/80):	Jahrgang 1 (1958) 153/9
Anredeformen (Nachtrag zu RAC I, Sp. 446):	Jahrgang 7 (1964) 167/82
Aphrahat (Nachtrag zu RAC I, Sp. 495):	Jahrgang 3 (1960) 152/5
Apophoreton (Nachtrag zu RAC I, Sp. 545):	Jahrgang 3 (1960) 155/9
Arator (Nachtrag zu RAC I, Sp. 585):	Jahrgang 4 (1961) 187/96
Aristophanes (Nachtrag zu RAC I, Sp. 656):	Jahrgang 5 (1962) 195/9
Ascia (Nachtrag zu RAC I, Sp. 731):	Jahrgang 6 (1963) 187/92
Barbar (Neufassung von RAC I, Sp. 1173/6):	Jahrgang 10 (1967) 251/90
Baruch (Nachtrag zu RAC I, Sp. 1217):	Jahrgang 17 (1974) 177/90
Büchervernichtung (Nachtrag zu RAC II, Sp. 778):	Jahrgang 13 (1970) 123/52
Calcidius (Nachtrag zu RAC II, Sp. 826):	Jahrgang 15 (1972) 236/44
Consilium, Consistorium (Nachtrag zu RAC III, Sp. 306):	Jahrgang 11/12 (1968/69) 230/48
Constans (Nachtrag zu RAC III, Sp. 306):	Jahrgang 2 (1959) 179/84
Constantinus II (Nachtrag zu RAC III, Sp. 379):	Jahrgang 2 (1959) 160f
Constantius I (Nachtrag zu RAC III, Sp. 379):	Jahrgang 2 (1959) 158/60
Constantius II (Nachtrag zu RAC III, Sp. 379):	Jahrgang 2 (1959) 162/79
Erbrecht (Nachtrag zu RAC V, Sp. 1070):	Jahrgang 14 (1971) 170/84
Euripides (Nachtrag zu RAC VI, Sp. 964):	Jahrgang 8/9 (1965/66) 233/79
Fuchs (Nachtrag zu RAC VIII, Sp. 555):	Jahrgang 16 (1973) 168/78
Gans (Nachtrag zu RAC VIII, Sp. 1048):	Jahrgang 16 (1973) 178/89

Die im „Jahrbuch" erscheinenden Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Bände des RAC aufgenommen.

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

THEODOR KLAUSER

CARSTEN COLPE, ERNST DASSMANN, ALBRECHT DIHLE

BERNHARD KÖTTING, WOLFGANG SPEYER, JAN HENDRIK WASZINK

Lieferungen 85/86

Gnosis II (Gnostizismus) [Forts.] - Gottesbeweis



1981

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

Das RAC ist gedacht als Hilfsmittel für die Erforschung der Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Es will all jenen dienen, die ermitteln wollen, wie sich die antike Welt mit dem Christentum und wie sich das junge Christentum mit der antiken Welt abgefunden hat. Das letzte Ziel, auf das die Arbeit am RAC ausgerichtet wird, ist ausgesprochen in dem Problem: Wie weit geht die Kontinuität zwischen der antiken und der christlichen Periode des Altertums und inwiefern ist von einem Einschnitt und von neuen Formen zu sprechen? Bei einer solchen Zielsetzung durfte natürlich die Frage, wie weit der Kreis der antiken Welt zu ziehen war, nicht zu engherzig beantwortet werden. Heimatrecht im RAC wurde grundsätzlich allen Erscheinungen zuerkannt, die irgendwie in die hellenistische Mittelmeerwelt hineingeragt haben. Es mußten daher auch der Iran, der Vordere Orient und Ägypten Berücksichtigung finden.

Auch in der Frage der zeitlichen Begrenzung entschieden wir uns für größte Weitherzigkeit. Im allgemeinen stellt das Ende des 6. Jahrhunderts die äußerste Grenze dar, bis zu der das RAC die Entwicklung verfolgt. Doch wird diese Grenze unbedenklich überschritten, sooft es sachlich geboten scheint.

Daß im RAC nicht bloß irgend ein bestimmter Ausschnitt aus dem menschlichen Leben ins Auge gefaßt werden durfte, sondern die religiöse, geistige und materielle Welt in ihrer Gesamtheit, versteht sich von selbst.

Bei dem heutigen Stande der Forschung wäre es in den meisten Fällen verfrüht, den Stoff schon in abschließender Bearbeitung und Bewertung vorlegen zu wollen. Daher bescheidet sich das RAC grundsätzlich damit, zu jedem Stichwort eine möglichst vollständige, kritisch gesichtete Materialsammlung vorzulegen. Werturteile sollen nicht abgegeben werden. Daher sind z.B. auch die in gewissen Zusammenhängen unentbehrlichen Ausdrücke „Heidentum“ und „heidnisch“ nur im fachlichen Sinne als zusammenfassende Kennzeichnung einer Gruppe von Religionen gemeint.

Für den Inhalt der Artikel sind ausschließlich die jeweiligen Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, bei Zitierung eines Artikels auch den jeweiligen Bearbeiter und nicht bloß das RAC zu nennen.

Franz Joseph Dölger-Institut, Universität Bonn, Lennéstraße 41, D-5300 Bonn 1

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu
ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-8118-2 (Lieferung 85/86)

auf höherer Abstraktionsstufe wieder, zB. von Reflexion auf die Achtheit u. Preis der Neunheit in Ogd. Enn. (NHC VI, 6, bes. 58, 28/60, 16) bis zu Äonengenealogien als Vorstufen bereits logischer Deduktion in zahlreichen Systemen.

2. Fatalismus. Die räumliche Verschließung der ,unendlichen Zeit' im viergestaltigen iranischen Gott Zurvan hat das Grundempfinden der Eingeschlossenheit in das Schicksal zur Folge. Konvergenz mit der westlichen *Aion-Vorstellung (H. Sasse: o. Bd. 1, 193/7) u. Einwirkung auf den spätantiken Schicksalsglauben, der in der G. überwunden werden soll (H. O. Schröder, Art. Fatum: o. Bd. 7, 562/6), sind bis auf weiteres nicht zu unterscheiden. Wegen ihrer umstrittenen chronologischen Einordnung u. mythologischen Selbständigkeit ist auch die Vorprägung zahlreicher Details des manichäischen Systems im Zurvanismus noch ungeklärt.

II. Gestalten. Entsprechend gilt für Erlösergestalten, daß sie nicht notwendig Divinisierungen einer ,historischen' oder für ,historisch' gehaltenen Figur sein mußten, sondern daß auch rein mythologische Figuren eingesetzt werden konnten. Da die Rolle der ,historischen' Figuren feststeht, ist die Frage müßig, ob auch ohne den Anstoß, den die ,historischen' Figuren gegeben haben müssen, rein mythologische Erlösergestalten konzipiert worden wären oder nicht.

a. Mächte. Zu diesen sind zu rechnen bei semijüd. Gnostikern bestimmte *Engel (J. Michl: o. Bd. 5, 97/109; jetzt auch Lithargoel in Act. Petr. et XII [NHC 6, 1]), bei Hermetikern Asklepios (NHC VI, 8) u. Hermes, bei Naassenern homerische u. eleusinische Gestalten, bei Sethianern der jüd. (nicht der ägypt.!) Seth, bei griech. Gnostikern der Geliebte, dessen Wiederauftauchen im Roman wie eine göttliche Epiphanie geschildert wird. Ein Gnostiker Justin, der im ganzen Gnostizismus eine Sonderstellung einnimmt, hat in seinem sog. Buch *Baruch (mit Abscheu berichtet von Hipp. ref. 5, 26, 1/27, 5; vgl. W. Speyer: JbAC 17 [1974] 190) die demiurgischen Liebesbeziehungen der Urmächte Elohim u. Eden, das Walten des bösen Engels Babel = Aphrodite sowie des Verführers Naas (Schlange) = Baum der Erkenntnis von Gut u. Böse, den Kampf gegen die zwölf angelischen Tier- u. Menscherschaffer = Taten des Herakles zu einem systemartigen Mythos komponiert; dieser wird als Erkenntnisinhalt, der Sündenfall, Geburten u. Schöpfung wieder rückgängig macht, von Baruch im Paradies, bei Moses u. den Propheten vergeblich, beim zwölfjährigen Schafhirten Jesus mit Erfolg gepredigt.

b. Gottheiten. Gnostischer als die Auslegung des Attis-Mythos, wie sie in der Naassener-Predigt einen so breiten Raum einnimmt (o. Sp. 631f), ist die (im Ganzen doch noch immer neuplatonische) Auslegung in Kaiser Julians ,Rede auf die Göttermutter' (or. 5, 158d/180c; vgl. zum vorgegebenen Mythos H. Strathmann, Art. Attis: o. Bd. 1, 889/99). Für Julian ist Kybele die Schöpferin oder Quelle der Ideenwelt u. zugleich die Göttin der Vorsehung, die die niedere Welt in Schönheit gestalten soll. Attis, der in die Grotte der Nymphe eindringt, ist der auf die Erde herabgestiegene Demiurg, der alles befruchtet, da er in sich alle Formprinzipien des unterhalb der Mondsphäre liegenden Raumes der Materie begreift. Kybele möchte Attis von der Höhle der Verführungen fernhalten, d.h. die Göttin der Vorsehung fordert von dem aus ihr selbst hervorgegangenen schöpferischen Geist die ständige Bindung an sich allein u. will nicht, daß er von der Betrachtung der höheren Welt abläßt u. sich durch Assimilierung an die vielgestaltige Materie erniedrigt. Attis verfällt dennoch der Wassernymphe, d.h. den kosmischen Mächten. Die Seelen, Funken des himmlischen Feuers, das Attis ausstrahlt, stürzen mit ihm von der Milchstraße hinab u. trinken durch die Schuld ihres ungetreuen Hirten die Trunkenheit des Lebens. Der Sonnengott aber erlöst die gefallenen Seelen. Er flößt ihnen G. ein, in der sie die Gerechtigkeit lieben u. ihre ursprüngliche Einheit erkennen lernen. Julians Deutung ist zwar spät (Mitte des 4. Jh.); aber er hat Vorgänger. Schon der Autor der Naassener-Predigt muß eine ähnliche Deutung gekannt haben. Der Attis-Mythos ist hier analog zu Adams Fall gedeutet worden, welchen man gleichfalls als Absturz aus dem himmlischen Paradies in die Welt von Geburt u. Tod auffaßte; auch daran ist der Eros schuld (s. o. Sp. 632).

G. Die Auseinandersetzung zwischen großkirchlichem Christentum u. Gnosis als etwas ,Altem'. I. Grundsätzliches. a. Polemik der Gnostiker gegen kirchliches Christentum. Wenn auch das kirchliche Christentum einschließlich seiner Theologie erst in einem Differenzierungsprozeß zur häretisch werdenden G. sei-

ne volle Identität gewonnen hat, so gab es doch auf der Ebene der Gemeindeorganisation u. der Schriftauslegung schon vor Abschluß dieses Prozesses bestimmte Punkte, an denen sich die Geister schieden. Ein Vollender Christi u. nicht dieser selbst ist Garant der Wahrheit, so Petrus (NHC VII 73, 14/74, 12), Jacobus (dem sein Bruder Jesus die Rolle als Vermittler der Offenbarung u. Wegbereiter der Erlösung zuweist [2 Apc. Jac.], so daß man hier vom Judenchristentum zur christl. G. kommt), Paulus (in Apc. Paul. [NHC V, 2] ermöglicht ein Knabe als Erlöser seinen Aufstieg), Melchisedek (ihm als eschatologischem Hohenpriester u. messianischem Krieger wird in NHC IX, 1 Christus derart gleichgesetzt, daß hier Gnostiker fast wieder Judenchristen werden). Die Wahrheit steht nicht in der Schrift, sondern auf Stelen eingraviert (Stel. Seth [NHC VII, 5]; Ogd. Enn. [NHC VI, 6] 60, 17/62, 20), oder in einem Himmels-*Brief (o. Bd. 2, 572f zu ergänzen), oder in einem himmlischen *Buch (L. Koep: o. Bd. 2, 725/31; vgl. jetzt Ogd. Enn. 60, 1/16). Apc. Petr. (NHC VII, 3) ist von den Überzeugungen durchdrungen, daß man nicht an einen gekreuzigten Toten glauben soll, was auch den Tod der Seele bedeuten würde, u. daß die Kirche mit ihren Bischöfen u. Diakonen keinen weltlichen Herrschaftsformen verfallen darf. Lange Erlöser-Reden in vielen Schriften (Hauptbeispiel: 2 Log. Seth [NHC VII, 2]) demonstrieren, wie Christus wirklich zu sprechen hat. Ep. Petr. ad Philipp. (NHC VIII, 2) versichert, daß irdische Leidenserwartung nicht nötig ist. Testim. Ver. (NHC IX, 3) wirft der Kirche fehlende Absage an die Welt, falsches Vertrauen auf die Taufe, Mangel an Askese u. Verfallenheit an den Judengott vor.

b. Fälschungen u. Gegenfälschungen. Die Auseinandersetzung erfolgte auch, indem die Gnostiker die Namen der Verfasser von Evangelien u. älteren jüd. Pseudepigrapha, die Namen von atl. Patriarchen, Aposteln u. Heiden wie Zoroaster an sich rissen. Als kirchliche Gegenfälschung hat man wohl den Einleitungssatz (Hippol. ref. 6, 9, 4 [GCS Hippol. 3, 136, 4/6]) zur Megale Apophasis (s. o. Sp. 553f. 583) u. Bezugnahmen darauf im Text zu betrachten (von da aus dann auch in Hippolyts Einleitung), womit sie dem Simon Magus untergeschoben wird; vielleicht auch, daß manche Gnostiker als bewußte Häresiarchen ein eigenes Evangelium zu verfassen gewagt haben sollen (Mani tat es wirklich!). Mehr bei W. Speyer, Art. Fälschung (literarische): o. Bd. 7, 262/8.

c. Zur Soziologie der Gnostiker. Die Intellektualität blieb dieselbe wie die, welche für die Entstehung des Gnostizismus (s. o. Sp. 600) vorauszusetzen ist. Damit hängt die Unabhängigkeit von Überlieferung u. religiöser Autorität zusammen, was sich bei christl. Gnostikern zB. darin äußert, daß sie den Anfang ihres neuen, geheimgebliebenen u. der Kirche gegenüber tieferen Wissens gern in die Zeit zwischen Jesu Auferstehung u. Himmelfahrt verlegen (zB. Ep. Jac. apocr.; 1 Apc. Jac.; Ep. Petr. ad Philipp. [NHC I, 2; V, 3; VIII, 2]; auch bei Tertullian, s. u. Sp. 649/52). Die Gemeinschaftsform von Gnostikern mit solchem Anspruch wird man sich als ecclesiola in ecclesia vorzustellen haben. Solche, die keine Kirche über oder um sich hatten, lassen sich am ehesten mit einem Thiasos vergleichen. Von verschiedenen Gemeinden (Naassener, Ophiten, Barbelo-Gnostiker, Markosier) kennen wir Initiationszeremonien u. Sakramente, die sie den Mysterienvereinen ähnlich machen. Die Übergänge zwischen Gruppen, die christl. ecclesiolae sein wollen, u. solchen, die es nicht sein wollen, sind fließend, u. entsprechend mehrdeutig ist ein Sakrament wie zB. die Taufe als realisierte Eschatologie im Dial. redempt. (NHC III, 5). Andere Gruppen besaßen mehr den Charakter von Philosophenschulen, so die Valentinianer u. Basilidianer. Die Mitglieder kamen aus allen Schichten, die Mehrzahl wohl aus mittleren Klassen. Ein ehemaliger Valentinianer hat Geld genug, um die Stenographen u. Kalligraphinnen für Origenes zu bezahlen (Eus. h. e. 6, 23, 1f). Frauen hatten in gnostischen Gemeinschaften durchweg eine emanzipiertere Stellung als in ihrer jeweiligen Umgebung. Irdische Scheidungen wie zwischen Reich u. Arm, Freien u. Sklaven, Herrschern u. Volk galten als hinfällig. So ist es zu verstehen, daß Gnostiker ein ‚königloses Geschlecht' (NHC V 82, 19f) sein wollen, das die Archonten u. ihre Gewalten verurteilt (NHC II 172, 20f), die Götter des Chaos richtet (ebd. 173, 13) u. selbst königlich über die Erde herrscht (NHC V 71, 2f). Das führte zur Ablehnung diesseitiger Herrschaftsverhältnisse, ob sie nun durch den Bischof, den heidn. oder den christl. Kaiser repräsentiert waren. Es konkretisierte sich bis zur Geheimbündelei (Manichäer wohnten in fremden Städten nur bei Mitgliedern ihrer eigenen Sekte, das Netzwerk ihrer Zellen überzog das ganze Imperium,

selbst Heiden erschraken vor ihnen [Aug. conf. 5, 10, 45; util. cred. 1, 2]), u. die staatliche Seite konnte, wie gerade bei den Manichäern seit Diokletian (W. Seston, Art. Diocletianus: o. Bd. 3, 1050), mit Verfolgungen reagieren.

d. Gnosis als Widerpart u. Katalysator orthodox werdender Theologie. Nachdem der Gnostizismus als ein Komplex von Größen fertig ist, die mit Begriffen heutiger Wissenschaft als christlich, christianisiert, semijüdisch oder heidnisch bezeichnet werden müssen, fungiert er mehr u. mehr als Fremdkörper in einem Prozeß, an dessen mehrfachen chronologischen Endpunkten sich ein nichtgnostisches Christentum gegen ihn profiliert haben wird. Dieses behandelt nun die G. als etwas ihm Voraufgehendes, in welchem das Ältere verfälschend in die christl. Wahrheit hineinwirken will. Dieses Ältere wird manchmal als Ausläufer der vorchristl. Antike dargestellt, u. zuweilen deckt es sich sogar nach heutigem Verständnis mit dieser. Das Ältere/Gnostische wirkt bei einigen Kirchenvätern auch in die eigene Position noch hinein, die damit zweideutig wird; anderen hilft es, die eigene Position eindeutig ungnostisch zu machen. Aus jeder Gruppe müssen die wichtigsten Repräsentanten insoweit charakterisiert werden, als es sich erst bei ihnen um ‚Auseinandersetzung' im einfachen Sinn des Wortes handelt.

II. Katholische oder Grenzen christlicher Gnosis. a. Clemens v. Alex. 1. Clemens als christl. Gnostiker. Bei *Clemens Alexandrinus (L. Früchtel: o. Bd. 3, 182/8) wird G. zur Funktion eines inneren Aufstiegs, in welchem sich zugleich die Wirkungen der Pistis vollenden. Ein Abrücken der G. von der Pistis dergestalt, daß sie dieser gegenüber eine höhere Menschenklasse konstituierte, findet jedoch nicht statt. Die G. führt zur ἐξομοίωσις mit Gott u. nimmt die Hoffnung vorweg. Sie wirkt sich am eindeutigsten im sittlichen Wachstum aus. Nur dem Gnostiker ist das innere bzw. geistige Gebet zugänglich, aber in der Form des Gebetes kann sich der Verkehr des Gläubigen = Gnostikers auch nur vollziehen; denn auf eine naturhafte Erlöstheit kann sich kein Mensch verlassen (protr. 1, 6, 1; 10, 110, 2; strom. 1, 28, 3; 1, 11, 3; 7, 55, 6f; frg. 13 [GCS Clem. Alex. 3, 199f]; paed. 1, 6, 31, 2). – Vgl. R. Mortley, Art. G. I (Erkenntnislehre): o. Sp. 501/3. 512/5.

2. Clemens u. die häretischen Gnostiker. a. Valentin. Falsch an seiner Lehre ist, daß der Schöpfer nur die Sophia eines vermeintlich wahren Gottes ist, daß Christus einen psychischen Leib gehabt habe u. daß es ein von Natur gerettetes Menschengeschlecht gebe (strom. 4, 90, 2f; 3, 102, 3; 4, 89, 4 u.ö.).

β. Basilides. Auch Basilides lehrt falsch über naturbestimmtes Heil u. Auserwähltsein des Menschen, u. Glauben ist für ihn dementsprechend keine Angelegenheit der Entscheidung, sondern eine Substanz der Schöpfung. So sagte er auch fälschlich, daß nicht alle Sünden vergeben werden, sondern nur die unfreiwillig u. unwissentlich geschehenen, als ob es ein Mensch wäre u. nicht ein Gott, der das Geschenk der Sündenvergebung gewähre (strom. 2, 10, 1/11, 1; 5, 3, 2f; 4, 153, 4 u.ö.).

γ. Theodotos. Dieser Valentinianer macht den Fehler, die Fleischwerdung des Logos zu pneumatisieren, u. er wertet dementsprechend eine fleischliche Auferstehung neben einer pneumatischen ab. Die εἰκών dürfte nicht minderwertiger sein als das, was sie abbildet – mit allen Konsequenzen für das Werk des Demiurgen, für die Seinsweise des Menschen u. die Natur des Erlösers. Das Pneuma darf sich nicht so vielfach spalten, sondern hat als göttliches Eines nur gleichzeitig in der menschlichen ψυχή zu liegen (exc. Theodt. 1, 1; 7, 5; 47, 1/3; 32, 1; 59, 2; 15, 1; 19, 1/4; 17, 4; 27, 2; 86, 2; 54, 2; 4, 1).

b. Origenes. 1. Origenes als christlicher Gnostiker. Origenes hat in vielen Gedanken den Clemens v. Alex. zum Ausgangspunkt, ist aber zugleich ein entschlossener zur Schrift zurückkehrender Ausleger als dieser. Für diese Zeit u. Welt muß man sich mit einer dem Menschen als Menschen entsprechenden Erkenntnis begnügen. Die ψυχή ist als erkalteter reiner νοῦς doch im Wesen mit diesem identisch, anders als bei Platon. Wie anfangs (im präexistenten Zustand der Seelen) das Seelische rein geistig war, so soll es auch in Restitution wieder geistig werden. Das Vermögen dazu liegt in der Seele selber, da ihr das Pneumatische nie ganz abhanden kam. Christus, als Logos paradox ewig gezeugt, wirkt als Erlöser in menschlichem u. kosmischem Ausmaß (princ. 1, 3, 8. 6, 2. 5, 3; 2, 11, 2; 2, 3, 1/6; 4, 4, 8. 28; 1, 2, 4, ähnlich 4, 4, 1). – Vgl. Mortley aO. 503/5. 531/5.

2. Origenes u. die häretischen Gnostiker. a. Herakleon. Gegen ihn stellt Origenes zB. fest, daß Jesus als Leib nicht unvollkommen ist gegenüber dem, der in ihm wohnt. Jesus ist kein Fremder im Hylischen. Als Logos bleibt er auch Schöpfungsmittler u. tritt diese Funktion keinem Demiurgen ab. Dieser ist vom

Gott der Juden nicht zu trennen, welcher seinerseits im Jerusalemer Tempel zu Hause u. wirklicher Vater des wirklichen Erlösers Jesus Christus ist. Die Geist-Lehre des Origenes wird in Auseinandersetzung mit Herakleon so monistisch, daß man fast von einer Rückkehr zur vorgnostischen Selbst-Vorstellung sprechen kann (in Joh. comm. 2, 14, 100/3. 21, 137/9; 6, 60, 306f; 10, 11, 48/12, 66. 33, 210/34, 224; 13, 16, 299f [GCS Orig. 4, 70. 77f. 168f. 180. 207f. 272] u.ö.).

β. Valentinianer. Grundsätzlich besteht zwar Ähnlichkeit zwischen einem Vater u. seinem Sohn, so auch zwischen Gott u. Christus, aber von der Zeugung darf man so analogisch nicht reden, wie Valentinianer es bei Emanationen tun (princ. 1, 6, 2. 5, 3. 8, 2; 2, 5, 2; 3, 6, 5; 4, 2, 1 u.ö.).

γ. Andere Richtungen. Der Vater Jesu Christi ist kein anderer Gott als der, welcher Mose das Gesetz mitteilte u. die Propheten sandte, der Gott der Väter Abraham, Isaak u. Jakob. Gott ist gleichwohl ὑπερουράνιος (zahlreiche Aussagen in princ., or. u. c. Cels.).

c. Laktanz. 1. Gnostische Züge. Indem Laktanz die traditionelle contemplatio caeli in eine geistige Gottesschau umdeutet, weist er auf die grundsätzliche Unbegreiflichkeit göttlicher Dinge hin. Der Mensch wäre in Finsternis u. tödlichem Irrtum geblieben, hätte ihm nicht Gott die notio veritatis u. das lumen sapientiae zum Gnadengeschenk gemacht, damit er dadurch zur Unsterblichkeit gelange. Das Christentum ist für Laktanz die Erlösungsreligion des Geistes u. als solche die echte Synthese von Philosophie u. Religion (inst. 3, 9, 17f; 7, 9, 10/2; 4, 27, 20; 6, 25, 10; 5, 4, 11f; 4 passim; opif. 19, 8).

2. Laktanz u. die philosophische Gnosis. Laktanz ist mit seinem Menschenbild jedoch mehr in einer Hermetik verwurzelt, die von menschlicher Erkenntnisfähigkeit u. einer Einwohnung Gottes, welche diesseits von Gnadengewährung liegt, noch etwas hält. Sein cultor Dei entspricht genau dem frommen erkennenden Hermetiker. Indem er so auch beweisen kann, daß die christl. Lehre allgemeine u. verbindliche Wahrheit ist, ordnet er sich in die christl. Apologeten ein (inst. 2, 1, 16f; 6, 2, 6. 4, 24; 2, 15, 6/8; 4, 23, 9f; 3, 26, 3; 5, 8, 9 u.ö.; opif. 2, 1; 8, 1/3).

d. Euagrius Ponticus. Der kirchlich-gnostische Charakter seiner Lehre ist von A. u. C. Guillaumont (o. Bd. 6, 1088/107, bes. 1095/104) gut dargestellt.

e. Gregor v. Nyssa. 1. Gnostisches in Mystik u. Gotteserkenntnis. Gregor faßt den Gedanken einer Geburt Christi in unserem Innern. Christus kann aber mit diesem Vorgang, einer Gnade, zurückhalten, um unsere Sehnsucht nach ihm zu steigern. Das beglückende Gefühl einer immer engeren Christusgemeinschaft macht bereit zur Gottesschau. Diese erfolgt ekstatisch, aus dem Dunkel heraus. Die Seele kann von Natur in ihrer dunklen Nacht Gott nicht schauen. Aber sie kann erleuchtet werden (darin stimmt Gregor mit Origenes u. anderen Alexandrinern überein; c. Eunom. 2, 50f; 3, 2, 160 [1, 240. 2, 104 Jaeger]; in Cant. hom. 2f. 7 [PG 44, 801. 828. 912]).

2. Gregor u. der Platonismus. Außerhalb der Gotteslehre ist Gregor mit dem mittleren Platonismus verwandt, so in seiner Ontologie u. seiner Ansicht über den Kampf gegen die πάθη. Darin kann er auch, im Unterschied zur Fremderlösung in der Christusmystik, ganz synergistisch denken (virg. 4 [8, 1, 266/77 Jaeger/Cavarnos]; beat. 3. 5 [PG 44, 1220.1248]; ep. 2, 1 [8, 2, 13 Jaeger/Pasquali]; an. et res.: PG 46, 92 A; vit. Moys. 1 [PG 44, 301]; catech. 5. 21 [PG 45, 24 BC. 60 B]). – Vgl. Mortley aO. 509f.

III. Nichtgnostisches Christentum. a. Irenäus. Seine Auseinandersetzung mit dem Gnostizismus vollzieht sich auf zwei Ebenen. Er läßt sich einmal tief auf Mythen u. Spekulationen ein, welche in erster Linie die Valentinianer, in zweiter Linie siebzehn andere gnostische Schulen entwickelt haben, u. versucht entweder, sie durch seinen Berichtsstil als Karikatur zu erweisen, oder durch eingelegte Teilargumente über Moral, Ursprünge des Irrtums, die Kirche, den Gottesbegriff, die Schöpfung von Fall zu Fall zu einer grundsätzlicheren Aussage zu gelangen. Dies ist im wesentlichen die Anlage des 1. Buches von Adv. haereses. – Auf der anderen Ebene wird eine der Tradition verpflichtete Theologie entwickelt. Dies geschieht im wesentlichen in den Büchern 3 bis 5 von Adv. haereses u. im ,Erweis der apostolischen Verkündigung'. Unaufgebbare Positionen werden hier gewonnen: Die beiden Testamente bilden eine Einheit. Es gibt nur einen Jesus Christus, u. er hat keine Geheimlehre hinterlassen, sondern nur das, was die Apostel wissen u. weiter überliefern. Wo dies geschieht, ist die Kirche, u. in diese kommt durch keine abermalige Inspiration eines Tradenten in der Apostelkette etwas Neues mehr hinein. Überliefert wird von Gott,

dem ungewordenen Vater, Schöpfer von allem, über dem kein anderer Gott ist; von Jesus Christus, der einen wirklichen u. keinen scheinbaren Leib hatte, gestorben u. auferstanden ist; u. vom Heiligen Geist, der die Offenbarung lebendig erhält u. erkennbar macht. Der Glaube gründet sich nicht auf Mythen u. anderes Ausgedachtes, sondern auf Tatsachen, die als wahrhaft überliefert sind. – Eine Verbindung zwischen den beiden Ebenen stellt das 2. Buch von Adv. haereses dar. Hier wird die Kirchenlehre in Orientierung an Themen der Valentinianer (Gottesbegriff, Pleroma, Äonen, Abbildhaftigkeit der Welt, Emanationen, Leiden der Sophia, Leben Jesu, Seelenwanderung) zusammengefaßt; aber die Widerlegung geschieht nicht durch einfaches Dagegensetzen heterogener, d. h. kirchlicher Thesen, sondern durch Vernunft. Diese wäre für sich genommen strukturell dieselbe wie die der valentinianischen Gegner, aber sie denkt nicht ‚für sich', sondern in den Grenzen ihrer Erschaffenheit u. verzichtet damit auf Hereinholung von Jenseitigkeit u. Überweltlichkeit in ihre eigene Kapazität.

b. Tertullian. Dieser thematisiert die Auseinandersetzung im Buch ‚Gegen die Valentinianer' u. in den fünf Büchern ‚Gegen Marcion', außerdem noch in verschiedenen Kapiteln der Schrift ‚Über die Seele', bes. Kap. 18 u. 21 (die trinitas bzw. spiritales), u. in den ganz im spöttischen Stil der Schrift Adv. Valentinianos gehaltenen Beschreibungen verschiedener gnostischer Systeme in Kap. 23 (Saturninus, Menander, Apelles), 34 (Simon Magus) u. 35 (Carpocrates). Die letzten zwei Kapitel sind ganz besonders interessant, weil wir dort die Beschreibung des Irenäus noch besitzen, die Tertullian ganz sicher als direkte Vorlage benutzt hat, die er aber fortwährend persiflierend variiert. Außerdem sind aber eine ganze Reihe weiterer Abgrenzungen, in welchen Tertullian eine lat. *Disciplina (s. V. Morel: o. Bd. 3, 1224f) sowohl gegenüber einem spekulativ-griech. als auch gegen ein immer noch judaisierendes Christentum verselbständigt, implizit antignostisch. Das liegt daran, daß gewisse Positionen, die nichtgnostisch wie gnostisch interpretierbar sind, sowohl von zunächst innerkirchlichen Gruppen geteilt werden, die nicht zuletzt infolge der Polemik Tertullians auf die häretische Seite rücken, als auch von Gnostikern, die über ihren potentiell häretischen Status hinaus die mittelplatonischen u. semijüd. Vorgaben von vornherein subversiv u. antikirchlich ausbauten. – ‚Gegen die Valentinianer' wird die curiositas der Äonenspekulation u. alles dessen, was sich in der pleromatischen Triakas abspielt, auf weite Strecken einfach durch die Penetranz dargetan, in welcher dies referiert wird, theologisch aber durch Rückführung der für Tertullian daraus resultierenden Zweizahl von Christussen (des pneumatischen, in den Jesus eingepropft ist, u. des Sohnes des Demiurgen) auf den einen Jesus Christus, als dessen inneres Wesen kein leidensunfähiger Soter u. als dessen äußeres Wesen weder demiurgische Psyche noch Körper abzuheben sei (u. a. adv. Val. 27 u. 39). ‚Gegen Marcion' wird eher mit dem Aufweis von Widersprüchen, aus welchen dann die Vernunft in der Einheitlichkeit der gesamtbiblischen Überlieferung folgt, als in umgekehrter, d. h. von der Tradition ausgehender Argumentationsrichtung, dargetan, daß es nicht Marcions guter oder fremder Gott sein kann, der die Menschen erlösen will, da er in einer ihm fremden Sphäre, in der die vom atl. Demiurgen geschaffenen Menschen leben, unwirksam bleiben müßte (adv. Marc. 1, 23f). Die ‚Gerechtigkeit' des letzteren urteilt nicht den sündigen Hereinfall auf die Verführung des Teufels strafend ab, sondern wird dem Menschen auch in seiner mit der Willensfreiheit gegebenen Fehlsamkeit gerecht, ist also mit ‚Güte' durchaus vereinbar (ebd. 2, 10/12. 17 u. ö.). Deshalb ist Jesus Christus weder der Gesandte u. Gesalbte eines anderen Gottes als dessen, den er selbst bekennt, wenn man diesem die Beschreibung aus dem nunmehr ‚alten' Bund beläßt, noch ist er ein anderer als der, welchen die Propheten verkündigt haben, auch wenn er nicht alle Namen geführt hat, die diese ihm beilegten (ebd. 3, 6. 11f. 15). Daraus folgt, daß Aussagen aus dem alten u. dem neuen Bund nicht antithetisch gegeneinander, sondern typologisch zueinander stehen (ebd. 4, 1; adv. Jud.). Es gibt keine geheimen Traditionen, wie sie etwa im Apocr. Joh. (NHC II, 1; III, 1; IV, 1), der Apc. Paul. (NHC V, 2), der Ep. Apostol. behauptet werden, die Jesus zwischen Auferstehung u. Himmelfahrt gebracht habe, u. auch keine remotior doctrina, für die man sich auf 1 Cor. 12 berufen könne: Pfingsten hat in jeder Hinsicht die volle Wahrheit gebracht, was freilich nur der wissen kann, der die Apostelgeschichte nicht verwirft (praescr., zT. gegen Valentin u. Apelles). Jeder der mindestens zwei Christusse

(hält man alle valentinianischen u. sonstigen gnostischen Meinungen nebeneinander, sind es noch mehr), die aus einem so oder so dualistischen System folgen, wäre ein Engel (von Doketismus im technischen Sinn ist kaum die Rede), Christus hat aber Fleisch gehabt (carn.), u. es ist die Auferstehung dieses Fleisches, nicht die Befreiung vom Körper, in welcher die wahre restitutio besteht (res., wohinter auch eine Anschauung wie die in Ep. ad Rheg. [NHC I, 4] stehen könnte). Die Seele wird bei Adam, bei Christus u. beim Menschen von Gott in den Körper hineingegeben (caro u. anima sind zwei substantiae) u. nicht aus der Materie heraus produziert (adv. Hermog., der in seiner Lehre von Erde, Materie, Seele u. Pneuma mit Clemens' Kontrahenten Theodotos verwandt ist); als corpus wie Fleisch u. Geist (Tertullian ist eher ‚Korporalist' als ‚Sarkiker' oder ‚Materialist') hat die Seele einen ganz anderen status, als Gnostiker meinen (an. 4, 1 u. ö.). Der Seele u. dem Körper in Christus entsprechen der ‚Sohn Gottes' u. der ‚Sohn des Menschen' der Bibel in ihm; die Zeugung des ersteren gehört bei Tertullian noch mit der Erschaffung des Universums zusammen. Nicht nur der Sohn, auch der Geist, durch welchen Gott die Welt leitet u. die Menschen in ihr zur restitutio führt, sind formae, in denen sich die göttliche Ordnung individualisiert. Als Heilsökonomie betrachtet, wirkt der eine Gott in drei personae, die nicht nach status, sondern nur nach gradus verschieden sind (adv. Prax., wohinter auch eine Anschauung wie in Tract. trip. [NHC I,5] stehen könnte). – Vgl. Mortley aO. 505f.

c. Hippolyt. Dieser war zu seiner ‚Widerlegung aller Häresien' wohl in erster Linie durch die elkesaitische Mission in Rom motiviert worden, welche nach der einen Seite hin in der laxen Kirchenzucht seines Gegenbischofs Kallist ihre Anknüpfungspunkte fand u. nach der anderen Seite hin weit die Tore für das Eindringen vollgnostischer Häresien öffnete. Hippolyt will in dieser Situation die Häretiker durch Rückführung auf die von ihnen geheimgehaltene Erkenntnisquelle der hellenischen Weisheit widerlegen. Die Ketzerwiderlegung kommt dadurch zu ihrem Ziel, daß Christentum u. Häresie an die entgegengesetzten Pole eines von Hippolyt konstruierten Geschichtsverlaufes gesetzt werden (Zielpunkt in ref. 9, 11f); dabei wirkt die mit Platon, Empedokles, den Mysterien u. anderen beginnende Tradition, die, seit es das Christentum gibt, zur successio haereticorum wird, depravierend in das letztere hinein. Hippolyts Auswahl scheint sich nach dem Kriterium der von Fall zu Fall evidentesten Aufweisbarkeit solcher Abhängigkeits- u. Depravationsverhältnisse zu richten; eindeutig ist für ihn zB. das Herunterkommen von der uranfänglichen Offenbarung, d.h. der christl. Lehre, über Juden, Barbaren u. Griechen, sonstige Häretiker zu Kallist. Je besser es gelingt, die hellenisierenden Interpretationen, mit denen Hippolyt seine Referate über Gnostiker tönt, von denen zu unterscheiden, in welchen diese selbst sich tatsächlich präsentiert haben, desto deutlicher kann die Tendenz herauskommen, die Verkehrtheit der gnostischen Häresien durch fortlaufende Behauptung der Illegitimität ihres ἑλληνισμός zu erweisen. Das würde bedeuten, daß das richtige, nichtgnostische Christentum eines sein soll, das griechischem Denken nicht verpflichtet ist.

d. Epiphanius. Die Blütezeit der gnostischen Häresien liegt vor der Tätigkeit des Epiphanius. Indem er sich mit ihnen auseinandersetzt, erweckt er sie zT. gleichsam wieder zu neuem Leben. Stimulans dafür ist seine aktuelle Gegnerschaft gegen Origenes u. die *Arianer (s. G. Gentz: o. Bd. 1, 647/52). Zur damit zusammenhängenden Abwehr des Gnostizismus u. den gegen einzelne Gruppen formulierten, für Rechtgläubigkeit geeigneten Inhalten sowie zum Verhältnis zu Hippolyt s. W. Schneemelcher, Art. Epiphanius v. Salamis: o. Bd. 5, 915/8.

e. Filastrius. In seinem Liber de haeresibus (CSEL 38) zählt er (383/91 Bischof von Brescia) fast doppelt so viele Häresien auf wie Epiphanius, wobei er den Begriff der Häresie freilich noch weniger deutlich definiert als dieser u. sie ziemlich krampfhaft auf die Zahl von 156 bringt. Sie werden jeweils nur kurz charakterisiert.

f. Augustinus. Er ist in seinen etwa zwölf antimanichäischen Schriften sowohl ein Zeuge für die nordafrikanische, dem dortigen Christentum subversiv angepaßte Sonderform des Manichäismus, welcher Augustin von etwa Ende 373 bis etwa Ende 382 als Auditor (Katechumene) angehörte, als auch für dessen Überwindung auf eine doctrina hin, welche bestimmte, dem salvatorischen Grundprinzip entnommene u. jeder Mythologie entkleidete gnostische Elemente als Fermente von Fall zu Fall neuer theologischer Entwicklungen weiterhin enthalten wird. Nur um den zweiten

Aspekt geht es hier, u. nur um allgemein gnostische Komponenten, nicht die mythologischen Details des manichäischen Systems; dieser Aspekt ist bekanntlich mit der nichtgnostischen Gnoseologie des Neuplatonismus verwandt, welche in dessen durch Augustin weiter verchristlichter Form vom entmanichaisierten Erkenntnisdenken nicht mehr unterschieden werden kann. Der Scharfsinn Augustins ist es gewesen, welcher erkannt hat, daß der Erlöser der Manichäer ja eigentlich von ihnen selbst erlöst werden müsse (c. Faust. 2, 5); er hat damit die noch von heutiger Wissenschaft gut zu brauchende Formel vom Salvator Salvandus (s. o. Sp. 565. 592 u.ö.) vorbereitet, die hier beschreibend gebraucht werden kann, während Augustin natürlich polemisieren wollte. In Wirklichkeit erlöst für ihn nach seiner Abkehr vom Manichäismus nur Christus, der Gottessohn, uns, die Menschen, u. zwar durch Leiden u. Auferstehung. Der Jesus patibilis war der, der unter Pilatus ans Kreuz geschlagen wurde (PsAug. [Evod., s. Clavis PL² nr. 390] fid. 28; deshalb tun die Manichäer Unrecht, das christl. Passa nicht zu feiern); es ist nicht der, welcher an jeden Baum geheftet ist wie an das Kreuz, der damit also in allen Pflanzensäften, in jedem faulen Stück Fleisch u. in jeder verdorbenen Speise west, also in der leidend in die Materie gefesselten Weltseele aufgeht (c. Faust. 20, 2/21, 9). Auch leidet die Weltseele in der Materie nicht per se: der präexistente Finsternisstoff, aus dem die letztere größtenteils besteht, u. das höchste Gut stehen als zwei Naturen nicht von Ewigkeit her in Gegensatz; denn letzteres hat per definitionem nur das Nichts zum Gegenteil, also kann das absolute Böse nicht existieren (nat. bon.; c. ep. fund. 36/49; mor. Manich. 1/18). Dementsprechend hat der Mensch auch keine zwei Seelen, von denen die eine ein teuflisches u. die andere ein göttliches Teilchen darstellt (duab. anim.; in Wirklichkeit haben die Manichäer eine teuflische Seele nicht gelehrt). Es ist derselbe Gott, der die Welt erschaffen hat, in welcher der Mensch auch relativ böse sein kann, u. der will, daß alle Menschen zur Erkenntnis der Wahrheit kommen (Gen. c. Manich.). Dementsprechend dürfte das AT nicht so eklektisch gelesen u. nachgelebt werden, wie die Manichäer es tun (c. Faust., passim). Der Paraklet ist der Hl. Geist, nicht Mani (c. ep. fund. 7, 8; c. Fel. 1, 2; haer. 46; c. ep. fund. 8, 9 u. conf. 5, 5, 8 wirft Augustin Mani gar vor, er habe als die dritte Person der Trinität gelten wollen). Die Alltagsethik, welche aus der Leitung durch den Hl. Geist u. Befolgung des Neuen Gesetzes (c. Adim. 3, 4) folgt, ist eine fundamental andere als diejenige, welche die Manichäer aus der Korruptibilität der Welt, den Gründen für ihre Entstehung u. den Möglichkeiten für ihre Überwindung folgern: so wird es in den beiden Büchern De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum dargestellt, wobei die Reihenfolge wichtig ist. In der schwierigen Unterscheidbarkeit beider Verhaltensarten kommt ein Sachverhalt zum Ausdruck, wie er universell auch aus der Tatsache folgt, daß civitas Dei u. civitas terrena ‚gewissermaßen ineinander verwirrt u. vermengt sind' (quas in hoc interim saeculo perplexas quodam modo diximus invicemque permixtas: civ. D. 11, 1). Die Entmischung, aus der sich die Civitas Dei, auf Erden theokratisch repräsentiert, über die civitas terrena erheben wird, konnte so vielleicht nur entworfen werden, weil der manichäische Mythos von Ver- u. Entmischung von Finsternis- u. Lichtwelt mit Sieg der letzteren dazu das Denkmodell geliefert hatte (wenn nicht überdies in der 22-Kapitel-Einteilung des großen Werkes die des ‚Lebendigen Evangeliums' des Mani nachklingt, die dort durch die als Ziffern benutzten 22 Buchstaben des aram. Alphabets veranlaßt war). Die mens des Menschen, welcher ratio u. intelligentia von Natur innewohnen, kann den Menschen zu diesem Ziel hinwandeln lassen, wenn sie durch fides gekräftigt u. gereinigt wird (ebd. 11, 2); in dieser Bestimmung der Geisteskräfte ist ihre nicht mehr oder nur noch relativ salvatorische Funktion vor dem Hintergrund der absoluten Erlösungskraft erkennbar, die sie im Gnostizismus hatten, wie die Schrift De libero arbitrio voraussetzt u. die Retractationes dazu (z.B 1, 1/3. 19/34) ausdrücklich bezeugen. Die gnoseologische Komponente des Manichäismus bleibt lebendig durch die beständige Möglichkeit, gleichsam als innere Negativfolie an u. in die christl. *fides (vgl. C. Becker, o. Bd. 7, 832/6) gebunden zu werden (util. cred., passim). – Vgl. Mortley aO. 506/9. 515f.

Der Gegenstand hätte angesichts des angeschwollenen Materials u. seiner zentralen Bedeutung eine Monographie u. wegen der breit in Fluß geratenen Forschung an zahlreichen Stellen Auseinandersetzung verlangt. Der Rahmen des RAC wäre damit gesprengt worden. Der vor-

stehende Artikel tritt an die Stelle dessen, den H. Schlier (gest. 26. XII. 1978) nicht mehr vorlegen konnte. Er war nur als Kurzfassung einer geplanten ausführlichen Darstellung anzulegen. Sie soll als Fortsetzung von C. Colpe, Die religionsgeschichtliche Schule = ForschRelLitATNT 78 (1961) erscheinen; statt der dort S. 6/8. 208 u.ö. angekündigten zwei Bände wird nur einer erforderlich sein, da inzwischen aus dem Stoff eine Reihe von Themen vom Vf. gesondert behandelt worden sind. Diese Untersuchungen (zur Fragestellung des RAC insbes.: JbAC 15/23 [1972/80]) werden als Vor- u. Nebenarbeiten zum obigen Artikel vorausgesetzt. In diesem selbst wird, in Ausnahme vom sonst im RAC befolgten Brauch, keine Sekundärliteratur zitiert, einmal um Platz zu sparen, zum andern, weil bei der stark angewachsenen Anzahl von Arbeiten auf diesem Feld Prioritäten u. Übereinstimmungen von Meinungen nur noch schwer feststellbar sind u. die Auswahl zitierter Autoren weitgehend zufällig geworden wäre. Dementsprechend enthält der Artikel nur vier Gruppen von modernen Namen, gegebenenfalls mit Publikationstiteln, nämlich von Textherausgebern, Textübersetzern (u. Autoren, welche Darstellung mit Textedition oder -übersetzung verbinden), Autoren von Indices oder anderen Belegsammlungen, u. Autoren von RAC-Artikeln bzw. -Nachträgen im JbAC. Für eine gnostische Bibliographie kann verwiesen werden auf D. M. Scholer, Nag Hammadi Bibliography = Nag Hammadi Stud. 1 (Leiden 1971), die von demselben bisher als Bibliographia Gnostica. Supplementum I/VIII: NTStudies 13/21 (1971/79) fortgesetzt worden ist. Zu sämtlichen griech. Wörtern sind außerdem die einschlägigen Abschnitte in den betreffenden Artikeln im ThWbNT, zu Namen auch Artikel in RGG, LThK u.a. zu vergleichen. – Folgende Arbeiten sind für den Artikel besonders wichtig gewesen, teils als Begründung einer eigenen Meinung, teils als Herausforderung zu einer Gegenmeinung (Einzelartikel aus den Sammelbänden von B. Aland, U. Bianchi, D. Hellholm, M. Krause, J.-E. Ménard, B. Pearson, A.-M. Ritter, K. Rudolph, G. Widengren, R. Mc. L. Wilson sowie die immer mit wichtigen Einzeluntersuchungen verbundenen Nag-Hammadi-Übersetzungen von H.-M. Schenke u. dem Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften sind nicht gesondert aufgeführt):

A. Adam, Der manichäische Ursprung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustin: ders., Sprache u. Dogma (1969) 133/40; Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustin: ebd. 141/66. – B. Aland u.a. (Hrsg.), G., Festschr. H. Jonas (1978). – T. Andrae, Die person Muhammeds in lehre u. glauben seiner gemeinde = Archives d'Études Orientales 16 (Leipzig/Paris/Petrograd 1917). – F. C. Andreas/W. Henning, Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkistan 1/3: SbBerlin 1932, 175/222; 1933, 294/363; 1934, 848/912. – J. J. Bachofen, Die Sage von Tanaquil (1870) bzw. ders., Ges. Werke 6 (Basel 1951); Die Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie auf den Grabdenkmälern des Altertums (1867) bzw. ders., Ges. Werke 7 (Basel 1958) 5/209. – H. W. Bailey, *spanta-: C. Colpe (Hrsg.), Die Diskussion um das ‚Heilige' = WdF 305 (1977) 148/79. – K. Beyschlag, Simon Magus u. die christl. G. = WissUntersNT 16 (1974). – W. Baumgartner, Israelitische u. altoriental. Weisheit = Sammlg. gemeinverst. Vortr. 166 (1933). – R. Bergmeier, Glaube als Gabe nach Johannes. Religions- u. theologiegeschichtliche Studien zum prädestinatianischen Dualismus im vierten Evangelium = BeitrWissATNT 112 (1980). – U. Bianchi (Hrsg.), Le origini dello Gnosticismo = Numen Suppl. 12 (Leiden 1967); Studi di storia religiosa della tarda antichità (Messina 1968). – W. Bousset, Hauptprobleme der G. = ForschRelLitATNT 10 (1907); Religionsgeschichtliche Studien = NovTest Suppl. 50 (Leiden 1979). – W. Bousset/H. Gressmann, Die Religion des Judentums im späthellenist. Zeitalter^{4} = HdbNT 21 (1966). – N. Brox, Offenbarung, G. u. gnostischer Mythos bei Irenäus v. Lyon = SalzbPatristStud. 1 (1966). – R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes = Meyers Komm. $2^{11/3}$ (1950/53); Exegetica, Aufsätze zur Erforschung des NT (1967); Theologie des NT^{7} (1977). – E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen 2^{4} (1964). – H. Chadwick, Origen. Contra Celsum, translated with an introduction and notes (Cambridge 1953). – L. Cohn/I. Heinemann/M. Adler/W. Theiler, Die Werke Philos v. Alex. in dt. Übersetzung 1/7 (1909/64). – H. Corbin, Terre céleste et corps de résurrection d'après quelques traditions iraniennes: Eranos-Jb 22 (1953 [1954]) 97/194. – I. P. Culianu, Erzählung u. Mythos im ‚Lied von der Perle': Kairos NF 21 (1979) 60/71. – N. A. Dahl, Das Volk Gottes (Oslo 1941). – J. Daniélou, The theology of Jewish Christianity (London/Chicago 1964); Gospel message and Hellenistic culture (London/Philadelphia 1973); The origins of Latin Christianity (ebd. 1977). – E. Dassmann, Paulus in der Gnosis: JbAC 22 (1979) 123/38. – M. Delcor, L'immortalité de l'âme dans le livre de la Sagesse et dans les documents de Qumrân: NouvRevTheol 77 (1955) 614/30. – M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus (1909). – Ders./H. Greeven, An die Kolosser, Epheser, an Philemon = HdbNT 12^{3} (1953). – C. H. Dodd, The Bible and the Greeks^{2} (London 1954). – H. Dörrie, Platonica minora = StudTestimAntiqu 8 (1976). – J. Duchesne-Guillemin, The western response to Zoroaster (Oxford 1958); Ohrmazd et Ahriman (Paris 1953); La

religion de l'Iran ancien (ebd. 1962). – H. DUNKMANN, Der historische Jesus, der mythologische Christus u. Jesus der Christ[2] (1911). – J. DUPONT, Gnose. La connaissance religieuse dans les épîtres de s. Paul (1949). – W. EICHRODT, Theologie des AT 2 (1935). – E. FELDMANN, Der Einfluß des Hortensius u. des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373, Diss. Münster (1975). – L. FENDT, Gnostische Mysterien (1922). – J. FICHTNER, Weisheit Salomos = HdbAT 2,6 (1938). – W. FOERSTER / E. HAENCHEN / M. KRAUSE / K. RUDOLPH, Die G. 1/2 (Zürich 1969/71). – B. GEIGER, Die Aməša Spəntas. Ihr Werden u. ihre ursprüngliche Bedeutung = SbWien 176,7 (1916). – W. GEERLINGS, Zur Frage des Nachwirkens des Manichäismus in der Theologie Augustins: ZsKathTheol 93 (1971) 45/60; Der manichäische ‚Jesus patibilis' in der Theologie Augustins: ThQS 152 (1972) 124/31; Christus exemplum. Studien zur Christologie u. Christusverkündigung Augustins = TübTheolStud 13 (1978). – A. GÖTZE, Persische Weisheit im griech. Gewande: ZsIndolIranist 2 (1923) 60/98.167/77. – J. GONDA, Origin and meaning of Avestan spənta-: Oriens 2 (1949) 195/203. – W. C. GRESE, Corpus Hermeticum XIII and early Christian literature = Stud. ad Corp. Hellenist. NT 5 (Leiden 1979). – E. HAENCHEN, Gott u. Mensch, Ges. Aufsätze (1965). – A. HARNACK, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott[2] = TU 45 (1924); Neue Studien zu Marcion = ebd. 44,4 (1923). – S. S. HARTMAN, Gayōmart. Étude sur le syncretisme dans l'ancien Iran (Uppsala 1953). – A. HENRICHS, Pagan ritual and the alleged crimes of the early Christians: Kyriakon, Festschr. J. Quasten 1 (1970) 18/35; Die Phoinikika des Lollianos (1972). – G. IBER, Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen zum Begriff des Menschensohns im NT, Diss. Heidelberg (1953). – H. JONAS, G. u. spätantiker Geist 1[3]/2,1 = ForschRelLitATNT 51.63 (1954); The gnostic religion (Boston 1958). – E. KÄSEMANN, Leib u. Leib Christi = BeitrHistTheol 9 (1933). – K. KOSCHORKE, Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum = Nag Hammadi Stud. 12 (Leiden 1978); Hippolyts Ketzerbekämpfung u. Polemik gegen die Gnostiker = Götting. Orientforsch. 6,4 (1975). – C. H. KRAELING, Anthropos and Son of Man (New York 1927). – M. KRAUSE (Hrsg.), Essays on the Nag Hammadi Texts, Festschr. A. Böhlig = Nag Hammadi Stud. 3 (Leiden 1972); Essays on the Nag Hammadi Texts, Festschr. P. Labib = ebd. 6 (1975); G. and Gnosticism = ebd. 8 (1977). – H. LANGERBECK, Aufsätze zur G. = AbhGöttingen 3,69 (1967). – J. LEIPOLDT, Johannesevangelium u. G.: Ntl. Studien, Festschr. G. Heinrici (1914) 140/6. – H. LEISEGANG, Die G.[4] (1955); Das Mysterium der Schlange: ErAnosJb 7 (1939 [1940]) 151/250; Art. Logos: PW 13, 1 (1927) 1035/81; Art. Sophia: ebd. 3A (1929) 1019/39. – W. LENTZ, Yasna 28 = AbhMainz 1954, 923/1009; Mani u. Zarathustra: ZsDtMorgGes 82 (1928) 179/206; Yasna 47: ebd. 103 (1953) 318/43; Das motivische Bild von Yasna 47: Donum natalicium H. S. Nyberg oblatum (Uppsala 1947) 41/9; What is the Manichaean Nous?: Ural-AltaischJb 33 (1961) 101/6. – H. LIETZMANN, Der Menschensohn (1896). – G. LÜDEMANN, Untersuchungen zur simonianischen G. = GöttTheolArb 1 (1975). – J.-É. MÉNARD (Hrsg.), Les textes de Nag Hammadi = Nag Hammadi Stud. 7 (Leiden 1975). – A. D. NOCK, Essays on religion and the ancient world 1/2 (Oxford 1972). – E. NORDEN, Agnost.[2] (1923). – H. S. NYBERG, Die Religionen des Alten Iran = MittVAsGes 43 (1938); Monumentum H. S. Nyberg 4 = Acta Iranica 7 (Teheran/Liège 1975). – A. OLERUD, L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon (Uppsala 1951). – N. OSWALD, ‚Urmensch' u. ‚Erster Mensch'. Zur Interpretation einiger merkwürdiger Adam-Überlieferungen in der rabbin. Literatur, Diss. Berlin (1970). – B. A. PEARSON, Religious syncretism in antiquity = Symposium Series Amer. Acad. of Religion and Institute of Religious Studies Univ. of Calif. 1 (Santa Barbara 1975). – E. PERCY, Der Leib Christi in den paulinischen Homologumena u. Antilegomena (Lund 1942). – H.-Ch. PUECH, Der Begriff der Erlösung im Manichäismus: EranosJb 4 (1936 [1937]) 183/286; Gnostische Evangelien u. verwandte Dokumente: Hennecke/Schneem. 1[4] (1968) 158/271. – G. QUISPEL, G. als Weltreligion (Zürich 1951); Simon en Helena: NederlTheolTijdschr 5 (1950/51) 339/46; Gnostic Studies 1/2 = Uitg. Nederl. Hist.-Archaeol. Inst. Istanb. 34, 1/2 (Istanbul 1974/75). – H. RAHNER, Griech. Mythen in christl. Deutung (Zürich 1957). – R. REITZENSTEIN, Myst. Rel.[3] (1927); Poimandres (1904); Das iranische Erlösungsmysterium (1921); Hellenist. Wundererzählungen[2] (1963). – DERS./H. H. SCHAEDER, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran u. Griechenland = Stud. Bibl. Warburg 7 (1926). – H. RINGGREN, Word and wisdom (Lund 1947). – A.-M. RITTER (Hrsg.), Kerygma u. Logos, Festschr. C. Andresen (1979). – K. RUDOLPH, Die Mandäer 1/2 = ForschRelLitATNT 74/5 (1960/61); Theogonie, Kosmogonie u. Anthropogonie in den mandäischen Schriften = ebd. 88 (1965); (Hrsg.), G. u. Gnostizismus = WdF 272 (1975); G. u. Gnostizismus, ein Forschungsbericht: TheolRundsch NF 34 (1969) 121/75. 181/231. 358/61; 36 (1971) 1/61. 89/124; 37 (1972) 289/360; 38 (1973) 1/25; Simon – Magus oder Gnosticus: ebd. 42 (1977) 279/359; Die G. (1977). – E. SANDVOSS, Soteria. Philosoph. Grundlagen der platon. Gesetzgebung (1971). – H.-M. SCHENKE, Der Gott Mensch in der G. (1962); Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften: P. Nagel (Hrsg.), Studia Coptica = Berl-

ByzBeitr 45 (1974) 165/72. – H. SCHLIER, Christus u. die Kirche im Epheserbrief = Beitr-HistTheol 6 (1930); Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen = ZNW Beih. 8 (1929); Der Brief an die Epheser (1957). – C. SCHMIDT/H. J. POLOTSKY, Ein Mani-Fund in Ägypten = SbBerlin 1933 nr. 1. – H. SCHWABL, Art. Weltschöpfung: PW Suppl. 9 (1962) 1566/8. – E. SCHWEIZER, Erniedrigung u. Erhöhung bei Jesus u. seinen Nachfolgern = AbhTheolATNT 28 (Zürich 1955). – W. SPEYER, Zu den Vorwürfen der Heiden gegen die Christen: JbAC 6 (1963) 129/35. – W. STAERK, Christusglaube u. Heilandserwartung: ZThK 46 (1938) 109/17. – W. STAUDACHER, Die Trennung von Himmel u. Erde (1942). – K.-W. TRÖGER, Mysterienglaube u. G. in Corp. Herm. XIII = TU 110 (1971); (Hrsg.), G. u. NT (1973). – W. VÖLKER, Fortschritt u. Vollendung bei Philo v. Alex. = TU 49, 1 (1938); Das Vollkommenheitsideal des Origenes = Beitr-HistTheol 7 (1931); Der wahre Gnostiker nach Clemens Alex. = TU 57 (1952); Gregor v. Nyssa als Mystiker (1955). – E. VOGT, ‚Mysteria' in textibus Qumran: Biblica 37 (1956) 247/57. – E. WALDSCHMIDT/W. LENTZ, Die Stellung Jesu im Manichäismus = AbhBerlin 1926 nr. 4; Manichäische Dogmatik aus chinesischen u. iranischen Texten = SbBerlin 1933 nr. 13. – J. WEISS, Der erste Korintherbrief = Meyers Komm. 5[9] (1910). – K. WERNER, Geschichte der apologetischen u. polemischen Literatur der christl. Theologie 1 (1861). – O. G. v. WESENDONK, Urmensch u. Seele in der iranischen Überlieferung (1924). – G. WIDENGREN, Stand u. Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte 1/2: Numen 1 (1954) 16/83; 2 (1955) 47/134; (Hrsg.), Der Manichäismus = WdF 168 (1977); The Great Vohu Manah and the Apostle of God = Uppsala Univ. Årskrift 1945 nr. 5; Mesopotamian elements in Manichaeism = ebd. 1946 nr. 3. – DERS./D. HELLHOLM (Hrsg.), Proceedings of the Intern. Colloquium on Gnosticism, Stockholm, Aug. 20–25, 1973 = Filologisk-Filosofiska Serien 17 (Stockholm/Leiden 1977). – R. McL. WILSON, The gnostic problem (London 1958); G. u. NT (1971); (Hrsg.), Nag Hammadi and G. = Nag Hammadi Stud. 14 (Leiden 1978). – A. WLOSOK, Laktanz u. die philosophische G. = AbhHeidelberg 1960 nr. 2. – R. C. ZAEHNER, Zurvan. A Zoroastrian dilemma (Oxford 1955).

Carsten Colpe.

Götterbild.

A. Allgemeines. Begriff des Götterbildes. G. ist die Wiedergabe einer *Gottesvorstellung in bildlicher Form; G. im engeren (u. im folgenden zugrundeliegenden) Sinn ist die Darstellung einer Gottheit in Relief- oder Rundplastik, seltener in Relief u. Malerei (vgl. Müller 473). Das mit Ausdrücken wie ἄγαλμα oder simulacrum (zur Terminologie s. u. Sp. 663/6) bezeichnete G. ist zu unterscheiden vom Mitteilungsbild oder Szenenbild, ,,wie es an heiligen Orten von guten Malern geschaffen ist oder wie der Peplos, der an den großen Panathenäen auf die Akropolis getragen wird" (Plat. Euthyphr. 6bc), oder die Kypseloslade, die Stoa Poikile oder gar die portentuosa simulacra des Mithras-Kultes (Hieron. ep. 107, 2), auch wenn sie gelegentlich mit denselben Vokabeln bezeichnet werden wie die G. Zu Situations- u. Mitteilungsbildern sowie Weihreliefs u. Bilderzyklen vgl. C. Robert, Bild u. Lied (1881) 1/51. 177; F. Pfister, Die Religion der Griechen u. Römer (1930) 81/3; dens.: Gnomon 25 (1953) 283; Himmelmann-Wildschütz 14ff. Auch die allegorische Erklärung solcher Bilder (zB. Chrysipps Interpretation [SVF 2 nr. 1074: Orig. c. Cels. 4, 48] der Szene zwischen Zeus u. Hera [Il. 16, 153/353]) ist ein unterscheidendes Merkmal; das G. soll den dargestellten Gott selbst offenbaren oder zu ihm hinführen u. nicht einen in ihm verkörperten Begriff sichtbar machen. So ist zB. das G. der Athene nie als εἰκὼν ἐννοίας aufgefaßt worden, wie Iustin. apol. 64, es den Griechen unterstellt; u. Aristides scheint seine Behauptung, daß die Heiden Bilder, die zu Ehren der Elemente gefertigt wurden, Götter nannten (apol. 3, 3), später zu korrigieren, wenn er sagt, daß sie auflösliche Elemente und tote Bildsäulen verehrten (ebd. 7, 4). Eine brauchbare Hilfe zur begrifflichen Erfassung von G. hat Reisch 17. 29 mit seiner (von Müller 502 beifällig aufgenommenen) Unterscheidung zwischen Repräsentationsbildern u. Genremotiven gegeben; während diese (wie etwa die kauernde Aphrodite oder der bogenspannende Eros) Entstehen u. Aussehen dem Einfall eines Künstlers verdanken u. entsprechend subjektive Züge tragen, drücken jene die Hoheit u. Erhabenheit der dargestellten Gottheit aus. In ähnlicher Weise unterscheidet Himmelmann-Wildschütz 22 zwischen dem ,,Hieroglyphenwesen", d.h. Darstellungen, die den Gott in einen bestimmten mythologischen Ereigniszusammenhang binden, u. (im Sinne von Plat. Phaedr. 247a 6) ,,zeitlosen Daseinsbildern, die allein der Schau der Gottheit u. ihrem Wesen dienen" (31); letztere sind Gegenstand dieses Artikels, wobei freilich die von Reisch vorgenommene Beschränkung auf Tempelbilder u. diejenige von Himmelmann-Wildschütz auf Vasenbilder der klass. Zeit aufgegeben wird; die sog. Genrebilder werden nur gelegentlich zur Verdeutlichung herangezogen. Zur Stellung des G. zwischen Kultbild u. Kunstwerk vgl. Nestle 2, 72/4; K. Fittschen, Rez. H. Walter, Griech. Götter: Gnomon 46 (1974) 787/96. Unberücksichtigt, weil außerhalb des Rahmens eines Reallexikons liegend, bleiben Fragen nach den geistesgeschichtlichen u. politischen Ursachen des Wandels der G., nach Identität von religiöser Kunst u. religiösem Bewußtsein (vgl. W. Jaeger, Die Theologie der frühen griech. Denker [1953] 58), insbesondere nach der Diskrepanz zwischen fortgesetzter Produktion von G. bei schwindendem Glauben an die Götter u. aufkommender philosophischer, d. h. abstrakter Gottesvorstellung, ebenso Fragen nach möglichen Differenzen zwischen der Intention des Künstlers u. der des Bestellers, zwischen der Bedeutung eines G. für den offiziellen Kult u. die private Verehrung sowie kunstgeschichtliche Aspekte, etwa der monologische Charakter des G. oder der Kontrapost u. die Bedeutung der Eigengesetzlichkeit des G. – Nicht zu G. im engeren Sinne zählen Symbole oder als solche interpretierte Gegenstände, zB. der *Adler (des Zeus), die *Eule (der Athene), das Feuer der Hestia (,anstelle des G.' [Paus. 2, 35, 1]; zum ,Feuer der Vesta' vgl. Bömer zu Ovid. fast. 6, 295), der Hund der *Hekate (Hesych. s. v. ἄγαλμα Ἑκάτης), der feuerspeiende *Drache/Löwe (des Aion-Helios;

Dieterich, Abr. 52f) oder im jüd.-christl. Bereich das Kreuz oder der siebenarmige Leuchter (H. Lother, Realismus u. Symbolismus in der altchristl. Kunst [1931]). Ebenfalls außerhalb der Betrachtung bleiben Darstellungen der Götter durch lebende Menschen, die die Kleider der Gottheit, oft auch ihre Masken anlegen (vgl. Nestle 1, 67f). Die Tatsache, daß Peisistratos sich von einer als Athene verkleideten Frau aus der Verbannung nach Athen zurückführen lassen konnte (Val. Max. 1, 2, ext. 2), ist nicht nur ein Zeichen für die Leichtgläubigkeit der Athener (so Herodt. 1, 60), sondern auch für die Bereitschaft der Menschen, sich Götter in menschlicher Gestalt vorzustellen. Zu Beseelung (Personifikation) u. Verbildlichung (Metapher) als den beiden Hauptvorgängen alles mythischen Vorstellens vgl. H. Usener, Mythologie: ARW 7 (1904) 25f. Dabei ist fetischistische Verehrung, die in dem Glauben an die Beseelung des G. gründet, das Ursprüngliche, Verbildlichung, die durch das G. zur Gotteserkenntnis führen will, das Abgeleitete. Als G. wird im folgenden behandelt, was durch eine dieser beiden Vorstellungsweisen gekennzeichnet ist. Die von E. Meyer, Geschichte des Altertums 1,1: Elemente der Anthropologie ([2]1907) 110 getroffene Begriffsbestimmung, G., in denen der Mensch die Götter nachzuahmen sucht, „werden unter dem Namen Fetische zusammengefaßt", erfordert eine entsprechende Differenzierung (vgl. K. T. Preuss, Religionen der Naturvölker: ARW 13 [1910] 422). Andererseits hat Fetisch einen viel weiteren Begriffsumfang, als ihn R. M. Meyer (Fetischismus: ebd. 11 [1908] 326f) faßt, wenn er den Fetisch auf den Gegenstand beschränkt, der seine Bedeutung u. Funktion nur für einen (u. seine Sippe) hat, u. ihn vom G. unterscheidet, das für alle einen bestimmten Gott verkörpert, „das etwas Heiliges ist, das auch der Fremde ehren muß".

B. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Terminologie. Die gebräuchlichste griech. Bezeichnung für G. ist ἄγαλμα; abgeleitet von ἀγάλλομαι bezeichnet es das, worüber sich jemand, insbesondere der Gott, freut, so über die Opfer u. Weihgaben der Menschen (Od. 3, 274; 12, 347; vgl. B. Schweitzer, Der bildende Künstler u. der Begriff des Künstlerischen in der Antike: Neue Heidelb. Jb. 1925, 37_9; R. B. Onians, The origins of European thought [Cambridge 1957] 106). Die klass. Dichtung gebraucht ἄγαλμα noch durchgängig in der Bedeutung „Schmuckstück" (vgl. Suda s. v. ἀγάλματα; Wilamowitz zu Eur. Her. 49), während es bereits Eur. Iph. T. 87 seine eingeschränkte Bedeutung „G." hat (vgl. Reisch, Art. ἄγαλμα: PW 1, 1 [1893] 718). Die Scholien repräsentieren die nachfolgende Begriffsverengung; Schol. Aristoph. thesm. 773: πᾶν ἐφ' ᾧ τις ἀγάλλεται; Apollon. Soph. Lex. Hom. s. v. (6 Bekker): ἄγαλμα πᾶν ἐφ' ᾧ τις ἀγάλλεται καὶ οὐχὶ τὸ ξόανον; Schol. Lucian. Phal. 1, 7: πάντα ἐφ' οἷς τις ἀγάλλεται ἀγάλματα δε λέγει καὶ τὰς γραφὰς καὶ τοὺς ἀνδριάντας; Tim. Lex. s. v. ἄγαλμα. πᾶν ἀνάθημα (vgl. die Ausführungen von Ruhnken u. Koch [2][1828] zSt.; abweichend E. B. England, The laws of Plato [Manchester/London 1921] zu 931a 1). Neben ‚G.' kann ἄγαλμα schließlich Statuen überhaupt bezeichnen, zB. Δαιδάλου ἀγάλματα (Plat. Meno 97d). Nach der von Clem. Alex. protr. 46 referierten Entwicklungsgeschichte des G. gab es zuerst anikonische hölzerne Pfähle, die ξόανα hießen, weil das Holz geglättet war (ἀπεξέσθαι); darauf folgten βρέτη, den Menschen (βροτοί) ähnliche Bilder (zur Etymologie vgl. Isid. Pel. ep. 4, 207 [PG 78, 1301] u. H. Frisk, Griech. etym. Wb. 1 [1960] 266 s. v. βρέτας). ἄγαλμα u. ξόανον werden weitgehend synonym gebraucht (vgl. das Orakel der Hekate bei Porph. philos. or. haur. 1, 130f Wolff). ἄγαλμα bezeichnet das G. schlechthin, sowohl das Kultbild im Tempelinnern wie die (Weihe-)Statue im Pronaos (Paus. 10, 8, 6). Zu ἄγαλμα (hier: dem in der Kulthandlung der Mysterien vor den Gläubigen plötzlich enthüllten G.) scheinen als Unterbegriffe φᾶσμα u. φάντασμα gerechnet zu werden (Gruppe, Myth. 54; vgl. K. H. E. De Jong, Das antike Mysterienwesen[2] [Leiden 1919] 398f). ἄγαλμα (ἐγ-, καθ-)ἱδρύεσθαι mit dem einfachen Akkusativ des betreffenden Götternamens ist terminus technicus für die Gründung eines mit einem G. verbundenen Kultes (zB. Eur. Iph. T. 978; Plat. Protag. 322a; ἵδρυσαι βρέτας: Eur. aO. 1453; zum Begriff ἵδρυσις vgl. Herodt. 2, 42; 6, 105; 7, 44; Thuc. 2, 13; Aristoph. Plut. 1198; pax 923; Lycurg. 1, 1; Hock 4. 106). Selten wird ἀνδριάς (Bildsäule einer männlichen Person) für G. gebraucht; bei Iustin. apol. 26 dient es zum Ausdruck des Übergangs von einem Menschenbild zu einem G. εἰκών ist partiell synonym mit ἄγαλμα; es betont den Abbildcharakter eines G., während ἄγαλμα die (lobende) Konzeption eines selbständigen Bildes ausdrückt; Clem. Alex. strom. 6, 163, 1 nennt ἄγαλμα ein εἰκών

oder ἀπεικόνισμα τοῦ θεοῦ; vgl. jedoch strom. 7, 29, 6, wo ἀπεικόνισμα u. ἄγαλμα synonym gebraucht sind. Stehen in einem Tempel G. u. Ehrenstatuen nebeneinander, so heißen diese εἰκόνες, jene ἀγάλματα (zB. Paus. 1, 40, 2; vgl. A. Schubart, Die Wörter ἄγαλμα, εἰκών, ξόανον, ἀνδριάς u. verwandte in ihren verschiedenen Beziehungen nach Pausanias: Philol 24 [1866] 561/87; A. Engeli, Die oratio variata bei Pausanias [1907] 8ff; A. D. Nock, Vocabulary of the New Testament: JBL 52 [1933] 137f = Essays 346). Die Verehrung des G. wird ausgedrückt mit λατρεύειν (im Unterschied zu δουλεύειν, dem Dienst, den Menschen einander erweisen; Aug. trin. 1, 13) oder προσκυνεῖν (2 Clem. 1, 6), womit auch die dem G. zugeworfene Kußhand (s. u. Sp. 694) bezeichnet wird (vgl. A. Dihle, Art. Demut: o. Bd. 3, 742). Weitere Bezeichnungen für G. sind ἕδος (Damasc. vit. Isid. frg. 167 Zintzen), ἵδρυμα u. σέβασμα (zB. Sap. 14, 20; 15, 17). Das Wort εἴδωλον, das in der christl. Literatur der Ausdruck für G. schlechthin werden sollte, steht in der heidn. Literatur für Abbild immaterieller u. abstrakter Art (Phantom, Schattenbild, Ähnlichkeit); vgl. A. Körte, Art. εἴδωλον: PW 5, 2 (1905) 2084/96; unter den vorchristl. Schriften verwendet es nur LXX (2 Reg. 17, 12) im Sinne von „G." (vgl. H. Leclercq, Art. Éthiopie: DACL 5, 1, 607). Die häufigsten Ableitungen von εἴδωλον sind εἰδωλολατρία sowie die Steigerung εἰδωλομανία (Marc. Diac. vit. Porph. 71) u. εἰδωλοποιεῖν (daneben θεοποιητική: die Kunst, G. zu machen; Pollux 1, 13; Lucian. Philops. 20); der Götzentempel heißt εἰδωλεῖον (Eus. h. e. 1, 7; 6, 41; idoleum [Hieron. ep. 22, 29]). Der häufigste lat. Ausdruck für G. ist simulacrum, mit dem der Abbildcharakter des G. betont wird; neben der figürlichen Darstellung kann simulacrum auch das in der Phantasie vorgestellte oder gar in einer Art von Hypnose erblickte G. bezeichnen wie zB. das Bild Merkurs, das ein Knabe im Wasser erblickt (Varro b. Apul. apol. 42 [nach Aug. civ. D. 7, 35 soll dies sogar Numa widerfahren sein; über diesen s. u. Sp. 677]; vgl. E. R. Dodds, Supernormal phenomena in classical antiquity: The ancient concept of progress and other essays on Greek literature and belief [Oxford 1973] 188). In gleicher Weise betont effigies den Abbildcharakter des G., u. Firm. Mat. err. 27 bietet ein Beispiel dafür, wie simulacrum, effigies u. das Fremdwort idolum fast gleichbedeutend nebeneinanderstehen können. Seltener ist die Bezeichnung signum, die das G. in die Nähe der *Feldzeichen bringt (s. u. Sp. 687f), gebräuchlicher ist das Diminutiv sigillum (zB. Cic. nat. deor. 1, 85; F. J. Dölger, Sphragis [1911] 80ff), während Tertullian mit seiner Deutung des Wortes idolum als Diminutiv von εἶδος u. seiner Interpretation als ‚Bildchen' (formula) allein steht (idol. 3). Während imago in der heidn. Literatur fast ausschließlich die Portraitbüste (der Ahnen: imagines maiorum) u. statua das Standbild eines Menschen (Plin. n. h. 34, 43, im Unterschied zu simulacrum) bezeichnen, erscheinen sie in christlichen Schriften synonym mit simulcarum (vgl. den Gebrauch dieser drei Ausdrücke bei Cic. Arch. 30); zur Terminologie von imago vgl. F. Bömer, Ahnenkult u. Ahnenglaube im alten Rom (1943) 105. Daneben erscheinen als Ausdrücke für G. statiunculum (Act. Sebast. 65. 73 [PL 17, 1141 A. 1144 B]), typus (Hist. Aug. vit. Hel. 3, 4) u. imitamentum (Amm. Marc. 22, 13, 1; vgl. H. Gärtner: Hermes 97 [1969] 367). Zum Ganzen vgl. M. Fraenkel, De verbis potioribus quibus opera statuaria Graeci notabant, Diss. Leipzig (1893); Bloesch passim; O. Walter: AnzAltWiss 3 (1950) 147/50; A. Rumpf: Bonn Jbb 158 (1958) 257/60; H. Philipp, Tektonon Daidala (1968) 103/8; Daut 12_7. 32/54.

b. Antike Schriften über Götterbilder. Von der heidn.-antiken Literatur περὶ ἀγαλμάτων ist als Ganzes nur Maximus' v. Tyros 2. Traktat erhalten, der die Frage stellt, εἰ τοῖς θεοῖς ἀγάλματα ἱδρυτέον u. die Antwort gibt, daß die menschliche Schwachheit der Unterstützung durch Bilder bedarf, um die Gottheit zu erkennen u. den Gedanken an sie festzuhalten, u. daß es nur sehr wenige gebe, die ohne G. auskommen können. Von den bildlichen Darstellungen sei die Menschengestalt der Gottheit am würdigsten, wenn auch andere Arten der Gottesverehrung von Maximus respektiert werden, wofern sich mit ihnen die Existenz Gottes ex consensu gentium erweisen läßt; Bilderdienst u. Polytheismus gehen bei Maximus ineinander über (zu ihrer begrifflichen Unterscheidung vgl. Prümm 103); Dämonie u. Wunderglaube stehen unausgesprochen hinter Maximus' stoisch gefärbter Theologie des G. (Würdigung der Schrift: U. v. Wilamowitz, Griech. Lesebuch [1902] 1, 2, 338f; Glaube 2, 489; Nestle 3, 26; S. Blankert, Seneca [epist. 90] over natuur en cultuur en Posidonius als zijn bron, Diss. Utrecht [1940]

172/83). Verloren sind die Schriften des Porphyrios u. Jamblichos über G. Einige, hauptsächlich bei Eus. praep. ev. 3, 7/13 [GCS 43,1, 122/51] erhaltene Bruchstücke (ed. J. Bidez, Vie de Porphyre [Gent 1913] 1*/23*) zeigen Porphyrios als Verteidiger der G., in denen er, unter Benützung älterer symbolischer u. allegorischer Erklärungen, das göttliche Wesen ausgedrückt sieht: „Die Ungebildeten", sagt er, „halten die G. nur für Holz u. Stein, wie der Analphabet die Inschrift für Stein, die Schreibtafel für Holz u. die Bücher für geflochtenen Papyrus hält; G. sind wie Kommentare zu den Schriften über die Götter" (frg. 1 Bidez; vgl. auch ad Marcell. 17). Auch Porphyrios' Theologie steht auf dem Boden stoischer Anschauungen, auch für ihn liegt im Anthropomorphismus der G. u. dem Postulat der Einheit Gottes der zu erklärende Widerspruch (Börtzler 10ff); G. sind ihm vornehmlich Abbilder von Gestirnen u. kosmischen Kräften (Porph. frg. 3ff Bidez); δύναμις ist ein häufig wiederkehrendes Schlüsselwort, u. Eus. praep. ev. 3, 6, 7 (GCS 43,1,122,21) nennt Porphyrios' Schrift φυσιολογία. Im ganzen scheint die Schrift „dem Anspruch keinen Vorschub geleistet zu haben, daß die Götter in irgendeiner Weise in den Bildwerken, die sie symbolisieren, anwesend seien" (Dodds 161. Würdigung der Schrift: Börtzler passim; Bidez aO. 143/57; Geffcken, Ausg. 60f; Nilsson, Rel. 2^2, 438/40; M. V. Anastos, Porphyry's attack on the Bible: The classical tradition, Studies in honor of H. Caplan [Ithaca, N. Y. 1966] 435f; Benutzung Plutarchs sucht nachzuweisen E. Bickel, Diatribe in Senecae philosophi fragmenta 1 [1916] 103f). Die Schrift des Porphyriosschülers Jamblichos über die G. ist außer einem Exzerpt (Phot. bibl. cod. 215 [3, 130 Henry]) verloren, aus dem wir nur erfahren, daß er die G. von göttlicher Kraft erfüllt hält, seien sie von Menschenhand verfertigt oder vom Himmel gefallen; wenn er in seinem Werk De mysteriis (5, 23) die Bedeutung der G. u. die von ihnen ausgehenden wunderbaren Wirkungen hervorhebt, so dürfte dieser Gesichtspunkt in seiner Schrift über die G. nicht gefehlt haben. Eine Widerlegung seines Werkes schrieb Johannes Philoponos (Phot. ebd.). Dodds aO. sieht als Zweck der Schrift Jamblichs die „Verteidigung des überlieferten Bilderkultes gegen den Spott christlicher Kritiker" an (Würdigung der Schrift: Geffcken 308/10; Nilsson, Rel. 2^2, 448). Über den polemischen Nebengedanken der Literatur περὶ ἀγαλμάτων, daß die Gottheit keiner Tempel u. Pflege bedarf, vgl. W. Jaeger, Scripta minora 1 (Rom 1960) 119. Neben jenen Schriften über G. ist der vierte pseudoherakliteische Brief (281 f Hercher) mit seiner Invektive gegen die Idolatrie zu nennen (vgl. Norden, Agnostos Theos 31 f) sowie der apokryphe Brief des Jeremias (Bar. 6 Vulg.), der die Nichtigkeit der Götter aus dem Zustand ihrer G. zu erweisen sucht. Lukians Schriften Imagines u. Pro imaginibus sind zur Kunstbelletristik zu rechnen u. enthalten lediglich verstreute Informationen über G.; ähnliches gilt von der iJ. 390 von Libanios verfaßten Rede Pro templis (or. 30); vgl. Seeck, GdU 5, 231. 534.

c. *Antike Theorien über Ursprung u. Notwendigkeit der Götterbilder.* Zum Ursprung der G. bemerkt Theodor bar Koni in einer Homilie zu Jes. 46, 1 (lib. schol. 5 [CSCO 55/Syr. 19, 369]): „Was bedeutet die Stelle in der Schrift 'Gefallen ist Bel u. gestürzt ist Nebo'? ... Nebo war ein Mann aus der Stadt Mabbug, der die Knaben lehrte. Und einer seiner Knaben fertigte für ihn ein Bild an u. betete es an, um ihm zu schmeicheln, da er sehr streng war, u. dadurch vertrieb er den Zorn Nebos. Nach einem Menschenalter aber vergaßen die Menschen das u. nannten das Bild Gott" (vgl. Vandenhoff 236). Ähnlich (euhemeristisch) erklären Epiphan. anac. 1,3 u. Min. Fel. Oct. 20, 5 die Entstehung des G. aus dem Herrscherbild; die hermetische Entstehungstheorie referiert Aug. civ. D. 8, 26. Nach Sap. 14, 12/21 hat zuerst ein Vater in Trauer über seinen verstorbenen Sohn dessen Bild hergestellt u. verehrt; diese Sitte sei auf die Heroen übertragen worden, die man nach ihrem Tode wie Götter verehrte, u. schließlich auf die Götter selbst (vgl. Schatzhöhle 25, 13; 26, 3 [972 Rießler]; Aristeas 134/7; Fulg. myth. 1, 1; Lact. inst. 1, 15, 2ff; Joh. Chrys. in Eph. hom. 18, 3; Isid. orig. 8, 192; C. A. Lobeck, Aglaophamus [1829] 1001f; zum griech. Ursprung dieser Theorie vgl. Geffcken, Apol. XXIII). Eusebios sieht die Entstehung der G., im Zusammenhang mit dem von den Phoinikiern u. Ägyptern eingedrungenen Irrtum des Polytheismus (πολύθεος πλάνη), als Bestreben der Menschen, ihre sterbliche Natur darzustellen (θνητῆς φύσεως ἀναπλάσματα; praep. ev. 1, 9, 18f [GCS 43, 1, 38f]; vgl. Joh. Mal. chron. 2 [PG 97, 128/32]). Er folgt (praep. ev. 1, 9, 29) der Theorie des Herennios Philon v. Byblos, wonach die Menschheit ihre größten Wohltäter u. die Entdecker

von Lebenshilfen (τοὺς τὰ πρὸς τὴν βιωτικὴν χρείαν εὑρόντας) zuerst mit Bildern geehrt hätten (Philo Bybl. Phoenic. hist.: FGrHist 790 F 1). Nach Firm. Mat. err. 6, 4 hat bereits Zeus zum Andenken an seinen ermordeten Sohn Dionysos dessen Bildnis anfertigen lassen. Laktanz geht noch weiter u. erzählt eine Geschichte, nach der Juppiter selbst, nachdem er die Oberherrschaft über die Götter erlangt hatte, einen Künstler suchte u. in Prometheus fand, der sein Bild gestaltete zur Verehrung u. Anbetung (epit. 20). Zur Entstehung des Bilderkultes hat J. Wellhausen, Reste arab. Heidentums (1897) 14 einen instruktiven (u. Sap. bestätigenden) Text veröffentlicht, der zeigt, wie innerhalb von drei Generationen die Erinnerungsbilder Verstorbener zum Gegenstand der Anbetung werden. – Eine wohl der neueren Akademie entstammende Theorie über den Ursprung der G. formuliert Cic. nat. deor. 1, 77: Weise Männer haben die menschlichen Gestalten auf die Götter übertragen, um die Gemüter der Einfältigen um so leichter von einem schäbigen Leben zur Verehrung der Götter zu bringen oder aber in abergläubischen Vorstellungen Bildnisse zu haben, durch deren Verehrung man sich den Göttern selbst zu nähern glaubte (vgl. auch ebd. 1, 118 u. leg. 2, 26). Arnob. nat. 6, 24 führt diesen Gedanken fort u. verspricht sich von den G. insbesondere auf das niedere Volk, von dem es in jedem Staat nun einmal am meisten gebe, eine domestizierende Wirkung, wobei der mächtigste Einfluß wohl von goldenen u. silbernen G. ausgehen dürfte (vgl. K. Majewski, Les images de culte dans l'antiquité: Hommage à M. Renard [Brüssel 1969] 478/84). Ähnlich polemisch äußert sich Clem. Alex. protr. 3, 1: Männer wie der Thraker Orpheus, der Thebaner Amphion u. der Methymnäer Arion hätten, selbst von Zauberei u. Dämonen besessen, unter dem Deckmantel der Musik die Menschen betört u. zur Anbetung von Bildern aus Stein u. Holz verführt. Äußerungen dieser Art liegt die von Max. Tyr. 2 formulierte Erkenntnis zugrunde, daß die Notwendigkeit des G. der menschlichen Unfähigkeit, Gott zu erfassen, entspringt; u. wenn man schon eines Zeichens bedürfe, so sei das menschliche Bild das würdigste, Gott wiederzugeben (vgl. Friedlaender 3, 198). Auf dem Hintergrund solcher anthropomorphen Vorstellung ist auch die Behauptung des Athenagoras (leg. 17f [mit Bezug auf Herodt. 2, 53]) u. Prudentius (c. Symm. 2, 39/48) zu verstehen, Homer, Apelles u. Numa hätten sowohl die Götter wie die G. geschaffen (vgl. K. Thraede, Art. Erfinder II: o. Bd. 5, 1261). Zur schwankenden Stellung der Stoa zur Bilderverehrung vgl. Nestle 3, 25.

d. Geschichtlicher Aspekt. 1. Anfänge u. Frühformen. Am Anfang kultischer Verehrung stehen unbehauene oder (meist kugel- oder kegelförmig) bearbeitete Steine; viereckige Steine (zB. Themist. or. 26, 316; Plin n. h. 34, 19, 6; 35, 40, 25) erklärt J. C. F. Bähr, Symbolik des mosaischen Kultes 1 (1837) 162f u. a. aus der (pythagoreischen) Vorstellung der Vier als Inbegriff des Kosmos; in Pharai in Achaia konnte Pausanias noch die Verehrung eines solchen Steines neben einer Herme beobachten (7, 22, 4). Da es sich bei solchen Steinen oft um Meteore handelt, war der Schritt zum Glauben, es seien vom Himmel gefallene G., nicht weit (vgl. C. Schneider, Art. Acheiropoietos: o. Bd. 1, 69f; E. Stemplinger, Antiker Volksglaube [1948] 11). Bezeugt wird dies durch Apollon Aigieus, der in Athen in Form eines Steinkegels als Beschützer der menschlichen Gemeinschaft verehrt wurde (vgl. Schol. Aristoph. vesp. 870; S. Solders, Der ursprüngliche Apollon: ARW 32 [1935] 145ff). Zeus genoß im öffentlichen Kult lange Zeit bildlose Verehrung zugunsten Apollons (Prümm 50); der Kult des Juppiter auf dem Südgipfel des Kapitols war noch zur Zeit des Augustus bildlos (Wissowa, Rel.[2] 116f). Ein unbehauener Stein, der als das Bild des Zeus, des „Beruhigers" galt, hatte entsühnende Wirkung; auf ihm sitzend genas Orest (Paus. 3, 22, 1; Preller/Robert 1, 146; 2, 3, 1320). Ein Zeusbild in Form einer Pyramide u. ein Artemisbild als Säule erwähnt Paus. 2, 9, 6; das G. im amykleischen Thron ist eine Säule mit Gesicht, Füßen u. Händen (ebd.). Apollon als Beschützer wird oft anikonisch dargestellt (durch eine Pyramide oder kegelartig zugespitzte Säule [ebd. 1, 44, 2; Preller/Robert 1, 276]). Nach Schol. Paus. 3, 4, 4 hat ein gewisser Scelmis (Smilis?) eine Holzplanke, die als Idol verehrt wurde, in das erste menschengestaltige G. der Hera umgewandelt (vgl. Callim. frg. 100 Pfeiffer; Clem. Alex. protr. 46, 3; 47, 2; E. Buschor, Heraion v. Samos: AthMitt 55 [1930] 4). Über andere Erfinder von G. vgl. Thraede, Erfinder aO. 1198. 1235 (Daidalos). Bevor es G. gab, errichteten die Menschen Säulen u. verehrten diese als Abbild der Gottheit (Clem. Alex. strom. 1, 164); nach Plin. n. h. 12, 3 u. Dio Chrys. or. 12, 61 wurden ursprünglich die Bäume als Wohnung der Götter verehrt wie

später goldene u. elfenbeinerne G. Daran erinnert auch, daß die Einwohner von Magnesia in einer vom Sturm zerbrochenen Platane ein G. des Dionysos erblickt u. ob dieser Erscheinung das delphische Orakel befragt haben (Inschrift aus hadrianischer Zeit [deren Inhalt wohl älter ist] bei O. Kern, Zwei Kultinschriften aus Kleinasien [1895], bes. 88). Prud. c. Symm. 1, 300f spricht von mutae statuae, die die Heiden den Elementen errichtet u. später mit Aufschriften menschlicher Namen versehen hätten. Müller 498 leugnet anikonische Kultbilder, doch widerlegt der Quellenbefund seine Hypothese, es habe, nachdem die volle Menschengestalt der Kunst bekannt war, kein Grund mehr vorgelegen, Kultbilder anders zu gestalten (vgl. Nestle 1, 65f). – Die älteste Athenastatue, von den Autochthonen aus Olivenholz gefertigt, will Plutarch noch gesehen haben (Plat. Daedal. frg. 158 Sandb.; vgl. Apollod. bibl. 3, 14, 6; Schol. Demosth. 22, 13 [S. 597]; Athenag. leg. 17). Nach Tert. apol. 16, 6 bestand die Polias ohne Bild aus einem rohen Pfahl u. einem unförmigen Holz. Pausanias will von einem alten Schnitzbild des Ares Enyalios wissen, das über die Zeit der Dioskuren zurückreicht (vgl. H. Usener, Kl. Schriften 4 [1913] 250). Eine Reihe uralter G. sowie Holzarten, aus denen sie verfertigt sind, erwähnt Pausanias 8, 17, 2; vgl. 2, 19, 3. Mit Ausdrücken wie ἐξ ἀρχῆς, τὸ ἀρχαῖον, παλαιότατα ὁπόσα ἰδὼν οἶδα (1, 43, 8) zeigt er, daß er sich kein genaues Bild von der geschichtlichen Entwicklung des G. mehr machen konnte. Auch Zosimos verdeckt den Mangel an sicherem Wissen durch eine gelehrte Konstruktion; im Bestreben, den (bis heute noch dunklen) Namen Pontifex zu erklären, führt er aus, daß die ersten G. in Thessalien gemacht, u. da es noch keine Tempel gab, auf einer Brücke des Peneios aufgestellt worden seien; für diejenigen, die dort Opfer darbrachten, prägt er in (allzu offenkundiger) Anlehnung an die röm. Priesterbezeichnung das Wort γεφυραῖοι (4, 36). Nach dem im platonischen Protagoras referierten Schöpfungsmythos gehört das Errichten von Altären u. G. zu den ersten Taten des Menschen. Man darf annehmen, daß G. so alt sind wie die Bezeichnung ναός (Wohnhaus) für den Tempel, in dem der Gott wohnt (E. Meyer, Gesch. 2 [1893] 429). In homerische Zeit fällt die Umwandlung der alten Holz- u. Steinfetische, der Bretter, Pfähle u. Kegel in menschliche Gestalten durch Ausarbeiten oder Anfügen der Köpfe, Genitalien, Arme u. Füße (ebd. 2, 430). Die älteste (explizite) literarische Nachricht über G. ist die Erwähnung einer Statue der sitzenden Athene in Ilion (Il. 6, 92. 273. 303), auf deren Knie die Flehenden ein kostbares Gewand legen u. die das Gebet mit verneinendem Nicken beantwortet (311; J. Overbeck, Die antiken Schriftquellen zur Geschichte der bildenden Künste bei den Griechen [1868] nr. 196). Homer mag hier entweder an ein Holzbild (vgl. Strabo 13, 601 u. Paus. 1, 26f, die das hohe Alter solcher ξόανα bezeugen) gedacht haben (vgl. W. Leaf zu Il. 6, 92: „this is the only allusion to a cultstatue in Homer") oder an ein Sitzbild aus Ton (U. v. Wilamowitz, Athena: SbBerlin 1921, 954: „So ist auch die Athena von Ilios im Z keineswegs Palastgöttin des Priamos, sondern Stadtgöttin, die ihr Sitzbild und ihre Priesterin hat, gemäß der damaligen jonischen Sitte"). Daß Homer hier G. im vollen Sinne des Wortes meine, wird vergeblich bestritten von W. Helbig, Das homer. Epos aus den Denkmälern erläutert² (1887) 416f, nach dessen These „jugendliche Völker ... nicht so sehr ein Bild (der Gottheit) als ein symbolisches Zeichen ihrer Gegenwart verlangen", während anthropologische Forschungen für kulturelle Frühstufen stets das Gegenteil erwiesen haben (vgl. o. Sp. 663). Noch N. Himmelmann findet es verwunderlich, „daß kein Unterschied zwischen Göttin u. Bild gemacht wird" (Über bildende Kunst in der homer. Gesellschaft: AbhMainz [1967] nr. 7, 17). Daß an den angeführten Homerstellen von einem G. die Rede ist, wird ferner bestritten von T. Birt, Keine G. bei Homer: PhW 41 (1921) 258/64, dessen rationalistisches Literalverständnis es sich (wie Schol. A zu Il. 6, 311) nicht vorstellen kann, daß sich ein G. bewegt (darüber u. Sp. 716/23), es aber durchaus für möglich hält, ein Gewand auf die Knie der Göttin (Ἀθηναίης ἐπὶ γούνασιν), „nicht (die) ihres Stand- oder Sitzbildes" zu legen; richtig A. Semenov, Zur Frage von der Zeit des ersten Aufkommens freistehender Bildsäulen im alten Griechenland: PhW 51 (1931) 327/34. E. Bethe (Homer 2 [1922] 311/4) sucht aus dieser Stelle u. archäologischen Argumenten einen „festen Punkt" für die (späte) Datierung der Ilias zu gewinnen, setzt dabei aber fälschlich älteste u. älteste erhaltene G. gleich; vgl. dazu E. Drerup, Homerische Poetik 1 (oJ.) 390 (eine höhere als die von Bethe angesetzte Datierung konnte

wenig später von Buschor aO. [o. Sp. 670] 17 u. E. Kunze, Zu den Anfängen der griech. Plastik: AthMitt 55 [1930] 141f aufgrund von Ausgrabungen vorgenommen werden). Wenn andererseits Nestle 1, 40 die Annahme tatsächlicher G. auf die Feststellung jüngerer Teile des Epos gründet, liegt der circulus vitiosus der Homerkritik, den Wilamowitz, Athena aO. 954_2 rügt, am Tage. Zur Frage, ob eine Il. 6, 92 ähnlich lautende Formel bei Homer (Il. 17, 514 u.ö.) metaphorisch zu verstehen ist oder das Niederlegen von Vota auf den Knien der Sitzbilder meint, vgl. Leaf zSt.; J. van Leeuwen zu Il. 6, 92; Meyer, Gesch. 2 (1893) 429/31. Herter 173 läßt zwar die Möglichkeit eines lebensgroßen (!) Sitzbildes bestehen; eine Analogie zu dem leeren Thron Alexanders, die er daneben zu bedenken gibt, dürfte wegen ihres Strategem-Charakters, den anzunehmen bei Homer keine Veranlassung vorliegt, ausscheiden. (Einen Rückschritt in diesen Fragen stellt dar E. Townsend-Vermeule, Götterkult: ArchaeolHomer 3V [1974] bes. 121ff, die u.a. aus Homer einen Geschichtschreiber macht, wovor in diesem Zusammenhang bereits W. Schmid, Der homer. Schiffskatalog u. seine Bedeutung für die Datierung der Ilias: Philol 80 [1925] 84f gewarnt hat; vgl. W. Burkert, Griech. Religion der archaischen u. klass. Epoche [1977] 149.) Die Erscheinung Agamemnons vergleicht Homer (Il. 2, 478f) mit Augen u. Haupt des Zeus, dem gegürteten Ares u. dem breitschultrigen Poseidon. Nach Lucian. pro imag. 25 hat Homer hier Agamemnon aus lauter Bruchstücken von G. zusammengesetzt, u. Faesi/Franke[7] (1888) zSt. bemerken: „Die Vergleichung mit den drei Göttern setzt einen festen u. anerkannten Charakter der einzelnen G. voraus" (vgl. F. A. Paley [London 1866] zSt. mit Verweis auf die ähnlich gestalteten ägypt. u. assyr. Statuen; zur Herkunft der frühesten griech. G. aus hethitisch-syrisch-ägyptischer Statuettentradition vgl. W. Burkert, Rešep-Figuren, Apollon v. Amyklai u. die ‚Erfindung' des Opfers auf Cypern. Zur Religionsgeschichte der „Dunklen Jahrhunderte": Grazer Beitr. 4 [1975] 51/79). An einer weiteren Stelle bei Homer wird die Existenz eines G. vorausgesetzt: der trojanische Apollonpriester Chryses kommt als Bittsteller zu den Griechen στέμματ' ἔχων ἐν χερσὶν ἑκηβόλου Ἀπόλλωνος (Il. 1, 14), wozu J. Overbeck, Geschichte der griech. Plastik 1[3] (1881) 39 bemerkt, daß es sich bei den στέμματα um den Kranz des G. Apollons handeln muß; „denn der Priester würde seine eigene Binde im Haar tragen u. nicht in den Händen". Dagegen bedeuten ἀγάλματα bei Homer (zB. Od. 3, 274; 12, 347) Votivgaben im weitesten Sinne (vgl. Himmelmann, Kunst aO. 14). In der Blütezeit der minoischen Kultur hat es G. nicht gegeben, weil man an die Epiphanie der Götter in Menschengestalt glaubte. In späterer Zeit vorkommende Idole dienten der Angleichung an eine Umwelt, die durch das Vorhandensein eines Bilderkultes gekennzeichnet war (Matz 381/448, bes. 446; S. Wide, Mykenische G. u. Idole: AthMitt 26 [1903] 247/57; M. P. Nilsson, The Minoan-Mycenian religion and its survival in Greek religion [Lund 1927] 247/84; V. Müller, Frühe Plastik in Griechenland u. Vorderasien [1929] 38/59; Pfister, Religion aO. [o. Sp. 661] 83). Wenn auch nach dem Aufkommen von G. bilderloser Kult nur noch selten anzutreffen ist, läßt sich doch eine „Nebenlinie der im Vordergrund sich bewegenden Bilderverehrung" feststellen, auf der Beobachtung gründend, „daß die Griechen seit alter Zeit dafür offen waren, die Gegenwart ihrer Götter auch ohne Vermittlung ihrer Statuen zu empfinden" (Herter 557/63). – Einen instruktiven Beleg für die Feststellung, daß das G. nicht ausnahmslos der allgemeinen Kunstentwicklung folgt, stellt die Herme dar, ein vierkantiger Pfahl mit angefügtem bärtigem Kopf, Armstümpfen u. männlichem Glied (L. Curtius, Die antike Herme [1903]). Das absichtliche Archaisieren in der Form (Müller 499) ist Ausdruck entweder der Auffassung von Hermes als Typus des ‚Pfahlgötzen' (Ἑρμῆς τετράγωνος: Paus. 4, 33, 3) oder der Verwendung des anikonischen Stein- oder Klotzkultes zur Phallosdarstellung (de Visser 103ff; H. Herter, Art. Phallos: PW 19, 2 [1938] 1688/92; G. v. Kaschnitz-Weinberg, Die mittelmeerischen Grundlagen der antiken Kunst [1944] 14ff; W. Fauth, Art. Hermes: KlPauly 2 [1967] 1070). – Zu einer anikonischen Darstellung Apollons in klassischer Zeit vgl. J. Fink, Klassik in Arkadien. Vom Wandel des griech. Gottesbildes: Antike u. Abendl. 11 (1962) 43/54.

2. Geschichtliche Entwicklung. Das alte G. bleibt in der Regel erhalten, wenn ein neues Bild derselben Gottheit gemacht wird; aus den Beschreibungen des Pausanias läßt sich der Eindruck gewinnen, daß das neue Bild die Hauptstelle im Tempel einnimmt, während

das ältere als das ehrwürdigere nicht allen gezeigt wird (vgl. Müller 492). Aischylos soll das Ersuchen der Delphier, einen neuen Paian auf den pythischen Gott zu dichten, mit dem Hinweis abgelehnt haben, sein Werk würde wie ein neues G. unter den alten stehen; wenn ein solches auch noch so kunstvoll gearbeitet sei, werde es zwar bewundert, aber es fehle ihm das Siegel des Göttlichen (θείου δόξα: Porph. abst. 2, 18). Es ist fraglich, ob Peisistratos das alte G. der Athene durch ein G. der homerischen, jugendlich schönen Athene ersetzt hat (so W. Zschitschmann, Peisistratos u. die Akropolis: Klio 27 [1934] 209/17). Wenn Tertullian das ξόανον der athenischen Pallas, quae sine forma, rudi palo et solo staticulo ligni informis repraesentatur, mit dem Kreuzesholz vergleicht (nat. 1, 12, 3), muß es zu seiner Zeit noch allbekannt gewesen sein (zur Nomenklatur der G. der Athene auf der Akropolis vgl. C. J. Herington, Athena Parthenos and Athena Polias [Manchester 1955] 6/8). Daß die Phigaleer das verbrannte Holzbild der Demeter nicht wieder erneuerten (Paus. 8, 42, 6), ist (entgegen Müller 491) ein Ausnahmefall; als ein Orakel die Wiederaufnahme des Demeterkultes befahl, schuf ein Künstler nach der Erinnerung der Einwohner ein neues G. (vgl. Hitzig/Blümner zSt.). Zu den wichtigsten Quellen von G. zählen fromme Stiftungen; zahlreiche Inschriften berichten von dem Bemühen, einander in Metall- u. Kunstwert des gestifteten G. zu übertreffen. Stiftungen konnten auch in der Ausbesserung oder Vergoldung eines vorhandenen G. oder in seiner Ausstattung mit Kleidungsstücken, Schmucksachen oder Kostbarkeiten bestehen; häufig kamen sie durch Gelübde oder Träume zustande. Neben äußerlichen Erwägungen oder Initiativen des Privatkultes ist die geschichtliche Entwicklung des G. in Griechenland weitgehend von ästhetischen Kategorien bestimmt (s. auch u. Sp. 679f), weil es den Griechen an einer (etwa der ägyptischen gleichwertigen) Gott-Bild-Theologie gefehlt hat (vgl. S. Morenz, Ägypt. Religion [1960] 164). In Rom hält sich der bilderlose Kult aus zwei Gründen sehr lange: 1) die röm. Religion ist von Hause aus wesentlich mythenfrei (Prümm 68); 2) der Göttername ist größtenteils mit dem Appellativum desjenigen Gegenstandes oder Bereiches identisch, in dem man die Götter wirksam glaubt (Vesta, Tellus etc.); Voraussetzung dafür ist, daß jede persönliche Vorstellung von den Göttern fehlt; Folge davon ist, daß bildliche Verkörperung u. feste Kultstätten nicht als notwendig empfunden werden (Wissowa 284f; R. Muth, Vom Wesen röm. ‚religio‘: AufstNiedergRömWelt 2, 16, 1 [1978] 333f). Etruskische u. griechische Einflüsse bringen die Bilderverehrung nach Rom (E. Aust, Die Religion der Römer [1899] 136/43; P. J. Jensen, Die röm. Religion: C. Colpe [Hrsg.], Hdb. d. Rel.Gesch. 3 [1975] 239/42). Nach Varro (bei Plin. n.h. 35, 45) waren die ältesten simulacra von etruskischen Künstlern hergestellt (vgl. O. Weise, Die griech. Wörter im Latein [1882] 274). Die Etrusker galten als Erfinder der Bildhauerkunst (Clem. Alex. strom. 1, 75). Zur künstlerischen Gestaltung ihrer G. sahen sich die Römer in der Regel nach griechischen Vorbildern um; so soll das G. des Janus nach dem Typus der griech. Doppelherme gebildet worden sein; das G. der Diana im Tempel auf dem Aventin soll eine Kopie des berühmten Holzbildes der Artemis von Massalia, dieses eine Replik des noch berühmteren von Ephesos gewesen sein (Strab. 4, 1,5); Minerva übernimmt den rein griech. Typus auf allen bildlichen Darstellungen (vgl. Aust aO. 48. 118. 157; W. W. Fowler, The religious experience of the Roman people [London 1911] 147; F. Messerschmidt, Eine Schlangengöttin in Caere: ARW 37 [1941/42] 374: „Erst unter griechischem Einfluß haben die Römer ihren anfangs abstrakten Begriffen Körperlichkeit verliehen“). Die Anthropomorphisierung des Kultes drückt sich in der Errichtung eines Tempels für die Götter u. dessen Kennzeichnung durch ein Bild dessen, der es bewohnt, aus; dicit etiam (Varro) antiquos Romanos plus annos centum et septuaginta deos sine simulacro coluisse ... qui primi simulacra deorum populis posuerunt, eos civitatibus suis et metum dempsisse et errorem addidisse (Aug. civ. D. 4, 9. 31); zuvor sei Juppiter auch für diejenigen Gegenstand der Verehrung gewesen, die einen einzigen Gott ohne G. verehren, nur unter einem anderen Namen (ebd.; vgl. Bailey 117). Die Formulierung Varros dürfte sich auf den tarquinischen Tempelbau (Liv. 1, 38, 7) beziehen (vgl. Wissowa, Rel.[2] 32), zuvor waren die Götter unter Symbolen verehrt worden, zB. Juno durch eine Lanze (Liv. 21, 62, 4; vgl. A. Alföldi, Early Rome and the Latins [Ann Arbor 1965]). Das früheste röm. G., das Varro kennt (an ältere wie die von Terminus, Juventas u. Summanus konnte man sich zu seiner Zeit kaum noch erinnern), ist also der von Tarqui-

nius Priscus bestellte Juppiter fictilis im Tempel auf dem Kapitol, der nach seiner Zerstörung iJ. 83 vC. durch eine Kopie des olympischen Zeus ersetzt wurde (Ovid. fast. 1, 201f; Plin. n. h. 35, 45; Aug. civ. D. 4, 23; vgl. G. Lippold, Serapis u. Bryaxis: Festschr. P. Arndt [1925] 123f; M. Bieber, The sculpture of the hellenistic age² [New York 1961] 180). Darüber hinaus glaubt Bailey 117 aus den spärlichen Nachrichten über frühe G. in Rom auf einen bis zu den punischen Kriegen reichenden Widerstand der röm. Religion gegen das Eindringen griechischer Gottheiten schließen zu können. Die varronische Nachricht von dem 170 Jahre bildlosen röm. Kult (vgl. Mommsen, RG 1, 173. 237) steht jedoch in Gegensatz zu dem hohen Alter der Penaten (vgl. F. Bömer, Rom u. Troja [1951] 52; gegen Wissowas [Rel.² 163] Spätansatz des Penatenkults aufgrund des späten Beginns des Bilderkults vgl. Bömer, Rom aO. 54f). Nach de Borries 54/9 geht jene varronische Nachricht auf Poseidonios zurück, den Athen. 273f als Quelle für die Ansicht nennt, die röm. Religion sei durch etruskischen Einfluß verdorben worden; vgl. auch Tert. apol. 25: nondum enim tunc ingenia Graecorum atque Tuscorum fingendis simulacris urbem inundaverant. Zu Vermutungen über die Existenz von G. in Rom (entzündet am Auftreten des Triumphators in Gestalt Juppiters) vor der Einführung des Juppiter fictilis durch Volcas (Vulcanius) von Veji (Plin. n. h. 35, 45) vgl. Bickel 37f; K. A. Lake, Lapis Capitolinus: ClassPhilol 31 (1936) 72f. Die Einführung der Trias Juppiter, Juno, Minerva, deren G. jedes eine cella im Tempel hatte, ist etruskischen, nicht römischen Ursprunges (vgl. L. Banti, Il culto del cosidetto tempio „dell'Apollo" a Veio e il problema delle triadi etrusco-italiche: Stud. Etr. 17 [1942] 187f). Bereits Numa hatte jedes G. verboten, da er Pythagoreer war u. erkannt hatte, daß es nicht möglich sei, das höchste Gut anders zu erfassen als durch die Vernunft (Plut. Num. 8; Clem. Alex. strom. 1, 71, 1f; Tert. apol. 25, 12f [Pythagoras hatte G. auch auf Siegelringen verboten; Iambl. vit. Pyth. 35, 256; Clem. Alex. strom. 5, 28, 4; vgl. Plin. n. h. 2, 5, 21; Clem. Alex. führt dieses Verbot paed. 3, 59, 2 weiter aus]; zu dem Widerspruch, der sich zwischen dem Referat Plutarchs vom 170 Jahre bildlosen Kult u. den zu Numas Zeit aufgrund dessen Verbots bereits vorauszusetzenden G. ergibt, sowie zu möglichen Differenzen zwischen Varro u. Plutarch in der Zeitrechnung vgl. de Borries 64/7). Wenn es auch zu Plinius' Zeit noch einen Hercules fictilis auf dem Kapitol gab (Mart. 14, 178), so hat er gleichwohl Veranlassung, die alte Zeit dadurch zu charakterisieren, daß ihr G. aus Ton u. mit Mennig gefärbt genügten, während die Gegenwart für G. Gold u. Silber aufwende (n. h. 35, 45). Wie sehr die Römer der Zeitenwende an die bildliche Darstellung ihrer Götter gewöhnt waren, zeigt die Selbstkorrektur Ovids (fast. 6, 296; vgl. Fowler aO. 44). Die Menge der G. vermehrte sich in der Kaiserzeit in erheblichem Maße sowohl wegen der zunehmenden Theokrasie wie wegen der Vorliebe einzelner Kaiser für bestimmte Kulte (vgl. Friedlaender 3, 80). Vor allem wurde das Kapitol Sammelplatz von G. der verschiedensten Kulte (Serv. Aen. 2, 319). Seit hellenistischer Zeit kamen mit dem Isiskult auch die ägypt. G. nach Europa; so fanden sich zB. im Isistempel von Pompeji nebeneinander die G. der Isis u. die von Dionysos, Aphrodite u. Priap (vgl. Erman 430f). Einen Katalog der bekanntesten G. seiner Zeit gibt Athenag. leg. 17. In der Zeit Hadrians kamen eine Nachblüte der Kunst u. ein Anwachsen des Wunderglaubens der Ausbreitung der G. entgegen (vgl. Geffcken, Apol. 211); doch schon im folgenden Jh. scheinen G. u. mythologische Themen in der Produktion hinter Portraits, Athleten u. Genrehaftem zurückgetreten zu sein (vgl. D. K. Hill, Art. Erz: o. Bd. 6, 458). Bei der Lektüre des Pausanias fällt auf, wieviele Holzbilder (ξόανα) aus archaischer u. klass. Periode zur Zeit seiner Reise (ca. 160/80 nC.) noch vorhanden waren. Julian findet noch vor seinem Regierungsantritt die heidn. G. wohlerhalten vor (ep. 79 [1, 2, 86, 11f Bidez]). Er selbst erläßt ein Gesetz zur Erhaltung von Säulen u. G. (Cod. Iust. 8, 10, 7; J. Geffcken, Kaiser Julianus [1914] 69). Aus den Invektiven des Prudentius gegen Symmachus gewinnt man den Eindruck, daß die Städte im 4. Jh. noch voll von G. waren (vgl. Ambr. ep. 18, 31 [PL 16, 1022 AB]: non illis satis sunt lavacra, non porticus, non plateae occupatae simulacris?; Lasaulx 97f). Über die Neuerrichtung von G. sowie Stiftungen im 4. Jh. vgl. Geffcken, Ausg. 143f. Gegensätzliche Äußerungen über den Bestand an G. legen den Verdacht auf tendenziöse Übertreibung nahe; so behauptet Gregor v. Naz. (or. 43, 21), Athen voll von G. gesehen zu haben, Libanios (or. 18, 114/6) dagegen, daß alle Tempel geschlossen seien (vgl. J. Bidez, Julian der Ab-

trünnige [1940] 411). Die befriedigte Feststellung Rufins (h. e. 11, 19 [GCS 9, 2, 1023]), idolorum cultus, qui Constantini institutione et deinceps neglegi et destrui coeptus fuerat, eodem (sc. Theodosio) imperante conlapsus est, dürfte grundsätzlich zutreffen (vgl. u. Sp. 808/11), doch hat Augustinus zu seiner Zeit noch Veranlassung, gegen die Verehrung von Bildern von Hunden, Schlangen u. Krokodilen zu polemisieren (serm. 241, 3; vgl. auch PsProsp. carm. de prov. 765 ff [PL 51, 634] über die Mannigfaltigkeit der G.). Im J. 410 existierten noch so viele G. in Rom, daß ihr Goldschmuck einen nennenswerten Beitrag zur Deckung der Raubforderungen Alarichs ausmachte (Zos. 5, 41). Noch im 5. Jh. war ein G. des Aion Gegenstand theurgischer Verehrung in Alexandria (Damasc. vit. Isid. frg. 174 Zintzen), u. noch im 6. Jh. wurden im lydischen Philadelphia die Kalenden unter Herumführung des doppelgesichtigen G. des Janus gefeiert (Geffcken, Ausg. 192). Das Gedicht des Jakob v. Sarug „Über den Fall der G." (BKV 6, 406/31) spiegelt etwa den Besitzstand des untergehenden Heidentums an G. im 5. Jh. wider (vgl. Vandenhoff 234f). Caesarius v. Arles, in dessen Sermones „die Auseinandersetzung zwischen Christentum u. noch kräftig fortlebendem Heidentum ... zum Vorschein kommt" (Altaner/Stuiber, Patrol.[7] [1966] 476), verfaßte eine Ammonitio ut fana destruantur (serm. 53 [CCL 103, 233/5]). Über die Massen von G. am Ende der Antike vgl. Friedlaender 3, 83. Cassiod. var. 7, 13, 1 spricht von einem populus statuarum neben dem lebenden Volk. Die Angabe (PsGoldscher. vit. Euchar., Valer. et Matern. [9./10. Jh.; BHL 2655] 6 [ASS Ian. 3[3], 534]), daß auf dem Kapitol zu Trier hundert G. standen, hält Friedlaender 3, 80 für „nichts weniger als unglaublich oder erstaunlich". Georgios Kedrenos sah im Lauseion noch die knidische Aphrodite des Praxiteles u. den Zeus des Phidias (hist. comp. 1, 564 Bonn.). Über das Schicksal der G. in der Spätantike vgl. auch H. Leclercq, Art. Statues: DACL 15, 2, 1657/65.

e. Material. Die frühesten G. waren ξόανα (Paus. 2, 19, 3), d.h. sie bestanden aus Holz (s. o. Sp. 671); selbst zu der Zeit, als sich Marmor u. Bronze allgemein als Stoff für G. durchgesetzt hatten, schien das hölzerne G. noch seinen Platz zu behaupten (Müller 492); die berühmten Gold-Elfenbein-Bilder der klass. Zeit waren in ihrem Kern Holzbilder (vgl. auch Commod. instr. 1, 18; Tümpel, Art. Ammudates: PW 1, 2 [1894] 1869). Holz u. Stein sind nach Platon die den Göttern genehmsten Materialien für G.; Gold u. Silber erregen nur Neid, Elfenbein ist unrein, weil von einem toten Tier genommen u. Eisen u. Erz sind Werkzeuge des Krieges (leg. 956a; vgl. Plut. Plat. Daed. frg. 158 Sandb.). Die Nachricht, daß in Rom bereits um 485 vC. ein ehernes G. neben die hölzernen trat, gibt Plin. n. h. 34, 9 mit Vorbehalt wieder. Die griech. G. waren bisweilen aus einem Material, das einen besonderen Bezug zu der dargestellten Gottheit hatte (vgl. ebd. 12, 3); so gab es G. der Athene u. der Fruchtbarkeitsgöttinnen Damia u. Auxesia aus dem Holz des Ölbaumes (Herodt. 5, 82; vgl. E. Curtius, Griech. Gesch. 1[6] [1887] 521). Das G. der Hera in Argos war aus wildem Birnbaum geschnitzt, weil dieser als fruchtbarkeitsspendend galt (Plut. aO.; zur Herkunft dieses Bildes aus Tiryns vgl. O. Gruppe, Die eherne Schwelle u. der Thorikische Stein: ARW 15 [1912] 375). Neben Ölbaumholz wurde Feigenholz für Phallos- u. Dionysosbilder gewählt (Paus. 10, 19, 3; V. Reichmann, Art. Feige I: o. Bd. 7, 657), u. in Tamnus gab es ein G. der Aphrodite, das aus einem frischen Myrtenbaum geschnitzt war (Paus. 5, 13, 7; vgl. F. Creuzer, Symbolik u. Mythologie d. alten Völker [1810/12] 1, 125; 3, 320f). Die Erzählung von einem Orakel, wonach korinthische Holzbilder des Dionysos, deren Gesichter rot bemalt sind, während das übrige vergoldet ist, aus dem Holz der Fichte verfertigt sein sollen, von der aus Pentheus die Mainaden belauscht habe (Paus. 2, 2, 6f), ist offensichtlich von Euripides abhängig (vgl. E. Bruhn, Euripides' Bakchen[3] [1891] 25f). Daß die Statue der Athena Alea ganz aus Elfenbein bestand, hebt Paus. 8, 46, 5 als Besonderheit hervor. Elfenbeinerne G. werden mit Öl eingerieben, um sie vor Feuchtigkeit zu schützen (ebd. 5, 11). Die berühmtesten gold-elfenbeinernen G. sind die des Zeus u. der Athene des Phidias (ebd. 5, 11; 1, 24, 5), der olympische Zeus in Athen (ebd. 1, 18, 6) u. die Hera des Polyklet (ebd. 2, 17, 4). Angesichts der Praxis der röm. Kaiserzeit, die für G. Gold u. Silber aufwandte, preist Plin. n. h. 35, 157f. den Urzustand, als die G. noch aus Ton waren. Ohnehin konnten die unzähligen über das röm. Reich verstreuten Kopien berühmter G. nicht alle aus dem edelsten Material bestehen; oft war nur der Kopf aus Gold u. Elfenbein, das übrige aus Marmor. Als die Bronze-

technik es ermöglichte, entstanden immer mehr Repliken aus Erz; der Anteil marmorner G. ging zurück (vgl. Müller 493; Hill aO. 457f). G. aus Stein waren selten; der Stein galt als hart, schwer zu bearbeiten u. leblos (Plut. aO.). Eiserne G. erwähnen Dan. 5, 4; Jes. 44, 12; Plin. n. h. 34, 10; Orph. Argon. 974ff.

f. Aussehen. Allgemein gilt, daß das G., sofern es Kultbild ist, aus sich selbst kenntlich ist (Leipoldt/Grundmann 3, 9/11). Cicero (nat. deor. 1, 81) kennt seit seiner Jugend die Götter nur ea facie, qua pictores fictoresque voluerunt, neque solum facie, sed etiam ornatu, aetate, vestitu; so ist das G. des Zeus stets an einem Bart zu erkennen, die Augen der Athene sind blaugrün, Hephaistos hinkt usw. (ebd. 1, 83; Lucian. sacr. 11; vgl. C. O. Müller/F. Wieseler/K. Wernicke, Antike Denkmäler zur griech. Götterlehre[4] [1899]; O. Gigon, Art. Götterattribute: LexAltWelt [1965] 1103/5). Phidias, dessen Zeusbild zum Maßstab für spätere G. werden sollte (Dio Chrys. or. 12, 53), findet selbst bereits althergebrachte δόξαι über G. vor, deren Parameter die Aussagen der Dichter über die Götter u. die für Götter gehaltenen Erscheinungen des Himmels sind (ebd. 12, 57/9. 62). Das G. bedarf daher keiner Inschrift oder sonstigen Bezeichnung zu seiner Identifizierung (Ausnahmen sind Weihinschriften); erst in der Kaiserzeit, als die G. von zahlreichen Heroen- u. Herrscherbildern sowie von Statuen verdienter Mitbürger umgeben wurden, erhielten sie vielfach Namensaufschriften (Paus. 2, 17, 3; Dio Chrys. or. 31, 91f); älter ist dagegen die Praxis, daß eine Inschrift den Künstler nannte, zB. Praxiteles (Paus. 1, 2, 4) oder Phidias (5, 10, 2). Als Beispiel einer ausführlichen Beschreibung eines G. sei der Zeus des Phidias in Olympia durch Pausanias (5, 11) genannt. – Nicht in jedem Falle läßt sich jedoch klar entscheiden, ob der auf die Epoche der Holzbilder u. Idole folgende freistehende lebensgroße Kuros einen Gott oder Menschen darstellt; schwerer noch als für die Erscheinung des Menschen (oder Gottes) im homerischen Epos (F. Chapouthier: EntrFondHardt 1 [1954] 84f) läßt sich diese Frage für die bildende Kunst beantworten; „bei manchen ihrer ausgegrabenen Werke wissen wir gar nicht, ob ein Mensch oder eine Gottheit dargestellt ist; bei anderen entscheidet es sich nur durch Äußerlichkeiten" (A. Rüstow, Ortsbestimmung der Gegenwart 2[2] [1963] 50). Auch die Größe ist kein sicheres Kriterium; zwar kennt die Literatur dieses Unterscheidungsmerkmal (Hymn. Hom. Dem. 275. Aphrod. 173f), u. Prodikos bezeichnet in seiner berühmten Allegorie die dem Herakles erscheinenden Frauen durch ihre Größe als Göttinnen (Xen. mem. 2, 1, 22; vgl. Herodt. 7, 12), doch überschritt in der bildenden Kunst das Ausmaß der G. selten das der menschlichen Gestalt; als Beispiele auffallender Übergröße werden der gold-elfenbeinerne olympische Zeus in Athen u. der Koloß des Sonnengottes in Rhodos (Paus. 1, 18, 6), ‚aus dem man 16 goldene G. hätte machen können' (Lucian. Iupp. trag. 11), sowie der kapitolinische Apollo u. der Juppiter auf dem Marsfelde (Plin. n. h. 34, 39f) genannt (G. Roux, Qu'est-ce qu'un κολοσσός?: RevÉtAnc 62 [1960] 5/40). H. Poeschel (Kunst u. Künstler im antiken Urteil [1925] 24) denkt bei der Athena Parthenos u. beim Zeus des Phidias an „jene Götterkolosse von den Ausmaßen u. der technischen Feinheit buddhistischer Plastik" (unrichtig F. Heiler, Erscheinungsformen u. Wesen der Religion [1961] 106ff). – Das G. gibt die Vorstellung der Menschen von ihren Göttern wieder: die Griechen bilden ihre Götter in der ihnen vertrauten Form ab, bei den Ägyptern, Phoinikern u. einigen anderen fremden Völkern ist die Art der G. nicht die gleiche wie bei den Griechen (Dio Chrys. or. 72, 5; vgl. Clem. Alex. strom. 7, 22, 1; gegen die diesem Phänomen zugrundeliegende Denkweise hatte bereits Xenophanes scharf polemisiert; s. u. Sp. 748). – Die G. sind in der Regel bekleidet (Tert. idol. 18); nackte werden eigens erwähnt (zB. Paus. 2, 30, 1). Häufig trägt das (nackte oder unvollständig ausgearbeitete) G. ein Gewand, das jährlich zum Fest des Gottes erneuert wird, so die Athene auf der Akropolis den Peplos, der Apollon in Sparta, die Here in Olympia, der Poseidon in Elis einen Chiton usw. (ebd. 3, 16, 2; 5, 16, 2; 6, 25, 5). – Die griech. Götter werden menschengestaltig dargestellt; Ausnahmen, nicht nur tier- und mischgestaltige G. (s. u. Sp. 699f), werden als solche gekennzeichnet, zB. die geflügelte Nemesis (Paus. 1, 33, 7; Amm. Marc. 14, 11, 26) u. die röm. Victoria (s. u. Sp. 686); Nike ist ursprünglich eine Erscheinungsform der Athene u. wird flügellos dargestellt (Paus. 1, 22, 4; 5, 26, 6; über eine rationalistische Erklärung der Nike Apteros s. u. Sp. 732). G. geben oft die Funktion oder spezifische Eigenschaft des Gottes wieder (αἰνίγματα δὲ τούτων ἐν τοῖς ἀγάλμασιν ἔστιν ἰδεῖν: Sallust. de diis 6 [12, 10 Nock]). So

ist Juppiter durch ein Szepter als König der Götter gekennzeichnet (Aug. civ. D. 4, 9). Eines der ältesten G. des Janus zeigt diesen als Türhüter mit dem Schlüssel in der linken u. dem Stabe in der rechten Hand (Aust, Die Religion der Römer [1889] 119). Die Stiftungsurkunde eines Tempels in Smyrna (Ditt. Syll.³ 3 nr. 996) nennt neben anderen G. die der schlüsseltragenden Plutos-Helios u. Kore-Selene, was nach Paus. 5, 20, 3 Symbol für ihre Macht über den Hades ist. G. des Dionysos, Pan, Priapus, der Satyrn u. anderer wurden zum Ausdruck der Zeugungskraft ganz oder teilweise rot bemalt; nach Plut. quaest. Rom. 98, 287D soll dieser Brauch sich auf alle G. erstreckt haben (vgl. Sap. 13, 14 u. Ezech. 23, 14 über die G. der Chaldäer; Hitzig/Blümner zu Paus. 8, 39, 6 u. A. Hermann, Art. Farbe: o. Bd. 7, 403f). Bona Dea war kein Eigenname im röm. Kult, eher eine Personifikation der σωτηρία; entsprechend trug ihr G. Attribute der Heilung u. Fruchtbarkeit (Aust aO. 152f). Die Bekränzung von G., besonders die des Dionysos mit Epheu, war Symbol des Naturlebens u. des Glanzes (Plin. n. h. 16, 9; vgl. Bähr, Symbolik 1, 363). Als Sinnbilder der Naturreligion galten auch gehörnte G. (Sonne u. Mond wurden als gehörnt gedacht; ebd. 474). Von einer Aphroditestatue mit purpurnem Gewand spricht Hist. Aug. vit. quadr. tyr. 9, 3, von einer Demeterstatue mit schwarzem Gewand Paus. 8, 42. Das Bild der *Atargartis (griech. Hera) war mit Edelsteinen geschmückt; auf dem Kopf trug es einen besonders edlen Stein, von dem bei Nacht ein solcher Glanz ausging, daß der ganze Tempel erstrahlte (Lucian. dea Syr. 32). Das G. der Hekate trug bei Neumond goldene, bei Vollmond bronzene Schuhe (Porph. de cultu simulacr. frg. 8 [15* Bidez]: Eus. praep. ev. 3, 11, 32). Am Schnitzbild des pythischen Apollon hebt Diod. Sic. 1, 98, 519 hervor, daß es „nach den festen Proportionen der ägypt. Kunst" geformt war. Mitunter gibt man Kultbildern eine von der Norm abweichende Gestalt, um in ihnen eine bestimmte Mythenversion zum Ausdruck zu bringen, so zB. die blauäugige Athene bei Paus. 1, 14, 6. Das G. des Hephaistos hätte diesen hinkend darstellen müssen; der Künstler Alkamenes wird dafür gelobt, daß er den Gott würdiger darstellt, als er im Mythos erscheint (vgl. Wilamowitz, Gl. 2, 140f). Andererseits beherbergen Tempel (die o. Sp. 661f vom G. im engeren Sinne unterschiedenen) Genrebilder, γραφὰς ἀσχήμονας, die Aristot. pol. 7, 17, 1336b 12/9 als Kultbilder ansieht, wenn er ihre Verehrung nur erwachsenen Männern u. nur an bestimmten Festtagen erlaubt (vgl. W. A. Krenkel, Exhibitionismus in der Antike: WissZsUnivRostock, Ges. und sprachwiss. Reihe 6 [1977] 622).

g. Standorte. 1. Kultstätten. Das G. definiert die Kultstätte: ei semper sacratus numini locus est, cuius simulacrum in medio collocatur; alia enim tantum ad ornatum pertinent (Serv. Georg. 3, 16). Das ursprünglich hölzerne Kultbild stand in einem dunklen u. engen Raum im Tempel, der fest verschlossen war (Eur. Iph. T. 92/103); es wurde dort wie in einer Sakristei aufbewahrt u. zum Vollzug der Kulthandlung in feierlicher Prozession ins Freie gebracht (das G. des Osiris nur einmal im Jahr, „weil das Geistige weder gesehen noch berührt werden darf"; Plut. Is. et Os. 77, 382CD). Das Kultbild steht im Innersten des Tempels (der cella; im Zeustempel in Olympia konnte man es von einer Galerie im Obergeschoß betrachten [Paus. 5, 10, 10; A. Trendelenburg, Paus. in Olympia (1914) 84]; zum Verhältnis von Innen u. Außen des Tempels zum G. vgl. Rüstow aO. 46/56). Erst das ortsfeste steinerne oder bronzene G., die Weihestatue, „stand bei den geosteten Tempeln der olympischen Götter an der dem Eingang entgegengesetzten Westseite des eigentlichen Tempelsaales" (Prümm 520). Nach Vitr. 4, 5 sollte das G. möglichst nach Westen schauen, so daß die Betenden u. Opfernden zugleich nach dem G. im Tempel u. nach Sonnenaufgang blicken; so würde der Eindruck erweckt (simulacra videantur), als ob die G. selbst auf den Betenden niedersehen u. sein Gebet erhören (vgl. Clem. Alex. strom. 7, 43, 7; Dölger, Sol sal.² 147; Wilamowitz, Gl. 2, 103f). Die G. waren nach den Vorschriften Vitruvs (4, 9) je nach der Würde des Gottes höher oder tiefer (im Verhältnis zum Altar) zu stellen, so daß der Betende seinen Blick entsprechend zu erheben oder zu senken hätte. Im Regelfall enthält ein Tempel das eine Bild des Gottes, dem er geweiht ist. Werden mehrere Götter gleichberechtigt in einem Tempel verehrt, bewohnen sie ihn als σύνναοι θεοί. Daneben treten in zunehmendem Maße (χρόνῳ δὲ ὕστερον καὶ ἄλλα ἀνέθεσαν ...) G. als Weihgeschenke, von denen in der Kaiserzeit manche Tempel museumsähnlich angefüllt sind, wofür das Heraion in Olympia (darin u.a. der Hermes des Praxiteles) ein anschauliches Beispiel ist (Paus. 5, 17;

Müller 491). So konnte bereits Platon sagen, daß sich eine heilige Stätte dadurch kennzeichnet, daß sie voll von Figürchen u. G. ist (κόραι τε καὶ ἀγάλματα: Phaedr. 230b 8). Als merkwürdig erwähnt Plin. n. h. 36, 21, daß die Aphrodite des Praxiteles auf Knidos in ihrer aedicula so aufgestellt war, daß sie von allen Seiten gesehen werden konnte, u. zwar favente ipsa (dea) ut creditur; im Regelfall müssen sich die G. „bei ihrer Aufstellung mit Bedingungen abfinden, die ihre Wirkung denkbar ungünstig beeinflussen" (B. Schweitzer/U. Hausmann, Allgemeine Grundlagen der Archäologie [1969] 196). Unfertig gebliebene G. wurden auch in diesem Zustand aufgestellt oder notdürftig ergänzt; halbfertige Teile blieben in der Bauhütte beim Tempel liegen (zB. Paus. 1, 40, 4). Einen Sonderfall von Aufstellung von G. erfahren wir ebd. 7, 24, 4: Zeus u. Herakles werden in einem Kult in Aigion zusammen in G. verehrt, die „von dem jährlich wechselnden Priester in seinem Hause aufbewahrt werden" (Preller/Robert 2, 638).

2. Straßen u. Plätze. Stiftungen von G. werden nicht nur für Tempel, sondern auch zur Ausschmückung profaner, öffentlicher wie privater Stätten gemacht (vgl. Plin. n. h. 34, 45; Friedlaender 3, 79/81). Augustus schmückte Rom mit den kostbarsten G. aus (Suet. Aug. 57). G. auf Berggipfeln werden von Paus. 1, 32, 2 als Besonderheit Attikas hervorgehoben. Der überragende Standort des G. der Athene Promachos auf der Akropolis konnte zu der Übertreibung führen, man sehe von ihr bereits Lanzenspitze u. Helmbusch, wenn man von Sunion heransegle (ebd. 1, 28, 2). So wird später die Helios-Konstantin-Statue in Kpel Ἀνθήλιος genannt, weil sie die Sonnenstrahlen auf weite Entfernung reflektiert (Joh. Tzetz. chil. 8 hist. 192; vgl. Th. Preger, Konstantinos-Helios: Hermes 36 [1901] 458). – Vielleicht hängt mit der Bezeichnung der Heiden als pagani zusammen, daß b'Abodah Zarah 41a (7, 938 Goldschmidt) feststellt, man stelle die G. in der Stadt zum Schmuck, in den Dörfern aber zur Andacht auf (vgl. Dölger, Ichth. 2, 523f).

3. Sonstige öffentliche Stätten. Bäder, Säulenhallen u. öffentliche Plätze sind voll von G. (lavacra porticus plateae occupatae simulacris: Ambr. ep. 18, 31 [PL 16, 1022AB]). Im Gymnasium stehen die G. der Schutzgötter Hermes u. Herakles, in dem von Athen auch eines des Apollon Lykios (Lucian. Anach. 7). Im Gymnasium des Zeuxippos in Byzanz befanden sich neben den G. des Hermes u. Herakles die des Apollon u. der Kypris sowie zahlreiche Statuen von Dichtern u. Philosophen (Christodor. Coptit. descr. simulacr.: Anth. Pal. 2). Die hellenist. (Elementar-)Schule wurde als ‚Musenheiligtum' verstanden; denn sie war mit dem Bild dieser „verehrungswürdigen Göttinnen" geschmückt (Herond. mim. 3, 97; Athen. 8, 348D; H.-I. Marrou, Gesch. d. Erziehung im klass. Altertum [1957] 213; M. P. Nilsson, Die hellenist. Schule [1955] 33. 55. 62f). In *Bibliotheken pflegte eine Büste der Athene zu stehen (Iuvenal. 3,219). Im Prytaneion, in dem die Gesetze Solons aufgezeichnet waren, standen G. der Eirene u. Hestia (Paus. 1, 18, 3). Die (schützenden) G. standen auf dem Heck des Schiffes (Eur. Iph. Aul. 239/41; Hor. carm. 1, 14, 10; Ovid. trist. 1, 10, 1ff; Sen. ep. 76, 13; Pers. sat. 6, 29f mit Schol.; Sap. 14, 1/6). Das G. der Demeter-Kore wurde an Wasserquellen aufgestellt (Iustin. apol. 1, 64). An bedeutenden Orten werden bedeutende G. erwartet; ihr Fehlen wird bemerkt (zB. auf Salamis; Paus. 1, 36, 2). In der als Tempel konstituierten (Varro: Gell. 14, 1, 7) Curia befand sich die auf einem Globus schwebende Statue der Victoria, die nach der Eroberung von Tarent iJ. 209 vC. nach Rom gebracht worden war, die Auseinandersetzungen um den Altar dieser Göttin überdauerte u. die noch Claudian (paneg. VI cons. Hon. 597/602) an ihrem Platze sah. Zahllos sind die G. auf Münzen, doch sind es hier weniger die olympischen oder kapitolinischen Götter, sondern als Schutzgottheiten dargestellte Allegorien, zB. Tyche, die Stadtgöttin Antiochias (Leipoldt/Grundmann 3, 39), die Göttin Roma auf Münzen der Republik (Mommsen, StR 2, 815), Victoria auf Münzen Vespasians, Aeternitas (imperii Romani) auf Münzen Titus', Trajans u. Hadrians (H. Mattingly/A. Sydenham, The Roman imperial coinage 2 [London 1962] 61/5 nr. 384/408 u.ö.; H. U. Instinsky, Kaiser u. Ewigkeit: Hermes 77 [1942] 333). In den J. 308/23 prägte Konstantin noch Münzen mit dem Bild des Sol (Geffcken, Ausg. 93); danach folgen Allegorien wie virtus, gloria u. dgl. (vgl. P. Bruun, The Roman imperial coinage 7 [London 1966] 46ff). Unter Julian werden G. auf Münzen vorübergehend wieder eingeführt (Stein, Gesch. 1, 252; K. Baus, Die Reichskirche nach Konstantin d. Gr. = H. Jedin [Hrsg.], Hdb. d. Kirchengesch. 2, 1 [1973] 55). Die Regierung Valentinians I führte auf ihren Münzen das Bild der Victoria mit

dem Labarum in der Hand (Cohen 8², 185, 30); die Regierung des Bilderfeindes Theodosius prägte dasselbe Bild „in synkretistischer Harmlosigkeit" (Geffcken, aO. 146).

4. Heer. Mit dem Heeresdienst war das G. eng verbunden, 1) durch den gerade im Heer stark hervortretenden Kaiserkult (vgl. u. Sp. 708/13); 2) durch die als sacra geachteten militärischen Feldzeichen (Tert. apol. 16); 3) in Friedenszeiten durch häufige Veranstaltungen von Spielen, die zT. mit Götterfesten zusammenfielen (vgl. Harnack, Miss. 577f). G. u. Feldzeichen werden formelhaft verbunden (zB. Herodian. hist. 4, 4, 5: τὰ σημεῖα καὶ τὰ ἀγάλματα τοῦ στρατοπέδου; Hist. Aug. vit. Gall. 8, 6: signa templorum omniumque legionum). Die signa legionis trugen das abnehmbare Portrait des jeweils regierenden Kaisers (vgl. H. Kruse, Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes im röm. Reiche [1934] 56/64; A. v. Premerstein, Vom Werden u. Wesen des Prinzipat = AbhMünchen NF 15 [1937] 85/99; H. Volkmann, Die Pilatusinschrift v. Caesarea Maritima: Gymn 75 [1968] 124/35). Die *Feldzeichen (numina legionis) befanden sich in einem Sakralraum des Lagers u. wurden durch Opfer verehrt; sie standen in der Rangordnung vor den G. der Heeresgötter u. vor dem Bild des Kaisers oder des kaiserlichen Genius (Prümm 749; W. Seston: o. Bd. 7, 701f). Die Kaiserbilder, die sich an den Feldzeichen befanden, wurden bisweilen auch getrennt von ihnen im Lager aufgestellt (Tac. ann. 15, 24); G. u. Kaiserbild, Adler u. Feldzeichen bildeten zusammen eine Art Tempel (ebd. 15, 29). Einen röm. Militärgottesdienst, bei dem zwei G. der Tyche neben dem Feldzeichen stehen, zeigt ein Wandbild aus Dura-Europos (Leipoldt/Grundmann 3, 37f Taf. 133). Die Legionen führen Tierbilder an ihren signa, u. zwar Zodiakalzeichen, die ihre Nativitätsgestirne darstellen u. denen als solchen göttliche Verehrung widerfährt (Ovid. fast. 3, 113f; vgl. A. v. Domaszewski, Abh. z. röm. Religion [1909] 1/15). Bei Räumung oder Verlegung eines Kastells wurden die G. nach Möglichkeit mitgenommen (Mommsen b. Prümm 752). Fiel das Kaiserbild infolge einer damnatio memoriae der Zerstörung anheim, so erlitten die in seiner Nachbarschaft befindlichen G. meist dasselbe Schicksal (Prümm 753). Der Legionsadler wurde als G. angebetet; diesen Dienst verlangte Pilatus von den Juden (Theod. bar Koni lib. schol. 5 [CSCO 55/Syr. 19, 370], nach Joseph. b. Iud. 2, 169, der von den Kaiserbildern u. Feldzeichen, d. i. Legionsadlern, spricht; vgl. Vandenhoff 251/3). Wohl als Antwort auf die Parole In hoc signo vinces als ideologische Verbrämung des Sieges Konstantins (H. Grégoire, La statue de Constantin et le signe de la croix: AntClass 1 [1932] 135ff; J. Gagé, Σταυρὸς νικοποιός. La victoire impériale dans l'empire chrétien: RevHistPhilRel 1933, 370ff) hebt die heidn. Seite hervor, daß die Truppen des Usurpators Eugenius unter den G. des Juppiter u. Hercules antraten, u. die christl. Seite unterläßt nicht den Hinweis darauf, daß der Sieger Theodosius die Bilder Juppiters stürzen läßt (Aug. civ. D. 5, 26; vgl. Seeck, GdU 5, 256; Geffcken, Ausg. 161f; J. Straub, Art. Eugenius: o. Bd. 6, 869/75).

5. Privathäuser. Der griech. Hauskult ist durch den Altar gekennzeichnet (Nilsson, Rel. 1², 402f); die bildliche Darstellung des Gottes beschränkt sich auf Weihgeschenke (zB. Preller/Robert 2, 1311_4). In Rom enthielt die Hauskapelle die Bilder der Laren (Hausgeister), des Genius u. der Penaten (‚Vorratsschützer', die über den Wohlstand des Hauses wachen; sie erhielten Bilder erst unter griechischem Einfluß; Wissowa, Rel. 163. 173). Die Hausgötter waren nicht nur als Statuen in Nischen repräsentiert, die Nischen selbst waren häufig mit G. ausgemalt (vgl. A. De Marchi, Il culto privato di Roma antica 1 [1896] 89/94); Bilder der Hausgötter waren an die Wände gemalt, sowohl um die Gegenwart der Gottheit zu demonstrieren als auch um in ihnen eine Abwehr von Gefahren zu haben, besonders als deprecatio incendiorum (vgl. ebd. 61f). In Privathäusern, bisweilen auch im Schlafgemach aufgestellte G. sind bekränzt u. stehen zT. auf Altären, von Leuchtern umgeben (Act. Joh. 27 [AAA 2, 1, 165]). Seit dem 1. Jh. nC. befinden sich zahlreiche Statuen kleinasiatischer Gottheiten in Rom, wo sie dem Schmuck von Privathäusern dienen (Iuvenal. 3, 218; s. auch u. Sp. 963/6). G. schmücken die fundi der Heiden (Aug. serm. 62, 17f [PL 38, 422f]).

h. Behandlung der Götterbilder. 1. Im Staatskult. Die Statue wird durch Weihung (ἵδρυσις, *consecratio, dedicatio) als G. konstituiert (Min. Fel. Oct. 23, 13; Wissowa, Rel. 385; Clerc, Théories 32f; P. Boyancé, Théourgie et télestique neoplatoniciennes: RevHistRel 147 [1955] 189/209). Plut. Coriol. 37 u. Dion. Hal. ant. 8, 56, 2 berichten, daß sich ein G. unmittelbar nach seiner Konsekration mit zu-

stimmenden Worten geäußert habe; doch kommt der Konsekration nicht notwendig magische Bedeutung zu (vgl. Müller 474). Das G. wird durch Tempeldiener bewacht (Aeschyl. Eum. 1024; Ep. ad Diogn. 2). Die Verehrung drückt sich durch Niederfallen (προσκυνεῖν) vor dem G. aus; für das Niederfallen in Kriegsnot gebraucht Poseidonios (frg. 253 Edelstein/Kidd) das stärkere προσπίπτειν (vgl. auch F.T. van Straten, Did the Greeks kneel before their gods?: BullAntBesch 49 [1974] 159/89). Nach einer Inschrift vJ. 62 vC. am Eingang des Isistempels auf der Insel Philae (Ditt. Or. nr. 186) tritt der Priester täglich vor das G.: „Ich bin gekommen zur Herrin Isis" (vgl. Deissmann, LO⁴ 300_4). Seneca sagt (frg. 120 Haase: Lact. inst. 2, 2, 14): simulacra deorum venerantur. illis supplicant genu posito, illa adorant, illis per totum adsident diem aut adstant, illis stipem iaciunt victimas caedunt. Den G. werden Altäre errichtet (aram statuere simulacris: Ambr. ep. 17, 9 [PL 16, 1003C]). Das Opfertier wird zu dem Bild des Gottes geführt, dem es geopfert werden soll (Dio Chrys. or. 31, 10). Vor einem G. des Zeus, das in jeder Hand einen Blitz trug, mußten die Athleten schwören (Paus. 5, 24, 9; vgl. L. Ziehen, Art. Olympia: PW 18, 1 [1939] 57f; über Schwur bei den G. vgl. auch Sap. 14, 31). G. werden bekränzt (Paus. 1, 27, 1; Dio Chrys. or. 12, 211; Ael. var. hist. 9, 39; Procl. in Plat. remp. 42 Kroll; Hor. carm. 3, 23, 15; Plin. n. h. 21, 8. 11; Tert. cor. 13; vgl. J. Köchling, De coronarum apud antiquos vi atque usu [1914] 12. 37; K. Baus, Der Kranz in Antike u. Christentum [1940] 19/23; R. Turcan, Les guirlandes dans l'antiquité classique: JbAC 14 [1971] 111/3). Vor G. werden Kerzen u. Weihrauch verbrannt, so vor dem der Aphrodite (Marc. Diac. vit. Porph. 59) u. dem des Sol (Reskript des Kaisers Licinius bei Domaszewski, Abhandlungen aO. 206); dasselbe geschieht mit Statuen berühmter Persönlichkeiten (Cic. off. 3, 80). Zweifel an einem offiziellen Brauch, vor G. Lichter aufzustellen, äußert J. Gagé, Art. Fackel: o. Bd. 7, 162. Zum Dank für ein freudiges Ereignis werden goldene Bilder der Fortunae am Thron des Kapitolinischen Juppiter angebracht (Tac. ann. 15, 23). Zu bestimmten Gelegenheiten werden die G. gereinigt, so das der Hera am Fest der Tonaia, das der Athene an den Plynterien (Nilsson, Rel. 1², 429f). Das G. im Heraion zu Olympia erhält alle fünf Jahre ein neues Gewand (Paus. 5, 16, 2); der Peplos des G. der Athene wird alljährlich an den Panathenaeen herumgetragen (IG 1², 80, 11; Plat. Eutyphr. 6c; vgl. F. Willemsen, Frühe griech. Kultbilder, Diss. München [1939] 1/17). Seneca spottet über solche Art des Kultes, die G. hätten einen Hofstaat von Wäschern, Frisören, Einsalbern usw. (frg. 36 Haase: Aug. civ. D. 6, 10, 2). – Die beiden Hauptarten der kultischen Behandlung der G. sind Exhibition u. Verhüllung. Das Herumtragen der G. in Prozessionen ist dem älteren griech. Kult fremd; nach Nilsson ist es erst „unter den zersetzenden Einflüssen der fremden Religionen" Brauch geworden (Opuscula selecta 1 [Lund 1951] 178f). Doch spricht Aeschyl. Eum. 1024 bereits vom Herumtragen des G. in einer Prozession (vgl. U. v. Wilamowitz, Aischylos. Interpretationen [1914] 180/2); Agamemnon scheut sich, den Purpurteppich zu betreten, weil das nur dem G. zukomme (Aeschyl. Ag. 922). Das G. des Dionysos Eleuthereus wurde beim jährlichen Anthesterienfest aus dem Dionysostempel im Lenaion in feierlicher Pompe in einen kleineren an der Akademie gelegenen u. zurück gebracht (Paus. 1, 29, 2; über andere Prozessionen mit Dionysosbildern vgl. Nilsson, Schule aO. [o. Sp. 686] 24f). Den Umzügen mit G. des Dionysos liegt auch die Vorstellung von diesem Gott als einem (aus Asien) ankommenden bzw. missionsreisenden zugrunde; vgl. Leipoldt/Grundmann 1, 106. 109). An den ludi magni werden außer den G. der kanonischen zwölf Götter auch die ‚später entstandener' sowie die von Heroen in Prozessionen mitgeführt (Fabius Pictor: Dion. Hal. ant. 7, 72, 13; vgl. Macrob. sat. 23, 13 zu den ludi circenses u. Amm. Marc. 23, 3, 7 zum Fest der Göttermutter). Augustus wird als Religionsvergehen angerechnet, daß er das Bild eines bestimmten Gottes aus persönlichen Motiven von der feierlichen Prozession ausschließt (Suet. Aug. 16). Das G. der Isis wird in Prozession von Ägyptern durch Rom getragen (Friedlaender 1, 18). In Prozession werden G. mit der Tracht von Senatoren bekleidet u. Liktoren mit fasces gehen vor ihnen her (Tert. idol. 18; Cypr. [?] ad sen. [CSEL 23, 228]; Friedlaender 3, 201). Das Herumfahren von G. oder Idolen auf Wagen ist überaus häufig (J. H. Waszink, Pompa diaboli: VigChr 1 [1947] 33ff), doch läßt sich die Theorie, daß diese Umfahrt ursprünglich dem Regenzauber gedient habe (J. G. Frazer, The golden bough 1 [London 1890] 14), nicht beweisen (vgl. Gruppe, Myth. 820). Clemen 1, 215 lehnt

die Ansicht ab, mit dem Umhertragen von G. habe man übernatürliche Kräfte auf sich übertragen wollen. Neben dem Herumtragen von G. in Prozession werden zu berühmten G. Wallfahrten veranstaltet (Athenag. leg. 18). An den Lectisternien werden die G. nicht nur öffentlich zu Tisch gelegt u. bewirtet (Liv. 22, 10); dem G. des Juppiter wird (wie auch sonst an Festtagen; Plin. n. h. 33, 111 f) das Gesicht mit Mennig angestrichen, „was weniger eine Ersatzhandlung für Blutgenuß sein, als an die Zeit erinnern dürfte, in der Gesichtbemalung als Auszeichnung in Europa noch so galt wie heute in Afrika" (J. Lippert, Die Religion der europ. Kulturvölker [1881] 467). Desgleichen wurden die Körper der Triumphatoren mit Mennig gefärbt (Plin. n. h. 33, 111; beides führt L. Deubner, Die Tracht des röm. Triumphators: Hermes 69 [1934] 316/23 auf das gleiche Vorbild, den rex, zurück; vgl. auch Hermann, Farbe [o. Bd. 7] 391/3. 395/9.). Dagegen hat die Rotfärbung von G. wie des des Priap u. seiner orientalischen Analogien nach E. Wunderlich (Die Bedeutung der roten Farbe im Kultus der Griechen u. Römer [1925] 62 f) nichts mit der alljährlich vorgenommenen Miniierung des Juppiterbildes zu tun; sie war auch aus anderem Grunde notwendig: fictilem eum fuisse et ideo miniari solitum (Plin. n. h. 35, 157); ταχὺ γὰρ ἐξανθεῖ τὸ μίλτινον, ᾧ τὰ παλαιὰ τῶν ἀγαλμάτων ἔχρωζον (Plut. quaest. Rom. 98, 287 D). Das Bestreichen der G. an festlichen Tagen mit Mennig, ein Brauch, den auch die Äthioper kennen, ist für Plinius (n. h. 33, 111 f) so verwunderlich, daß er daran seine Erörterungen über den Mennig knüpft. Dagegen scheint bei der Beschreibung Sap. 13, 14 mit μίλτῳ καταχρίειν lediglich an die Erreichung des Inkarnates gedacht zu sein. Das G. des Juppiter Latiaris wurde alljährlich mit Blut besprengt (Iustin. apol. 2, 12; Tatian. or. 29, 1: Theophil. ad Autol. 3, 8; Tert. apol. 9; Lact. epit. 18; Athan. c. gent. 25 [SC 18 bis, 130]). Daß es sich hierbei um Menschenopfer handle, ist jedoch christliche Polemik (vgl. Wissowa, Rel. 124_8); doch ist bereits Eur. Iph. T. 32/4. 624. 1454/62 Zeugnis für eine Kultaitiologie in Form der Übertragung eines G., dem vorher gestrandete Fremde geopfert worden waren (vgl. Preller/Robert 2, 1329). – Zur Versöhnung der Götter nach dem Brande Roms unter Nero gehörte das Besprengen des Junobildes mit Meerwasser u. die Ehrung der G. durch Sillisternien (Tac. ann. 15, 44). Zur Sühnung des Muttermordes Neros ließ der Senat ein goldenes G. der Minerva u. eines des Kaisers in der Kurie aufstellen (ebd. 14, 12). – Der Exhibition der G. steht ihre Verhüllung als komplementäre Behandlungsart gegenüber. Plinius unterscheidet, offenbar nach seiner griech. Quelle, Tempel u. Tempelinneres (in templo post aedem), wo sich das G. befindet (n. h. 36, 32). Paus. 10, 24, 5 spricht von einer „anderen goldenen Statue des Apollon" im Tempelinnern zu Delphi, die nicht jedermann sehen darf, was voraussetzt, daß sich im allgemein zugänglichen Teil des Tempels das übliche Kultbild des Apollon befand. Zu ‚öffentlichen' u. ‚geheimen' G. in Phlius vgl. ebd. 2, 13, 4/7. Bei den Etruskern durfte ein Priester je nach seiner Stammeszugehörigkeit gewisse G. nicht berühren (Liv. 5, 22). In Rom wurden gewisse G. durch Vorhänge ungeweihten Augen entzogen (vgl. Gruppe, Myth. 1110_1; gegen seine Deutung des verhüllten Zeus als Bräutigam wendet sich F. Schwenn, Das Menschenopfer bei den Griechen u. Römern [1915] 34). G. des Dionysos werden oft bis zur völligen Unkenntlichkeit von Myrten-, Lorbeer- oder Efeublättern verdeckt (Paus. 1, 27, 1; 8, 39, 6); auf dem Kypseloskasten erscheint Dionysos in einer Höhle, von Baumzweigen u. Weinreben verhüllt (Preller/Robert 1, 663. 708). Von einem Dionysosbild in Megara, das „bis auf das Gesicht verhüllt war" (Paus. 1, 43, 5), vermuten Hitzig/Blümner zSt., daß es „von Kleidern eingehüllt" war; das G. des Hermes in Phigalia sieht wie bekleidet aus (ἀμπεχομένῳ μὲν ἔοικεν ἱμάτιον), offenbar für Pausanias (8, 39, 6) nicht ganz klar erkennbar. – Manche G., insbesondere in ‚weiblichen' Kulten wie dem der Eileithyia, in Zusammenhang mit der Kriegsgefangenschaft von Frauen u. ä. dürfen nur von einem bestimmten Personenkreis erblickt werden (ebd. 2, 35, 11; 3, 14, 4; 7, 23, 9. 24, 3). In Bryseai in Lakonien hatten nur Frauen Zutritt zu einem im Tempel stehenden G. des Dionysos (ebd. 3, 20, 3). Ein G. der Ceres auf Sizilien durfte von einem Mann nicht angeschaut, geschweige denn berührt werden (Cic. Verr. 2, 5, 187). Das Standbild der Venus Verticordia wurde (um 220 vC.) nach der Vorschrift der sibyllinischen Bücher von Sulpicia geweiht, die durch Urteilsspruch der Matronen als pudicissima femina ermittelt worden war (Val. Max. 8, 15, 12; Plin. n. h. 7, 120). Der Seherin (vates) obliegt es, templa et divum effigies zu hüten (Verg. Aen. 7, 443). – Zur Bedeutung des G. im offiziellen Kult gehört,

daß es Asyl gewährt. Wer an das G. flieht, begibt sich in den Rechtsschutz der betreffenden Gottheit; er wird ὑπόδικος (Aeschyl. Eum. 259). In Aischylos' Hiketiden verharrt Danaos untätig, bis die Drohung der Mädchen, sich an den G. aufzuhängen, ihn zum Handeln zwingt. Selbstmord an den G. würde Befleckung für die Stadt bringen (supplic. 473 ff). Apollon sagt dem Orest, er solle nach Athen gehen u. das ‚alte Bild der Athene' umfassen (Eum. 80); das tut Orest dann auch (242. 409. 439. 446; vgl. Eur. El. 1254 f). In der Stunde der Not klammert man sich an die G. (Aeschyl. sept. 96/8. 185. 265). Im Mythos straft der Gott, von dessen G. Asylsuchende gerissen wurden, so Athene den Aias Oileus, der Kassandra von ihrem Bild riß u. schändete (Alcaeus: SLG 262; Lucil. 613 f Krenkel; Ovid. Ibis 615; Hyg. fab. 116). Polygnot stellt Kassandra in der Lesche der Knidier mit dem Holzbild der Athene in den Armen dar, das sie von der Basis abgerissen hatte (Paus. 10, 26, 3; nach Quint. Smyrn. 13, 429 f soll das G. ob der ihm angetanen Schmach seine Augen zum Himmel gerichtet haben; zu weiteren Varianten vgl. J. G. Frazer zu Apollod. epit. 5, 23). Im Krieg werden, vom trojanischen angefangen, ‚selbst Frauen u. Mädchen von den G. gezerrt u. fortgeschleppt' (Dio Chrys. or. 11, 29). Das Fehlen eines G. an einem asylgewährenden Platz wird eigens hervorgehoben (Stat. Theb. 12, 493 f). Das *Asylrecht der Herrscherbilder, das offenbar unter den Ptolemäern entstand, erreicht in Rom sein größtes Gewicht unter Tiberius, dessen Statuen furchtbarer u. unverletzlicher waren als selbst der Zeus des Phidias (Philostr. vit. Apoll. 1, 15). Octavian ließ nach seinem Sieg bei Actium einen Sohn des Antonius von der Statue des Divus Julius, zu der er sich geflüchtet hatte, wegreißen u. töten (Suet. Aug. 17).

2. Im Privatkult. Privatleute hatten die Möglichkeit, im Umkreis eines öffentlichen Heiligtums (πρὸς τὰ κοινὰ ἱερά: Plat. leg. 956 a) Votivbilder aufzustellen; die Aufstellung erfolgt zum Dank für göttliche Hilfe oder im Falle der Nichteinlösung eines Gelübdes (Diog. L. 2, 51; Übersicht über die häufigsten Typen von Votivstatuetten in griech. Tempeln u. röm. Lararien: Hill o. Bd. 6, 462 f). Von der Menge aufgestellter Votivbilder vermittelt der Spott des Diagoras v. Milet eine Vorstellung, der bemerkt, ‚es wären noch viel mehr, wenn auch die nicht Geheilten solche aufstellten' (Diog. L. 6, 59). Phryne stellte der Aphrodite in Delphi ein goldenes G. auf (ebd. 6, 60; vgl. Nossis: Anth. Pal. 9, 332). Von größeren Tempeln nehmen die Wallfahrer sich Nachbildungen der G. in allen Größen als Souvenirs mit; von ihrer Herstellung leben ganze Branchen (Act. 19, 24; Lucian. Alex. 18; Athen. 15, 675 f). Statuen läßt man sich ‚konsekrieren', indem man σύμβολα (Pflanzen, Knochen, Mineralien usw.) in ihrem Innern birgt (Procl.: CMAG 6, 148 ff; Hopfner, OZ 1 § 382 f; eine tibetanische Parallele: W. Crooke, Art. Images and idols [Indian]: ERE 7, 144. 160). Die private Verehrung erstreckt sich vornehmlich auf Heil-, Wunder- u. Orakelgötter; ihre G. werden als kostbarer Besitz gehütet u. vor ihnen bisweilen täglich Opfer verrichtet (Theocr.: Anth. Pal. 6, 337; Leipoldt/Grundmann 1, 71). G. stehen an der Tür oder im Vestibül des Hauses (Sophocl. Oed. rex 886; Electr. 1374), die Schutzgötter des Hauseingangs sind besonders Hermes u. Apollon Agyieus. Wer ein G. errichtet, erhofft sich die Gunst der Gottheit (Callim. epigr. 33). Für Platon (leg. 931 a) ist die Verehrung der Götter u. der Eltern oberstes Gebot; seine Eltern zu ehren, bringt keinen geringeren Segen, als ein G. im Hause zu haben u. es richtig u. geziemend zu verehren. An anderer Stelle will Platon überhaupt keine G. in Privathäusern sehen, weil man zu leicht Unfug mit ihnen treiben könne; wer den Göttern opfern wolle, könne dies vor jedem öffentlichen Heiligtum tun (ebd. 909 d). Zur geziemenden Verehrung des G. gehören das προσκυνεῖν u. die Erhebung der Hände; (O. Weinreich, Rez. Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult: PhW 50 [1930] 1057; E. Brandt, Gruß u. Gebet [1965] 111 ff); die gewöhnliche Begrüßungsart der G. ist die Kußhand (Apul. apol. 56; Lucian. sacr. 12; salt. 17; Min. Fel. Oct. 2, 4; Orig. mart. 32; vgl. Job 31, 26 f); dieser Begrüßungsgestus findet sich wieder am sog. Spottkruzifix vom Palatin (vgl. Dölger, Sol sal.[2] 16). Verehrungsgestus ist auch das Küssen der G. selbst (Cic. Verr. 2, 4, 94, hier als Ursache des Verschleißes von G. genannt; Apul. met. 11, 24; vgl. G. Appel, De Romanorum precationibus [1909] 198 ff). Der Verehrer legt die Paenula ab, ehe er an das G. herantritt (Tert. orat. 15). Zu Hause hebt man die Kinder in die Höhe, damit auch sie wie die Erwachsenen die Bilder der Hausgötter küssen können (Prud. c. Symm. 1, 208/11; Ambr. Abr. 2, 11, 81 [CSEL 32, 1, 633]). Stand das G.

zu hoch, so küßte man ihm die Hand, die Knie oder die Füße (Lucr. 1, 316/8; Apul. met. 11, 24; Arnob. nat. 6, 16 [CSEL 4, 228]; Prud. apoth. 456). An den G. wurden Briefchen mit Wünschen angeheftet (Iuvenal. 10, 55 mit Parallelen bei Friedlaender zSt.); Vota wurden ihnen auf die Schenkel geschrieben (Apul. apol. 54). Hauskapellen malte man mit den Bildern der Laren u. Penaten aus (Friedlaender 3, 80_1). Zur (profanen) röm. Mahlzeit wurden die G. der Laren auf den Tisch gestellt u. geküßt (Petron. 68, 8; 64, 1), desgl. die der Penaten (Ovid. fast. 1, 337f; vgl. Kiessling/Heinze zu Hor. carm. 3, 23, 20; Bömer, Ahnenkult 123ff; zur Verwendung eines Herculesbildes als castae genius tutelaque mensae [Stat. silv. 4, 6, 32] vgl. H. Cancik-Lindemeier, Ein Mahl vor Hercules: Altspr. Unterr. 14, 3 [1971] 43ff). Den G. wurden auch Kapseln um den Hals gehängt (lares bullati; Petron. 60; De Marchi, Il culto privato 1, 221); sie wurden mit Wachs eingerieben (Iuvenal. 12, 88) u. mit Parfums, Weihrauch u. Lichtern geehrt (Cod. Theod. 16, 10, 12). Verlust oder Verkauf der Larenbilder galt für ein großes Unglück (Plaut. Aul. prol.; vgl. Aust, Religion der Römer 135). Wie zäh sich die Verehrung dieser G. in Rom hielt, zeigt die Polemik Tertullians (apol. 13, 4). Apuleius (apol. 63) hatte die Gewohnheit, ein kleines G. mit sich zu führen u. zwischen seinen Büchern aufzustellen; an Festtagen brachte er ihm Weihrauch, Wein u. Opferfleisch dar (vgl. auch Amm. Marc. 22, 13, 3 über den Philosophen Asclepius). Apuleius nennt sein G. einen Mercuriolum, sollemne et commune simulacrum; das ‚commune' ist durch die Ausgrabungen bestätigt worden, die unter den Statuetten am häufigsten Mercurioli zutage gefördert haben (vgl. De Marchi aO. 1, 107). Alexander Severus hatte in seiner Hauskapelle neben den Laren u. Ahnenbildern die G. des Apollonios v. Tyana, Christus, Abraham u. Orpheus (Hist. Aug. vit. Alex. Sev. 29, 2; vgl. 31, 4f; Wissowa, Rel. 92; Bömer, Rom u. Troja 54. 105; nach A. Alföldi, Der Rechtsstreit zwischen der röm. Kirche u. dem Verein der Pompinarii: Klio 31 [1938] 249 handelt es sich um eine Fälschung; vgl. T. Pekáry, Statuen in der Hist. Aug.: Hist. Aug.-Colloquium Bonn 1968/69 = Antiquitas 4, 7 [1970] 151/72). Julian führte auf seinen Feldzügen neben Zauberern u. Wahrsagern seine ‚gegossenen u. in Erz gekleideten Götter u. die Göttin' (Athene?) mit sich (Ephr. Syr. hymn. c. Iulian. 2, 4 [CSCO 175/Syr. 79, 70]; vgl. B. Kötting, Art. Devotionalien: o. Bd. 3, 862/71). – Die Ausstellung der privaten Christus- u. Heiligenbilder an der Straße bei Gelegenheit einer kirchlichen Prozession hat ihren Vorläufer in der heidn. Spätantike: (adventu Constantini) exornavimus vias . . . paupere quidem supellectili, sed omnium signa collegiorum, omnium deorum nostrorum simulacra protulimus (Eumen. grat. act. Const. [Paneg. lat. 5 (8)] 8, 4). – Auf Gräbern pflegte man den Verstorbenen Bildsäulen zu errichten, die einen bekannten Göttertyp (oft Hermes) mit den Zügen des Verstorbenen darstellten (Babr. fab. 1, 30; Apul. met. 8, 7; vgl. Tert. nat. 1, 10, 27). – Die Umkehrung des privaten Gebetes sind Fluch, Verwünschung u. Drohung gegen das G., wenn Gebete unerhört u. Hilfe ausblieb (Epict. diss. 3, 4, 7; Paulin. Nol. carm. 18, 315f; für Ägypten vgl. Porph. ep. ad Aneb. 30 [XXXIX Parthey]; POxy. 7, 1065; Friedlaender 3, 199). Eine Parodie auf die Errichtung von G. findet sich bei Timaios (Athen. 37 B/E): Betrunkene, die in ihrem Hause glauben, auf hoher See zu sein, wollen den Meeresgöttern im Falle ihrer ‚Rettung' Votivbilder errichten.

3. *Amulette.* Die Gewohnheit, G. als Amulette mit sich herumzutragen, wird durch die Polemik Epiktets (diss. 2, 8, 12) u. Lukians (Philops. 42. 47) illustriert. Ein Bild von Herstellung u. Handel mit G. als Amuletten vermitteln Act. 19, 24/6 (vgl. H. Conzelmann, Die Apostelgeschichte² [1972] zSt.) u. Philostr. vit. Apoll. 5, 20. An dem Skythen Anacharsis, der sich ἀγάλματα umhängte, hebt Herodt. 4, 76 hervor, daß dies ein griech. Brauch war u. Anacharsis deshalb getötet worden sei. Sulla trug ein goldenes Apollobildchen mit sich im Kampf (Plut. Sull. 29, 11f; Val. Max. 1, 2, 3; vgl. J. Gagé, Apollon romain [Paris 1955] 434f). Nero verehrte eine Mädchenstatuette (Dea Syria?), die er von einem unbekannten Plebejer geschenkt bekommen hatte, als höchste Gottheit, nachdem er einer Verschwörung entgangen war (Suet. Nero 56; Leipoldt/Grundmann 1, 80). Den Apuleius bringt der Besitz einer Merkurstatuette in den Verdacht der Magie (apol. 61; vgl. P. Valette, L'apologie d'Apulée [Paris 1908] 310ff; A. Abt, Die Apologie des Apuleius v. Madaura u. die antike Zauberei = RVV 4, 2 [1908] 296/306). Der Philosoph Asclepiades

pflegte ein Amulett der Dea Caelestis bei sich zu tragen u. es zu Füßen des großen G. im Tempel zu Daphne niederzulegen (Amm. Marc. 22, 13, 3). Zum Ganzen vgl. Riess, Art. Amulett: PW 1, 2 (1894) 1984/9; G. Kropatschek, De amuletorum apud antiquos usu (1907); F. Eckstein/J. H. Waszink, Art. Amulett: o. Bd. 1, 399/401. G. werden auf (Siegel-)Ringen getragen (Plin. n. h. 33, 41); man glaubte, die Gottheit dadurch in seine Gewalt zu bringen, daß man sie in einen Ring ‚fesselte' (vgl. J. Heckenbach, De nuditate sacra sacrisque vinculis = RVV 9, 3 [1911] 95; R. Wünsch, Deisidaimoniaka: ARW 12 [1909] 21). Daher verbot Pythagoras, G. auf Siegelringen zu tragen (Diog. L. 8, 17; Iambl. vit. Pyth. 84; Clem. Alex. paed. 3, 59, 2; strom. 5, 28, 4; L. Deubner, Art. Charms and Amulets [Greek]: ERE 3, 433/9).

4. Sonstiges. Vor G. werden Privatverträge abgeschlossen (Clem. Alex. strom. 7, 52, 2). Die Athener verehrten einen Stier auf dem Areopag, ein Weihgeschenk des Rates, bei dem sie schworen (Paus. 1, 24, 2; Lucil. frg. 339; Mart. Apollon. 18 [94 Mus.]). – Eine Gesandtschaft aus Smyrna wird von Trajan reich beschenkt, u. a. mit G. der Nemesis, die in Smyrna besondere Verehrung genoß (Dio Chrys. or. 40, 14). – Aristoteles gelobte in seinem Testament G. für Zeus u. Athene (Diog. L. 5, 16; W. Jaeger, Aristoteles [1923] 345; J. M. Zemb, Aristoteles in Selbstzeugnissen [1961] 16).

i. Hersteller von Götterbildern. Die Hersteller von G. genossen ein Ansehen, das sie mit den Priestern vergleichbar machte, weil sie ihr Werk bisweilen aufgrund einer Offenbarung herstellten u. weil ihnen das Recht eingeräumt war, sich selbst auf den für die G. bestimmten Weihgeschenken abzubilden (vgl. Curtius, Gesch. aO. [o. Sp. 680] 1, 521/3). So fertigte Onatas v. Aigina den Phigaleern ein G. der Demeter in Nachbildung des alten ξόανον oder, wie es heißt, aufgrund eines Traumgesichtes an (Paus. 8, 42, 7/13). Phidias bringt sein u. des Perikles Bild auf dem Schild der Athenestatue an (Plut. Pericl. 31; Cic. Tusc. 1, 34; Dio Chrys. or. 12, 6). Nach Plin. n. h. 36, 12 machen die Künstler auf Inschriften unter G. Eigenreklame, während es nach Lucian. imag. 4 den Anschein hat, als sei die Eingravierung des Künstlernamens unter ein G. die Ausnahme. Als Phidias die Zeusstatue in Olympia vollendet hatte, bat er den Gott um ein Zeichen, ob ihm das Werk genehm sei, u. sogleich fuhr ein Blitz nieder (Paus. 5, 11, 9; vgl. Ziehen aO. [o. Sp. 689] 57). Ein Dichter der Anth. Pal. (4, 81) läßt Phidias der Schau des höchsten Gottes teilhaftig werden, worauf Philostr. vit. Apoll. 6, 19 spottet, der Künstler sei in den Olymp hinaufgestiegen u. habe sich dort Zeus angesehen. Andererseits konnte die Auffassung des G. sowohl als einer Summe dargestellter Eigenschaften wie eines Mediums, das dem Betrachter die Gegenwart des Gottes vermitteln soll, die Anekdote entstehen lassen, daß Phidias sich, als sein Zeusbild zum ersten Male der Öffentlichkeit vorgestellt wurde, dahinter versteckt habe, um zu hören, was man daran lobe oder tadle, u. es nach dem Urteil der Mehrzahl verbessert habe (Lucian. pro imag.; zur Anekdote, daß Phidias seinen Zeus nach der homerischen Darstellung dieses Gottes [Il. 1, 528/30] konzipiert habe, vgl. Polyb. 3, 10; Dio Chrys. or. 12, 26; Plut. Aem. 28; Lucian. Hermot. 54; Epict. diss. 2, 8; Val. Max. 3, 7, 4; J. Liegle, Der Zeus des Phidias [1952] 246. Dasselbe berichtet PsCallisth. hist. Alex. M. 1, 33, 13 vom Künstler des Serapisbildes. Jene Legende konnte wohl nur deshalb entstehen, weil man vergessen hatte, was den genannten Homerversen vorausging; vgl. Rüstow aO. [o. Sp. 681] 2, 46). Als Euphranor, der Meister des Zwölfgöttergemäldes, ratlos war, wie er den Zeus darstellen sollte, kam er an einer Schule vorbei u. hörte aus dem ersten Buch der Ilias die Thetisszene mit der Schilderung des Zeusschwures deklamieren; darauf rief er: Jetzt habe ich mein Musterbild (ἀρχέτυπος), ging hin u. malte seinen Zeus (Eustath. Il. 145, 11; Overbeck, Schriftquellen nr. 1793). Praxiteles soll das G. der knidischen Aphrodite nach seiner Geliebten Kratine gestaltet haben; als die Hetäre Phryne in ihrer Jugendblüte war, nahmen alle Maler von Aphroditebildern ihre Schönheit zum Vorbild, u. die Bildhauer von Hermesstatuen bildeten diese dem Alkibiades ähnlich (Clem. Alex. protr. 53, 5f; vgl. Lucian. Iupp. trag. 10). Von Phidias wird ausdrücklich betont, daß er für seine G. keine Modelle hatte, sed ipsius in mente insidebat species pulchritudinis eximia quaedam quam intuens in eaque defixus ad illius similitudinem artem et manum dirigebat (Cic. or. 9), eine Aussage, die auf platonischen Vorstellungen basiert (Plat. resp. 7, 532 b; 10, 596 b; vgl. K. Zimmermann 1205/89). – Ptolemaios soll den Künstler eines G. getötet haben, um von einem ἀχειροποίητον (‚nicht mit Händen gemalt')

fabeln zu können, denn der Gott müsse ἀχειρομίαντος (‚nicht mit Händen befleckt') sein; Isid. Pel. ep. 4, 207 (PG 78, 1301) fügt hinzu, daß eine solche Tötung zu Recht erfolgt sei, weil die G. zur Täuschung der Menschen gemacht seien. Die Hersteller von G. lebten von Aufträgen sowohl von Kommunen wie von Privatpersonen (Dio Chrys. or. 12, 45); im 1. Jh. nC. gab es einen Posten für G. im kaiserlichen Staatshaushalt (Friedlaender 1, 54f). Herstellung u. Export von G. war u. blieb „die Haupterwerbsquelle der bildenden Künstler u. Kunsthandwerker" (ebd. 3, 90f); das geht allein aus der Äußerung der Silberschmiede von Ephesos: „aus diesem Gewerbe fließt unser Wohlstand" (Act. 19, 25), sowie aus den von Tertullian (idol. 5) referierten Klagen der Christen hervor, sie würden brotlos, da sie nach ihrem Übertritt den ihnen zum Vorwurf gemachten Beruf aufgeben müßten (vgl. L. Stäger, Das Leben im röm. Afrika im Spiegel der Schriften Tertullians, Diss. Zürich [1973] 58/60). Zur Geringschätzung der bildenden Künste bei den Römern im Gegensatz zu den Griechen vgl. Friedlaender 1, 103/18. – Daß Sokrates G. für die Akropolis verfertigt habe, wird von Paus. 1, 22, 8 (λέγουσιν) u. Diog. L. 2, 19 (ἔνιοί φασιν) trotz berechtigter Zweifel berichtet.

k. Besonderheiten, Merkwürdigkeiten. Die wohl auffallendste Besonderheit bei einem griech. oder röm. G. ist Tier- bzw. Mischgestaltigkeit. Tiergestaltige G. gibt es nach Cic. nat. deor. 1, 81 bei den Ägyptern, Syrern u. fast überall bei den Barbaren. Zeus Meilichios wird bisweilen als Schlange dargestellt (Leipoldt/Grundmann 3, 11). Asklepios erscheint auf einem Votivbild sowohl in menschlicher Gestalt wie als Schlange (ebd. 3, 16). Die Phönizier stellten Janus als Schlange dar, die ihren eigenen Schwanz verschlingt, um auszudrücken, daß der Kosmos sich selbst ernährt u. wieder zu sich selbst zurückkehrt (Macrob. sat. 1, 9, 12; über Schlangen u. andere als Symbole ausgedeutete Attribute eines G. des Apollon in Hierapolis ebd. 1, 17, 66/70). Ein G. der Eurynome (Artemis) in Phigalia ist halb Weib halb Fisch u. wird mit goldenen Ketten zusammengehalten; die Begründung, daß der Fisch ein Kennzeichen dafür sein könnte, daß sie eine Tochter des Okeanos ist u. mit Thetis zusammen in der Tiefe des Meeres wohnt, ist für Pausanias (8, 41, 6) sehr unwahrscheinlich (οὐκ . . . μετά γε τοῦ εἰκότος λόγου). Zu der Diod. Sic. 2, 4 referierten Aitiologie des G. der Dea Syria in Gestalt eines Fischweibes vgl. Dölger, Ichth. 2, 190f. Die griech. tier- u. mischgestaltigen G. führt Porph. abst. 3, 16 auf mythologische Begebenheiten, besonders auf Genesen u. Metamorphosen zurück; bisweilen erscheint der Gott bei derselben Gelegenheit in tierischer u. menschlicher Gestalt (vgl. U. v. Wilamowitz, Kl. Schriften 3 [1969] 356_1; zu dem ägypt. Glauben, daß der Gott in einem Tier Wohnung nehme, vgl. W. Schubart, Das alte Ägypten u. seine Papyrus [1921] 24). Das G. des Aion als Löwe mit feuerschnaubendem Maul u. schlangenumwundenem Leib wird als Bild einer Sonnen- u. Feuergottheit verstanden u. ist in dieser Aussage eng verwandt mit Mithrasbildern (vgl. Dieterich, Abr. 53f; zum Ganzen vgl. de Visser; Müller 492). In Alexandria wird Aion in einem G. verehrt, das aus Holz u. nackt ist u. dem an seinem Festtag Flötenspiel u. Gesang dargebracht wird (Epiphan. haer. 51, 22; Leipoldt/Grundmann 2, 74f). Das G. des Nil hatte die Form eines liegenden Gottes, um den 16 Kinder spielten, die seine Nebenflüsse symbolisieren (Plin. n. h. 36, 58); es wurde im Unterschied zu den weißen G. anderer Flußgottheiten gewöhnlich aus schwarzem Stein hergestellt, weil der Nil aus dem Äthiopenland kommt (Paus. 8, 24, 12; Vespasian ließ ein G. des Nil im Tempel der Pax in Rom aufstellen; Plin. n. h. 36, 58; vgl. A. Hermann, Der Nil u. die Christen: JbAC 2 [1959] 56/64). In Memphis gab es ein G. der Dike ohne Kopf (Diod. Sic. 1, 96, 9). Attribute der Nemesis sind Flügel, ein Steuer in der Hand u. ein Rad unter den Füßen, um glauben zu machen, daß sie schnell überall erscheinen könne (Amm. Marc. 14, 11, 26). Ein G. des Janus aus Falerii zeigt den Gott mit vier Köpfen; Gavius Bassus sagt in seinem Buch über die Götter, das G. des Janus sei doppelgesichtig, weil er der Türhüter (ianitor) des Himmels u. der Hölle zugleich sei (Macrob. sat. 1, 9, 13; Lyd. mens. 4, 1). Eine andere Statue des doppelgesichtigen Janus zeigt durch die Gestaltung seiner Finger die Zahlen 300 u. 65, denn so viele Tage hat das Jahr (Plin. n. h. 34, 33; Macrob. sat. 1, 9, 10). Das kriegerische Volk der Spartaner stellt sich selbst dar, wenn es den Bildern seiner Götter, selbst denen des Apollon u. der Aphrodite, eine Lanze in die Hand gibt (Plut. Pyth. orac. 16, 402 A; inst. Laced. 28, 239 A; J. Leipoldt, Von den Mysterien zur Kirche [1961] 293). Das bewaffnete G. der Aphrodite in Sparta wird auf das Faktum zurückgeführt, daß sich im messe-

nischen Krieg die Spartanerinnen selbst bewaffneten (vgl. Lact. inst. 1, 20 u. Epigr. Bob. 14 Munari mit Lit.). Seit der 5. Olympiade erhielten die Sieger in Olympia einen Olivenkranz; daß das Zeusbild des Phidias einen solchen Kranz erhielt, sollte bedeuten, daß Gaias Kraft u. Kultanspruch in Olympia auf Zeus übergegangen war (vgl. L. Weniger, Altgriech. Baumkultus [1919] 37/40). Ein G. des Zeus auf Kreta hatte keine Ohren, ,weil es dem Herrn der Welt nicht zukommt zu hören' (Plut. Is. et Os. 75, 381 D). Plutos wurde als Gott blind dargestellt (Clem. Alex. protr. 102, 2). „Angerona, die Göttin des Schweigens, wurde mit dem Finger auf dem Mund dargestellt (Plin. n. h. 3, 65; Macrob. sat. 1, 10, 8; 3, 9, 4). Ihr Bild stand auf dem Altar der Göttin Volupia (Varro ling. 5, 164), der Lustgöttin, deren Namen Aug. civ. D. 4, 8 mit voluptas, Wollust, zusammenbringt" (Krenkel aO. [o. Sp. 684] 615). Den Einwohnern von Pessinus galt ein heiliger Stein als G. der Magna Mater (Liv. 29, 10f; Arnob. nat. 7, 49). Daß Vergil (Aen. 2, 632) Venus deus (statt gewöhnlich dea) nennt, bedeutet für Macrobius (sat. 3, 82) keine Schwierigkeit, da es auf Zypern eine bärtige Statue dieser Göttin gebe mit einem Frauenkleid, jedoch mit männlichen Attributen, weshalb man glaube, daß sie sowohl männlich wie weiblich sei. Bekannt ist die vielbrüstige Artemis von Ephesos; Symbol der Isis ist die weibliche Brust bzw. ein Kultgefäß in Brustform (vgl. J. Steudel: o. Bd. 2, 659; zu phallischen Emblemen als G. im Hermes-Dionysos- u. Aphroditekult vgl. L. R. Farnell, Greece and Babylon [Edinburgh 1911] 228). Ein nackter Apollon des Kanachos in Begleitung eines Hirsches, dessen Beine sich durch Ziehen an einem verborgenen Faden bewegen ließen, ist das älteste bekannte Beispiel von Statuenmechanik (Plin. n. h. 34, 75). Eine Kolossalstatue des Apollon wurde an Festen auf einen von Bathykles geschaffenen Riesenthron gestellt (Paus. 3, 18, 6; Overbeck, Schriftquellen nr. 360f). Über drehbare Kultbilder des Mithras vgl. Leipoldt/Grundmann 3, 33. Zu scheinbar lebenden sowie automatischen G. vgl. H. Diels, Die Entdeckung des Alkohols: AbhBerlin 1913 nr. 3, 26/8. In den Mirabilia berichtet PsAristoteles von Phidias, daß er, als er an der Athene auf der Akropolis arbeitete, in der Mitte des Schildes sein eigenes Antlitz eingemeißelt u. durch einen unsichtbaren Kunstgriff so mit der Bildsäule verbunden habe, daß, wenn jemand es herausnehmen wollte, er notwendig das ganze G. auflösen u. zum Einsturz bringen müßte (846a 18/23; vgl. Cic. Tusc. 1, 34; Plut. Per. 31).

l. Götterbild u. Dämonenbild. Der Begriff der Dämonen als Geisterwesen zwischen Menschen u. Göttern ist weniger personen- als wirkungsbestimmt; ihrem unpersönlich-kollektiven Charakter entspricht die inhaltliche Verallgemeinerung, daß mit diesem Appellativ Wesen bezeichnet werden, die Unheil sowohl bannen wie herbeiführen können. Ihre bildlichen Darstellungen bestehen daher in Amuletten (oft symbolischer Art), Figürchen (vgl. Hesych. lex. s. v. μύλας) oder Masken, deren Deutung wie sie selbst oft austauschbar sind: Gorgo, Hekate, Lamia, Empusa usw. haben Wirkungsbeschreibungen, deren rationalistisch-rubrizierender, d. h. später Ursprung am Tage liegt (vgl. J. ter Vrugt-Lentz, Art. Geister [Dämonen]: o. Bd. 9, 599/615). Dämonenglaube drückt sich u. a. in der Vorstellung von der Wirksamkeit Toter u. der Gefährlichkeit unterlassener Rache aus; so begräbt die Bildsäule des Athleten Theagenes v. Thasos den Mörder des Dargestellten unter sich, u. das Land wird unfruchtbar, nachdem die Bewohner die Bildsäule ,zur Strafe' ins Meer versenkt hatten (Paus. 6, 11, 6f). Die Erzählung, nach der der Mörder des Mitys durch dessen Bildsäule stirbt, wird von Aristot. poet. 9, 1452 a 7 als Beispiel des Kunstgerechten, weil nicht auf Zufall Beruhenden, gelobt (Parallelen bei Gudeman zSt. u. Rohde, Psyche 1, 194). Bildliche Darstellungen von Furien dürfen generell als Indiz für Dämonenglauben angesehen werden. Zu Abbildungen von Dämonen vgl. L. Deubner, Art. Personifikationen abstrakter Begriffe: Roscher, Lex. 3, 2068/168.

m. Götterbild u. Heroenbild. Die klass. Gestalt, in der die Mythologie die Begriffe Gott u. Heros verkörpert sieht, ist Herakles; von ihm gab es zahlreiche Darstellungen sowohl als Kultbilder wie als Weihegeschenke (vgl. Preller/Robert 2, 425). In Athen erhielt er anläßlich der großen Pest als Ἀλεξίκακος ein neues Kultbild (Schol. Aristoph. ran. 501). Im Gymnasium stehen „die G. des Herakles u. viele Statuen von Heroen u. Göttern" (Dio Chrys. or. 7, 39; einzeln aufgezählt von Christodoros v. Theben, Ekphrasis [s. o. Sp. 686]). Julian kennt ein Heroon in Troja mit den Statuen Hektors u. Achills (ep. 79 Bidez). Von einer Statue Hektors, die Rache an einem Feind genommen hat, berichtet Philostr. her.: 151 f Kayser. Eine Statue der Io in Ninive trägt als

Attribut Hörner, u. Apollonios ist der einzige, der dieses Bild erklären kann (Philostr. vit. Apoll. 1, 19). Wie G. hielt man auch Heroenbilder u. -statuen für lebendig u. wirksam (Weinreich 142f). Die kultische Behandlung des Heroenbildes ist der des G. ähnlich; Julian berichtet vom Kult Hektors in der Troas, daß sein Standbild gesalbt u. vor ihm geopfert werde (ebd.). Nach dem Tode Valentinians I hatte der Oberpriester Nestorius in Athen einen Traum, der ihm ein Erdbeben verkündete u. in dem er den Heroen Achilleus sah, der ihm befahl, ihn durch öffentliche Opfer zu verehren. Von der staatlichen Obrigkeit verlacht, verfertigte er ein G. des Achilleus, stellte es neben dem der Athene im Parthenon auf u. opferte ihm, so daß bei dem allgemeinen Erdbeben Athen u. Attika verschont blieben (Zos. 4, 18).

n. Götterbild u. Bild bedeutender Persönlichkeiten. 1. Athleten. Den G. praktisch gleichgestellt wurden die Athletenbilder, seit sie durch die Peisistratiden Zugang zu den Tempelhöfen erhielten; Paus. 6, 18, 7 nennt als älteste Statuen Holzbilder von Wettkämpfern der 59. u. 61. Olympiade (vgl. Curtius, Griech. Gesch. 1, 523f). Das 6. Buch des Pausanias ist voll von Beschreibungen von Athletenstatuen, unter denen die des Theagenes v. Thasos dadurch herausragt, daß sie die typischen Erscheinungsformen des G. in sich vereinigt: Identität von Bild u. Dargestelltem (sie wird von jemandem mißhandelt), Fähigkeit, Schaden zuzufügen (sie fällt auf den Angreifer u. tötet ihn [vgl. o. Sp. 702]) u. zu erleiden (sie wird ins Meer versenkt), G. u. Heil der Kultgemeinde (ein Orakel verheißt das Ende einer Unfruchtbarkeitsperiode, falls die Statue zurückgeholt wird), G. aus dem Meer (die Statue gerät Fischern ins Netz) sowie heilende G. (die Statue heilt fortan Krankheiten; Paus. 6, 11; Lucian. deor. conc. 12). Bereits seit hellenistischer Zeit gab es den Kultus von Faustkämpfern, deren Statuen Fieber heilen sollten (vgl. Gruppe, Myth. 1508; H.-J. Horn: o. Bd. 7, 885f). – Zum Ganzen vgl. L. R. Farnell, Greek hero cults and ideas of immortality (Oxford 1921) 365f: „the heroizing of athletes, a religious degradation".

2. Sonstige. Die Aufstellung von Ehrenstatuen für berühmte Männer u. verdiente Bürger in der Nähe von G. bedeutete eine besondere Auszeichnung (Dio Chrys. or. 31, 87; 44, 2f). Philostr. vit. soph. 1, 9 hebt an Gorgias als ruhmvoll hervor, daß er eine Rede vom Altar des pythischen Apollon halten durfte, auf dem (ἐφ' οὗ) ihm dann ein goldenes Standbild errichtet wurde (vgl. jedoch Hitzig/Blümner zu Paus. 1,2,4f [S. 132], die die Sitte, neben G. die Statuen berühmter Personen aufzustellen, erst der hellenist. Zeit zuschreiben). Nach einer Schulstiftungsurkunde von Kyaneoi aus dem 2. Jh. vC. erhält der Stifter eine Bildsäule im Apollontempel, vor der ein Altar errichtet u. jährlich ein Opfer dargebracht wird (vgl. E. Ziebarth, Aus dem griech. Schulwesen² [1914] 64). Auf dem röm. Kapitol standen G. u. Statuen berühmter Männer der Vorzeit trotz Zerstörung durch mehrere Blitzeinschläge (Cic. Cato 3, 19) in solcher Anzahl, daß Augustus sich veranlaßt sah, einen Teil davon an andere Orte schaffen zu lassen. Nach Iustin. apol. 1, 26 haben Dämonen einzelne Menschen dazu gebracht, sich für Götter auszugeben, so einen Magier Simon, der in Rom unter Claudius Zauberkünste ausübte u. wie ein Gott durch ein G. geehrt wurde (zum historischen Aspekt dieses Beispiels vgl. G. Rauschen: BKV 12 [1913] 92_2; K. Beyschlag, Simon Magus u. die christl. Gnosis [1974] 123). Der Scharlatan Peregrinos erhofft sich Altäre, Bildsäulen u. Priester (Lucian. Peregr. 27f); daß welche existieren u. als orakelgebend verehrt wurden, sagt Athenag. leg. 26 (vgl. J. Bernays, Lukian u. die Kyniker [1879] 10). Die nach seinem Tode aufgestellte Statue des Apollonios v. Tyana war als wundertätig bekannt (vgl. E. R. Dodds, Pagan and Christian in an age of anxiety [Cambridge 1965] 61). Die Anhänger der Sekte des Karpokrates, die sich Gnostiker nennen, sollen Bilder Christi nach einem von Pilatus entworfenen Typus hergestellt u. diese gleichzeitig mit den Bildern weltlicher Philosophen wie des Pythagoras, Platon, Aristoteles u. anderer ausgestellt u. sich in solchen Gebräuchen wenig von den Heiden unterschieden haben (Iren. haer. 1, 25, 6 [1, 210 Harvey]). An der Nordseite des Zeustempels in Olympia waren neben G. die Statuen Homers u. Hesiods aufgestellt (Paus. 5, 26, 2); auf der athenischen Agora stand die Statue Pindars neben den G. des Herakles u. Apollon (ebd. 1, 8, 4); zwischen den G. im hl. Bezirk von Delphi sah man die vergoldete Statue der Phryne, ein Werk des Praxiteles, eines ihrer Liebhaber (ebd. 10, 14, 7). Ptolemaios Philopator errichtete dem Homer Tempel u. Bild (Ael. var. hist. 13, 21). In Smyrna befand sich ein Homergymnasium (Ὁμήρειον), das Heiligtum u. G. des Dichters (νεὼν Ὁμήρου

καὶ ξόανον) enthielt (Strab. 14, 1,37); zu fast jedem griech. Gymnasium gehörte ein Tempel mit den G. seiner Schutzgottheiten Hermes u. Herakles (vgl. Ziebarth aO. 52. 158). Das Gymnasium des Zeuxippos in Byzanz besaß neben den G. jener beiden Schutzgötter zahlreiche Statuen von Philosophen u. Dichtern, darunter zwei von Homer, von denen die eine θεὸς εἴδει μορφῆς. . . . σύννομος Ἀπόλλωνι genannt wird (Christodor. descr. simulacr.: Anth. Pal. 2, 311/21). – Zur röm. Sitte, Verstorbene im Bilde eines oder mehrerer Götter darzustellen, vgl. Vollmer zu Stat. silv. 2, 7, 124.

o. Götterbild u. Herrscherbild. Die Beziehung zwischen G. u. Herrscherbild ist auf dem Hintergrund zweier konkurrierender Theorien über den Ursprung des Herrscherkultes zu sehen. Nach der einen Theorie hat sich der Herrscherkult aus dem Heroenkult entwickelt (E. Lohmeyer, Christuskult u. Herrscherkult [1919] 6ff). Die andere Theorie, für die die Mehrzahl der Zeugnisse spricht, erklärt ihn aus der Dämonentheorie; im Herrscher hat sich ein höheres Wesen niedergelassen (T. R. Glover, The conflict of religions in the early Roman empire [London 1905] 153f, im Anschluß an J. G. Frazer, Lectures on the early history of kingship [London 1905]; vgl. auch H. Cancik, Untersuchungen zur lyrischen Kunst des Statius, Diss. Tübingen [1965] 92). Bereits Plutarch parallelisiert die Verehrung von G. u. Herrscherbild auf dem Hintergrund der Deisidaimonia (superst. 11, 170E). Athanasius (c. gent. 9 [SC 18 bis, 78]) erklärt die Verehrung des Herrscherbildes als G. u.a. aus der Angst der Untertanen vor der Tyrannis. Beim Sturz eines Tyrannen wurden dessen Bilder zerstört. Als Aratos das Bild des gestürzten Aristratos (der zusammen mit einer Nike dargestellt war) zerstören will, legt der Maler Nealkes ein Wort für die Erhaltung des Bildes ein u. sagt, die Tyrannen solle man bekämpfen, nicht ihre Bilder (Plut. Arat. 13; zur Mutualität von G. u. Herrscherbild vgl. Min. Fel. Oct. 29, 5). Die Affinität von G. u. Herrscherbild zeigt sich u. a. in der Behandlung des röm. Triumphators: er fährt auf der dem G. des Juppiter vorbehaltenen Quadriga, er erhält die Gewänder u. Insignien des Juppiterbildes, die ihm für diesen Tag abgenommen werden, u. sein Gesicht wird wie der Juppiter fictilis mit Mennig gefärbt (vgl. Wissowa, Rel. 127; L. B. Warren, Roman triumphs and Etruscan kings. The changing face of the trimph: JournRomStud 60 [1970] 63. – Der Hellenismus pflegte das Andenken der verstorbenen Könige durch Kult u. G. (vgl. Leipoldt/Grundmann 1, 136f). Philipp v. Makedonien soll für eine Prozession sein Bild den dort mitgeführten G. hinzugefügt haben (Diod. Sic. 16, 92, 5; 95, 1). Alexander erhält auf seinen Wunsch iJ. 324 in Athen Kult u. G. (Hyperid. 6 [epitaph.], 21). Von einem G. von Zeus u. Hera berichtet PsCallisth. hist. Alex. M. 1, 31 in Verbindung mit der göttlichen Proklamation Alexanders zum Weltherrscher: das sitzende G. hält in seiner Rechten ein Szepter u. hat neben sich ein übergroßes Mädchen stehen. Nach Clem. Alex. protr. 4, 54, 2 ließ sich Alexander, der als Sohn Ammons gelten wollte, von den Bildhauern mit Hörnern darstellen. Eine Anekdote erzählt, daß ein Bildhauer Alexander angeboten habe, den Berg Athos in eine Bildsäule des Königs zu verwandeln (Lucian. hist. conscr. 12). Nach seinem Tode erschienen in Alexandria Münzen, die den König als Ammon darstellen (Leipoldt/Grundmann 1, 135). Statuen des Alexander u. Proteus in Parion weissagen u. werden durch Opfer verehrt (Athenag. leg. 26; zur Bedeutung Alexanders für die Ausgestaltung des Herrscherkultes vgl. Lohmeyer, Christuskult 13f; H. E. Stier: o. Bd. 1, 267/9). Herter 566 zeigt am Beispiel des Kultes des leeren Thrones, den Eumenes für Alexander ersonnen hat, „wie Götter- u. Herrscherkult ineinander übergehen". Die Stadt Skepsis beschließt die Aufstellung von Altar u. G. für ihren Wohltäter Antigonos Monophthalmos (311/10 vC.; Ditt. Or. nr. 6, 11/34; Leipoldt/Grundmann 2, 102 sprechen von einem „Beschluß, in dem politische Motive u. religiöse Formen wie so oft in der Geschichte des Herrscherkultes sich durchdringen"). Die Gemahlin Attalos' I erhielt schon zu Lebzeiten göttlichen Kult; ihre Bilder werden in Epigrammen im 3. Buch der Anth. Pal. gepriesen (vgl. Nilsson, Schule 72). Im Asklepiostempel in Elaia, der Hafenstadt Pergamons, stand ein dem G. gleich großes Bild Attalos' III, der damit als σύνναος des Heilgottes galt (Ditt. Or. nr. 332; Nock, ΣΥΝΝΑΟΣ ΘΕΟΣ: 1, 219/22; S. Eitrem, Zur Apotheose: SymbOsl 10 [1932] 47). Perseus hatte auf die angefangenen Säulen vor dem delphischen Apollontempel seine Standbilder setzen lassen; als Aemilius Paullus ihn besiegt hatte, setzte dieser seine eigenen Bilder darauf (Liv. 45, 27). Der König (Anu-banini) befiehlt, sein Bildnis neben dem

G. der Innanna im Gebirge Padir aufzustellen (Jastrow 1, 78). Dan. 3 berichtet von der Aufstellung einer goldenen Bildsäule Nabuchodonosors u. seines Befehls, sie anzubeten. Die Juden fallen dadurch auf, daß sie „die Götter Babylons nicht verehren u. die goldene Bildsäule des Königs nicht anbeten" (Dan. 3, 13). – Ennius' Apotheose des Romulus führt die Vorstellung der Vergöttlichung in Rom ein; die des Augustus ist ausführlich auf der Wiener Gemma Augustea dargestellt; Commodus läßt sich bereits lebend als Gott (Hercules) darstellen und verehren (vgl. Leipoldt/Grundmann 3, 63). Dem Scipio Africanus wurden Statuen u.a. vor der Porta Capena errichtet; die Aufstellung seines Bildes auf dem Comitium, in der Curia u. auf dem Capitol soll er selbst verhindert haben (Liv. 38, 56; Val. Max. 8, 15, 1; vgl. Bailey 138f). Ähnliche göttliche Verehrung erfuhren Marius (Plut. Mar. 27; Sen. ira 3, 18) u. Q. Metellus Pius (Sall. hist. frg. 2, 70 Maurenbrecher: Macrob. sat. 3, 13, 8); zur Ankunft des letzteren in Hispania ulterior ließ man, in Kenntnis seines Geschmacks, ein G. der Victoria, das ihm einen Kranz aufsetzte, unter künstlichem Donner an einem Seil herab. Zur kultischen Verehrung römischer Beamter im griech. Osten, zT. mit Dedikation von G., vgl. W. Kroll, Die Kultur der ciceron. Zeit (1933) 20f. Der eigentliche Beginn des Herrscherbildes in Rom ist mit dem Namen Caesars verknüpft; noch Cicero rühmt sich, keine Statuen von sich geduldet zu haben (Att. 5, 21, 7; vgl. L. R. Taylor, The divinity of the Roman emperor = Philol. Monogr. of the APA 1 [1931] 39). Caesar dokumentierte seine Geschlechtstradition u.a. dadurch, daß er sein Bild zusammen mit dem der Venus in der Götterprozession bei den Zirkusspielen auffahren ließ (Cass. Dio 47, 18; Eitrem, Apotheose 44). Zeichen der Vergottung Caesars war es, wie Juppiter u. Mars Kult u. G. zu erhalten (pulvinar, simulacrum, fastigium, flaminem; Cic. Phil. 2, 110). Caesar wurde vom Senat die Aufstellung seines Bildes neben den G., die seines Standbildes unter den Königen bewilligt (Suet. Caes. 76; Leipoldt/Grundmann 1, 139_{47}); in dem ihm zum Dank geweihten Tempel der Clementia wurde er Hand in Hand mit der Göttin dargestellt (vgl. Nock 1, 203ff; M. Gelzer, Caesar [1940] 310; H. Dahlmann, Clementia Caesaris: H. Oppermann [Hrsg.], Römertum = WdF 18 [1962] 188). Er erhielt ein Bild, das ihn zum σύνναος des Quirinus machte (Cic. Att. 12, 45), sowie ein elfenbeinernes Bild, das mit den G. beim Pferderennen mitgeführt wurde (Cass. Dio 43, 45, 2). Nach dem Sieg von Pharsalus sproß neben dem Standbild Caesars im Niketempel zu Tralleis eine Palme (Plut. Caes. 47). Bei Verg. georg. 3, 16, in medio mihi Caesar erit templumque tenebit (vgl. Serv. ad loc.), ist die Identität von G. u. Herrscherbild ausgesprochen. Die öffentliche Ausstellung des G. Caesars erregte auch Anstoß (Cic. Att. 13, 44). „Das Bild der Victoria Caesaris dagegen konnte kein Ärgernis erregen, da diese die Siegeskraft darstellende Eigenschaftsgöttin römischer Denkweise entsprach" (Domaszewski, Abhandlungen aO. [o. Sp. 687] 194; zu den Stufen der Vergöttlichung Caesars vgl. Cass. Dio 43, 14. 45; 44, 16; Appian. b. civ. 2, 106. 148; Suet. Caes. 76; CIL 1, 626; 4, 872; Domaszewski, Abhandlungen aO. 123ff). Octavian gab der Legende, er sei der Sohn Apollos, dadurch Nahrung, daß er Statuen von sich nach dem Typus der Apollondarstellungen anfertigen ließ (Serv. Ecl. 4, 10; Schol. Cruq. Hor. ep. 1, 3, 17; vgl. Ditt. Or. nr. 457; Taylor aO. 154). Caesar-, Augustus- u. Agrippastatuen wurden im Pantheon aufgestellt (Taylor aO. 167; vgl. E. Bickermann, Consecratio: EntrFondHardt 19 [1973] 1/57). Augustus wurde, bevor sein eigener Tempel errichtet war, in dem des Mars Ultor in derselben Art verehrt, εἰκόνα αὐτοῦ χρυσῆν ἐπὶ κλινῆς (Cass. Dio 56, 46). Augustus duldete seine Verehrung in Tempeln u. G. (effigie numinum) außerhalb Roms (Tac. ann. 1, 10; Suet. Aug. 52; zum Augustuskult vgl. K. Nipperdey [1892] zu Tac. ann. 1, 10; zu den Stufen der Vergöttlichung des Augustus vgl. Cass. Dio 51, 19f; Ovid. fast 5, 145f). Im J. 9 vC. errichtete Herodes d. Gr. in Caesarea einen Tempel für den Gott Augustus u. die Dea Roma; „die dort befindliche Statue des Kaisers war so groß wie die des Zeus" (Volkmann aO. [o. Sp. 687] 125). Tiberius reduziert die Auswüchse des augusteischen Herrscherkultes; er kassiert ein Gesetz, wonach es strafbar war, bei Garten- u. Hausverkäufen G. u. Kaiserbilder mitzuverkaufen (Tac. ann. 1, 73). Die Aufstellung seiner Statuen u. Büsten gestattete er nur unter der Bedingung, daß diese nicht unter den G. aufgestellt würden, sondern nur der Ausschmükkung der Tempel dienen sollten (Suet. Tib. 26). Den Herrscherkult lehnt er in dem Maße ab, wie Augustus ihn gefördert hat; das ehrende Gedächtnis der Nachwelt sei sein schönstes

Standbild (Tac. ann. 4, 38). Auf Bildnissen privaten Charakters, wie vielleicht auf dem großen Kameo von Frankreich, erscheint er jedoch vergöttlicht. Im Zuge der von ihm verschärften Majestätsgesetze scheint die Verletzung seines Bildes sogar größeres Gewicht als die eines G. gehabt zu haben (Philostr. vit. Apoll. 1, 15). Auch hat er seine göttliche Verehrung im Osten gestattet (Tac. ann. 4, 15, 3). Caligula ließ sich im ganzen Reich Tempel, Altäre u. Statuen errichten (Eus. h. e. 2, 5). Seine Bilder trugen Attribute des Isiskultes; eine dieser Statuen wurde alltäglich mit Opfern belebt (vgl. E. Köberlein, Caligula u. die ägypt. Kulte [1962] 26/31. 44f). Besonders verehrungswürdigen G. ließ Caligula die Köpfe abnehmen u. seinen eigenen daraufsetzen (Suet. Cal. 22); das Unternehmen, den Zeus von Olympia zu diesem Zweck nach Rom zu holen, scheiterte jedoch, weil das ausgesandte Schiff vom Blitz getroffen wurde u. jedesmal lautes Lachen erscholl, sobald jemand Hand an die Basis der Zeusstatue legte (ebd. 57; Cass. Dio 59, 26; vgl. H. Blanck, Wiederverwendung alter Statuen als Ehrendenkmäler bei Griechen u. Römern² [Rom 1969] 15f; zu Caligulas Entführungsversuch ist die Geschichte der von den Engländern iJ. 1801 aus Eleusis entführten Demeterstatue eine genaue Entsprechung; Bericht bei B. Schmidt: RhMus 31 [1876] 278f). Caligula wollte sein Bild stets neben einem G. aufgestellt sehen (Jos. b. Iud. 2, 194). Er verkleidete sich nacheinander in die G. des Herakles, Dionysos, Hermes, Apollon u. Ares (Philo leg. ad Gai. 90/118). Über die Erschütterungen, die durch Caligulas Ansinnen, seine Statue als G. in Jerusalem aufzustellen, ausgelöst wurden, u. die dieses Ereignis behandelnde Schrift Philons vgl. Leipoldt/Grundmann 1, 164f. Claudius erlaubt den Bürgern von Alexandria mit Brief vom 10. Nov. 41 (Pap. Lond. CPJ 153) die Verehrung seiner selbst mit G., das am Festtag in einer Prozession mitgeführt wird, nicht aber in einem Tempel aufgestellt werden soll, eine ,,deutliche Absage an die Bestrebungen seines kaiserlichen Vorgängers'' (Leipoldt/Grundmann 2, 251). Nero lehnte bei seinem Regierungsantritt ab, Statuen seiner selbst zu errichten (Tac. ann. 13, 10); dagegen beantragten Mitglieder des Senats, bevor der drohende Partherkrieg überhaupt begonnen hatte, die Aufstellung des Bildes Neros im Tempel des Mars Ultor u. in derselben Größe wie dessen G. (ebd. 13, 8). Der Vater des Vitellius verehrte neben seinen Hausgöttern die goldenen Büsten zweier einflußreicher kaiserlicher Freigelassenen (Suet. Vit. 2, 5). Domitian, der sich offiziell dominus et deus nennen ließ, befahl, daß seine Statuen aus Gold u. Silber seien u. ein ganz bestimmtes Gewicht hätten (Suet. Dom. 13). Bei Wettspielen trug er eine Krone mit den Bildern Juppiters, Junos u. Minervas, die neben ihm sitzenden Priester eine solche, die zusätzlich das Bild des Kaisers trug (ebd. 4). Nerva hat das Aufstellen seiner Bilder in Gold u. Silber verboten (Cass. Dio 68, 2, 1); Trajan folgte ihm in dieser Praxis. Plinius unterscheidet sorgfältig zwischen deorum simulacra u. Trajans imago (vgl. G. W. Bowersock, Greek intellectuals and the imperial cult in the 2nd century: EntrFondHardt 19 [1972] 185). Hadrian verehrte seinen Geliebten Antinous nach dessen Tod göttergleich u. errichtete ihm G. (Iustin. apol. 1, 29; Hegesipp.: Eus. h. e. 4, 8; vgl. A. Hermann, Antinous infelix: Mullus. Festschr. Th. Klauser [1964] 161. 164ff). Eine Inschrift aus Pergamon (M. Fränkel, Die Inschriften von Pergamon 2 [1895] 262 nr. 374B) fordert für das Bild des Kaisers Hadrian gottgleiche Verehrung: Kuchen, Weihrauch u. Lampen (für Athen vgl. A. S. Benjamin, The altars of Hadrian in Athens: Hesperia 32 [1963] 57/86). Die Hist. Augusta berichtet (vit. Alex. Sev. 43, 6), daß Hadrian in allen Teilen des Reiches Tempel ohne G., sog. Hadrianeen, habe errichten lassen (W. Schmid, Bilderloser Kult u. christl. Intoleranz: Mullus aO. 310_{68} äußert hierzu die Vermutung, daß sie für die Aufstellung von Kaiserbüsten gedacht gewesen seien, die erst nach der Konsekration durch den Kaiser hätte erfolgen können). Ein Heiligtum in Megara, in dem neben einem G. der Artemis Statuen römischer Kaiser stehen, erwähnt Paus. 1, 40, 2. Kaiserbilder werden mitunter in einem früheren Tempel eines anderen Kultes aufgestellt, so in dem verlassenen Metroon in Olympia (ebd. 5, 20, 9). Die Kolossalstatue Neros wurde nacheinander in ein G. des Sol, ein Bild des Commodus als ,Hercules Romanus' u. wieder in ein G. des Sol umgewandelt, als das sie noch auf einem Medaillon Gordians III zu sehen ist (vgl. Blanck aO. 16/8; zur Selbstdarstellung des Commodus vgl. Wissowa, Rel. 94). E. Thiemann, Hellenist. Vatergottheiten (1953) 127f nimmt folgenden Weg vom G. zum Kaiserbild an: das hellenist. Zeusbild entwickelt sich in zunehmender Anthropomorphisierung

über die Stufen Götterkönig, Königsgott, Halbgott, Vatergott, Menschenvater, Menschenherrscher. So könne schließlich der röm. Caesar die Insignien des Zeus annehmen. Bei Marc Aurel habe sich die Zeusvorstellung ganz vom Mythos gelöst u. mit der Philosophie verbunden (vgl. Eitrem, Apotheose: SymbOsl 15/16 [1936] 111/37). Die Bilder Marc Aurels wurden noch hundert Jahre nach seinem Tod als Schutzgottheiten verehrt (Hist. Aug. vit. Marc. Aurel. 18, 6). Die Identität von G. u. Herrscherbild drückt Tac. ann. 4, 3 aus: omnes per provincias effigie numinum sacrari ambitiosum (sc. principem). G. u. Kaiserbild werden in einem Atemzug genannt bei der Asylgewährung flüchtiger Sklaven (Gaius inst. 1, 53; Tac. ann. 4, 67; Suet. Tib. 53; vgl. Sen. clem. 1, 18, 2). – Die an den Vexilla befestigten Bilder des zu Grabe getragenen Kaisers sind durch Beischriften als G. bezeichnet (Iustin. apol. 1, 55; vgl. F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit u. der Schwarze [1919] 137). Die vergöttlichten Kaiser wurden oft mit Adler oder geflügeltem Genius dargestellt, als ob sie zum Himmel getragen würden. Analog einer Erscheinung bei G. galt es für Glück, wenn sich ein Kaiserbild nach Sonnenaufgang zuwandte (Suet. Vesp. 5). Aus demselben Grunde war die Statue Konstantins in Kpel mit dem Gesicht nach Osten aufgestellt (Dölger, Sol sal. 394). Daß von einem G. der Kranz auf eine Statue des Antoninus Pius hinübergetragen wurde, galt als Zeichen seiner künftigen Kaiserwürde (Hist. Aug. vit. Anton. Pii 3, 4). – Zu Beginn des 4. Jh. ist das Pantheon in Rom mit den Standbildern der früheren Kaiser gefüllt (Amm. Marc. 16, 10, 14). In der Stadt Rom wurden im 4. Jh. 3785 öffentlich ausgestellte Bronzefiguren von Kaisern u. Feldherren gezählt (H. Peter, Die Geschichtliche Litteratur über die röm. Kaiserzeit bis Theodosius I u. ihre Quellen 1 [1897] 262; vgl. T. Pekáry, Der röm. Bilderstreit: FrühmittelaltStud 3 [1969] 13/5; E. Maass, Die Tagesgötter in Rom u. in den Provinzen [1902] 150ff; W. Ensslin, Gottkaiser u. Kaiser von Gottes Gnaden = SbMünchen 1943 nr. 6, 36/8). Konstantin ließ sich selbst auf Bildern betend darstellen; nach Eus. vit. Const. 4, 16 verbot er durch Gesetz, sein Bild in den ‚Tempeln der G.' aufzustellen, um auch nicht in einem Bilde vom Wahn des Heidentums befleckt zu werden. Dagegen berichtet Philostorg. h. e. 2, 17, daß Konstantin, sehr zum Ärgernis der Christen, seinen Bildern einen götzendienerischen Kult erweisen ließ (ähnlich Iulian. or. 1, 6 [1, 1, 18 Bidez]; vgl. Bidez, Julian aO. [o. Sp. 678f] 222f). Im 4. Jh. hatten sich die Christen daran gewöhnt, dem Bild des Kaisers ihre Reverenz zu erweisen; um so mehr brachte es sie auf, daß Julian sein Bild wieder zwischen den heidn. G. aufstellte, die sie nun mit verehrten (Greg. Naz. or. 4, 81). Konstantin ließ sich in Kpel eine Statue des Helios aufstellen u. auf seinen Namen umtaufen (Chron. Pasch. a. 328 [PG 92, 707/10]; sog. Epitome [ed. J. A. Cramer, Anecdota Graeca e codd. manuscriptis Bibliothecae Regiae Parisiensis 2 (Oxford 1839) 296 = CSHistByz 34 (Leo Grammat.), 87, 13/8]); die Statue genoß göttliche Verehrung (Philostorg. h. e. 2, 17 [GCS 21, 28]; vgl. Theodrt. h. e. 1, 34, 3; Preger aO. [o. Sp. 685] 457/69; J. Karayannopoulos, Konstantin d. Gr. u. der Kaiserkult: Historia 5 [1956] 349/54). Wenn man Sokrates (h. e. 1, 7 [PG 67, 120 B]) glauben darf, hatte Konstantin in seine Statue ein Stück des Kreuzes Christi einsetzen lassen, um sich damit Gottes Schutzes für die Hauptstadt zu versichern. Auch hier sieht man die Vorstellungen von G. u. Herrscherbild ineinander übergehen (über G., die Konstantin zu Statuen seiner selbst umwandeln ließ, vgl. Blanck aO. 19f). Soz. h. e. 5, 21 berichtet, daß unter Julian in Caesarea Philippi eine Bildsäule Christi zerstört u. durch ein Kaiserbild ersetzt worden sei; dieses habe dann ein Blitz zerschmettert (vgl. J. Straub, Die Himmelfahrt des Julian Apostata: Gymn 69 [1962] 310/26). Julian sieht die Identität von G. u. Herrscherbild u. a. darin, daß man den Bildern der Kaiser wie den G. seine Verehrung bezeugt, obwohl sie ihrer gar nicht bedürfen, u. dadurch ihr Wohlwollen auf sich zieht, wie man sich auch die Götter durch Verehrung ihrer Bilder geneigt macht (frg. ep. 89 [1, 2, 161 Bidez]). In den Christenverfolgungsprozessen wird in gleicher Weise verlangt, dem G. u. dem Kaiserbild zu opfern (Mart. Apollon. 7 [92 Mus.]); die terminologische Unterscheidung von Kaiserbild (imago) u. G. (simulacrum), wie sie Plin. ep. 10, 96 vornimmt, war für die Praxis irrelevant (vgl. L. Koep, Antikes Kaisertum u. Christusbekenntnis im Widerspruch: JbAC 4 [1961] 61f). Wer dem Kaiserbild den Kult verweigert, gilt nicht nur als Hochverräter, sondern auch als ἄθεος (Wilamowitz, Gesch. d. griech. Rel.: JbFrDtHochstift 1904, 23f., zitiert bei Harnack, Miss. 1, 307f$_1$). Über die Verehrung des Kaiserbildes, „die kaum mehr hinter der des G.

zurückstand", vgl. Mommsen, StrR 583/5; Dölger, Sol sal. 16f; Friedlaender 3, 58; Kruse aO. [o. Sp. 687]).

p. Götterbild u. Ahnenbild. Nach Tertullians Feststellung sind G. u. Ahnenbild in Aussehen wie in Verehrung sehr ähnlich (apol. 13, 7; vgl. nat. 1, 10, 27). Das trifft nur mit einer grundsätzlichen Einschränkung zu; das griech. Ahnenbild war zwar idealisierend wie das G., das röm. dagegen stark naturalistisch gestaltet, während das röm. G. dem idealisierenden griech. Typus folgte. Das Bild des Verstorbenen wurde an seinem Grabmal nicht nur wie ein G. angebracht (apol. 10, 10) u. durch Bekränzung wie ein G. konsekriert (cor. 10), sondern zuweilen auch nach dem Typus eines G. modelliert (Apul. met. 8, 7; vgl. Petron. 74). In der pompa funebris wurden G. als Ahnenbilder mitgeführt, wo eine gens sich göttlicher Abkunft rühmte, wie zB. die Antonier u. Fabier (von Hercules) u. die Julier (von Venus; vgl. Friedlaender 1, 120). Im häuslichen Kult ist dagegen die Verehrung der Ahnenbilder grundsätzlich von der der G., der di penates, zu trennen (vgl. Bömer, Ahnenkult aO. [o. Sp. 666] 116ff). – Als iJ. 63 die drei Monate alte Tochter Neros starb, erhielt ihr Bild wie die G. an den Lectisternien einen Platz auf einem pulvinar sowie Tempel u. Kult; was Tac. ann. 15, 23 als einen Exzeß von Schmeichelei gegenüber dem Kaiser hinstellt, steht für K. Latte, Röm. Rel. (1960) 319 in einer Reihe von Sonderpriestertümern innhalb des Gentilkultes. – Dem Ahnenbild werden wie dem G. Anthropopathismen zugeschrieben; so trauert es, wenn über die Nachkommen Unglück hereinbricht (Cic. Mur. 88). Zum Ganzen vgl. E. Bethe, Ahnenbild u. Familiengeschichte bei Römern u. Griechen (1935).

q. Fetischismus. 1. Beseelung des Götterbildes. Eine Form der Beschwörung der Götter ist die Beseelung oder Belebung ihres Bildes. Dem liegt die Vorstellung zugrunde, daß das Abbild der Doppelgänger des Abgebildeten ist u. dessen Kraft annehmen kann (vgl. Stemplinger aO. [o. Sp. 670] 165. 181). Zur Frage der Beseelung des G. führt Platon (leg. 11, 931a) aus: Wir verehren die Götter teils unmittelbar selbst, denn wir sehen sie mit eigenen Augen (d.h. die Sterne), teils ihre Bilder, indem wir Statuen für sie errichten, die zwar leblos sind, aber doch, wie wir glauben, für die beseelten Götter (τοὺς ἐμψύχους θεούς) der Anlaß werden, uns ihre Gunst u. Gnade in reichem Maße zu gewähren ... u. daß die G. auf diese Weise wirksam werden (κύριον ἔσεσθαι). – Nach antiker Auffassung tritt das numen mit der Konsekration in das G. ein u. verläßt es mit der Exsekration wieder (vgl. Dölger, Sol sal. 9_1 zu Commodians Gleichsetzung von G. u. Gottheit [instr. 1, 18, 5. 17 (CSEL 15, 23f)]; zur Konsekration von G. durch Einlegung von Symbola in ihrem Inneren vgl. PGM IV 1841/70). Der hermetische Traktat Asklepius spricht dem Menschen als besonderes Vorrecht die Fähigkeit zu, Statuen zu beseelen, d.h. Götter hervorzubringen: homo fictor est deorum (Corp. Herm. Ascl. 23f [2, 324/6 Nock/Festugière] = PsApul. Ascl. 23f [59f Thomas]; vgl. den Kommentar von Scott 3, 151/6; S. Angus, The religious quest of the Graeco-Roman world [London 1929] 344f). Die Erfindung von G. erklärt er als Beseelung: ... evocantes animas daemonum vel angelorum, eas indiderunt imaginibus sanctis divinisque mysteriis, per quas idola et bene faciendi et male vires habere potuissent (vgl. das Referat bei Aug. civ. D. 8, 23 u. K. Borinski, Die Antike in Poetik u. Kunsttheorie [1914] 15f). Zu den Theorien u. Praktiken der Neuplatoniker, G. zu beseelen, vgl. Th. Hopfner, Art. Mageia: PW 14, 1 (1928) 347/53; dens., Plutarch über Isis u. Osiris 2 (Prag 1941) 277/9; Dodds 158/62 mit reicher Lit. Der Neuplatoniker Heraiskos ist so feinfühlig, daß er, je nach Ergriffenheit, beseelte u. unbeseelte G. unterscheiden kann (Suda s. v. Heraiskos [= Damasc. vit. Isid. frg. 174 Zintzen]). Der Glaube an die Beseelung des G. findet seinen Niederschlag u.a. in der ägypt. Zeremonie der sog. Mundöffnung, die der Hersteller des G. noch selbst in der königlichen Werkstatt, dem „Goldhause", vornahm, um dem Bild Leben zu geben u. seine Organe gebrauchsfähig zu machen (vgl. E. Otto, Das altägypt. Mundöffnungsritual [1960]). – Der Glaube an die Beseelung von G. liegt auch der Erzählung zugrunde, nach der Herakles sein eigenes Bild zerschlägt, das er im Dunkel der Nacht nicht wiedererkennt, weil er es für belebt hält (Apollod. bibl. 2, 6, 3).

2. Identität von Gott u. Bild. Das Gefühl der Identität von Gott u. G. drückt sich allgemein in der Appellation des G. mit dem Namen des dargestellten Gottes aus (Daut 14/31); im G. wird der Gott selbst angerufen; vgl. zB. das Gebet der Troer zu Athene, deren G. sie gleichzeitig den Peplos darbringen (Il. 6, 297/311), oder Ciceros Anrufung der Götter in

ihren geraubten u. entweihten G. am Ende der Verres-Reden (5, 2, 184ff). Die Psychologie des Verehrers von G., die in dem Glauben an die Identität von Gott u. G. gründet, zeichnet Augustinus: ... ut illi asserunt, in signum aliquod fabrefacta atque eminenti collocata suggestu, cum adorari atque honorari a multitudine coeperit, parit in unoquoque sordidissimum erroris affectum, ut quoniam in illo figmento non invenit vitalem motum, credat numen occultum; effigiem tamen viventi corpori similem, seductus forma et commotus auctoritate quasi sapientium institutorum obsequentiumque turbarum, sine vivo aliquo habitare esse non putat? (en. in Ps. 113 serm. 2, 3; vgl. auch schon Plut. Is. et Os. 70f, 379 B/E; Cic. nat. deor. 1, 77). Dieser Identitätsglaube liegt sowohl der Berührung des G. als Verehrungsform wie seiner Schändung oder Zerstörung im Falle nicht geleisteter Hilfe zugrunde (vgl. Stemplinger aO. 182). Dasselbe Motiv zeigt sich in der Praxis von Mysterienkulten, den Gott durch Bildzauber in das G. hineinzubannen (vgl. o. Sp. 714; W. Bousset, Kyrios Christos [1921] 343f). In Athen wurde an den großen Dionysien das G. des Dionysos in Prozession in die Orchestra gebracht, damit es der Festveranstaltung zuschauen könne (CIAttic 2, 469. 471; vgl. L. Radermacher, Aus Lukians Lügenfreund: Festschr. Th. Gomperz [1902] 200). Eine Inschrift von Kommagene bezeichnet mit θεῶν ὄψεις u. δαιμόνιος ὄψις die G., die, mit den durch sie dargestellten Göttern identisch, das Heiligtum bewachen (vgl. H. Dörrie, Der Königskult des Antiochos v. Kommagene [1964] 104f). Der Raub der G. wird als Raub der Götter selbst empfunden (Liv. 38, 43, 6). Nach der von Plutarch (Marc. 21) referierten Anekdote plünderte Fabius Maximus, als er Tarent erobert hatte, die Stadt, ließ die G. aber dort mit der Bemerkung: „Lassen wir doch den Tarentinern ihre zornigen Götter". Die Götter u. ihre Bilder wurden in einem solchen Maße identifiziert, daß es zu der pittoresken Eifersuchtsszene zwischen den beiden Juppitern kommen konnte (Suet. Aug. 91; vgl. Friedlaender 3, 198); offenbar ist es dem antiken Bewußtsein im allgemeinen kein Problem gewesen, zwar den Gott mit seinem jeweiligen Bild zu identifizieren, dieses jedoch zu Hunderten über den ganzen Erdkreis zu finden (vgl. Müller 473). Auch umgekehrt war eine Identifikation möglich, wie Babr. fab. 30 lehrt: eine Hermesstatue wird von einem Käufer für ein Grabmal, von einem anderen als Schutzgott verlangt; bevor die Kaufentscheidung fällt, erscheint Hermes dem Bildhauer u. hält ihm vor, daß es in seiner Macht liege, ihm zum Toten oder zum Gott zu machen. Dem Protest gegen den Verkauf von G. (Philostr. vit. Apoll. 5, 20) liegt ebenfalls die Identifikation von Gott u. Bild zugrunde. In der Kunstterminologie war sie als technische Abbreviatur üblich, zB. Lysippi Juppiter (Lucil. 526 Kr.), Venus Praxitelia (Plin. n. h. 36, 22; Daut 21f). Für Kallistratos (stat. 10, 2; E. u. L. Edelstein, Asclepius 1 [Baltimore 1945] testim. nr. 627) ist es vornehmlich das Merkmal eines guten Künstlers, wenn das G. so gestaltet ist, daß man den Gott selbst vor sich glaubt (ἐνεικονιασμένη [sc. ἡ τέχνη] τὸν θεὸν εἰς αὑτὸν ἐξίσταται; ebenso Lucian. sacr. 11). Identifikation von Gott u. G. liegt auch noch in der geschmacklosen Auseinandersetzung des Theodoros mit Stilpon (Diog. L. 2, 116) zugrunde. Abweichend von der allgemeinen Auffassung sieht Salustios das Verhältnis von Gott u. G. in μίμησις u. ὁμοιότης begründet (de diis 15f [28 Nock]); er schließt sich nicht dem Glauben an, in den G. werde der Gott verehrt (vgl. A. D. Nock, Sallustius. Concerning the gods and the universe [Cambridge 1926] LXXXIV). Eine ähnliche Stellung bezieht Maximus v. Tyros (8, 1): der Bilderdienst sei zwar berechtigt, das G. aber, selbst das schönste von Menschenhand, sei nicht Gott, sondern nur ein Symbol, eine Hilfe für den Menschen u. ein Weg zur Gotteserkenntnis (vgl. G. Murray, Five stages of Greek religion [Oxford 1925] 100f). Über die antiken Bemühungen, den Unterschied zwischen Gott u. G. herauszuarbeiten, vgl. Prümm, Gl. 2, 447/51.

3. Anthropopathismen. Fast alle körperlichen u. sinnlichen Fähigkeiten des Menschen werden dem G. attestiert. Ein Maximum an gleichzeitigen Aktivitäten weiß Lukian (dea Syr. 10) von den G. im Tempel von Hierapolis in Syrien zu berichten: die Götter zeigen sich derart gegenwärtig, daß ihre G. nicht selten schwitzen, sich bewegen u. auf einmal zu orakeln anfangen; öfters hört man laute Töne u. Stimmen im Tempel, nachdem er schon geschlossen gewesen u. niemand mehr darin sein konnte. Eine Folge des Glaubens an die Fähigkeit der G., sich selbst zu bewegen, ist die Sitte, sie zu fesseln (vgl. Lobeck, Aglaophamus 275; Gruppe, Myth. 982_2). Einer Aphroditestatue werden die Füße zusammengebunden, um sie

festzuhalten (Paus. 3, 15, 11). Das G. des Saturn war an den Füßen mit wollenen Binden umwickelt, damit er nicht die Stadt verlasse; nur an seinem Festtag wurde die Fessel gelöst (vgl. Macrob. sat. 1, 8, 5; Stat. silv. 1, 6, 4; Arnob. nat. 4, 24; Min. Fel. Oct. 22, 5; Aust aO. [o. Sp. 676] 140 mit Verweis auf griech. Parallelen). Bei der Belagerung von Tyros durch Alexander hat ein Bürger den Traum, Apollon habe die Stadt verlassen; daraufhin fesselte man sein G. mit einer goldenen Kette an den Altar des Herakles, dem die Stadt geweiht war, als ob dieser Gott den Apollon zurückhalten würde (Curt. 4, 15; vgl. auch R. Merkelbach, Gefesselte Götter: Antaios 12 [1970] 549/65; K. Meuli, Die gefesselten Götter: Ges. Schriften 2 [Basel 1975] 1035/81). In Orchomenos wurde eine an einen Stein geschmiedete Statue als das Bild eines überwundenen Gespenstes (Aktaion?) gedeutet, das einst das Land heimgesucht hatte (Paus. 9, 38, 5). – Die Vorstellung, daß G. sehen können, liegt dem Spruch der Opferschauer zugrunde, die empfahlen, ein nach einem Putschversuch Catilinas vom Blitz zerstörtes G. des Juppiter auf dem Kapitol, das bis dahin wie üblich (vgl. o. Sp. 684) nach Westen blickte, nach Osten aufzustellen, damit es auf Forum u. Curie blicke u. so die Anschläge gegen Stadt u. Reich ans Licht kämen (Cic. Catil. 3, 20). Epiktet klagt über diejenigen, die ihre Schandtaten wohl nicht begingen, wenn ein G. vor ihnen stünde, sich jedoch nicht schämen, es zu tun, obwohl Gott selbst in ihrem Innern gegenwärtig ist u. wirklich alles sieht (diss. 2, 8, 14). – Redende G. kennt Val. Max. 1, 8, 3. 7 (s. auch u. Sp. 723 über orakelgebende G.). Augustinus hält es für das Werk von Dämonen, daß ein G. der Fortuna wiederholt gesprochen hat; das Faktum als solches stellt er nicht gänzlich in Abrede (civ. D. 4, 19). Gelegentlich lassen G. Geräusche hören, die einem Ächzen oder Stöhnen ähnlich klingen (Plut. Coriol. 38; über crepitus ventris vgl. Theophil. ad Autol. 1, 10; Min. Fel. Oct. 28). Ein Osirisbild dreht den Kopf (Iuvenal. 6, 538), ebenso Isis Sothis (Cass. Dio 79, 10; vgl. Suda s. v. Heraiskos; O. Weinreich, Der Trug des Nektanebos [1911] 17ff). – G. hören; darum läßt sich der Betende vom Küster möglichst nahe an das Ohr des G. heranbringen, um sicher zu sein, gehört zu werden (Sen. ep. 10, 5; 41, 1; Iuvenal. 10, 289/90; Paus. 7, 22, 3; Friedlaender 3, 199). Caligula unterhält sich mit dem G. des Kapitolinischen Juppiter; bald flüstert er ihm ins Ohr, bald hält er ihm sein Ohr hin (Suet. Cal. 22). Schriftliche Bitten heftet man dem G. ans Knie, damit die Gottheit sie nicht vergesse (Juvenal. 10, 55; Apul. apol. 54; Lucian. Philops. 20; Prud. apoth. 457; ham. 403; c. Symm. 1, 203) – Ein G. der Hekate vermag zu lachen (Max. Eph.: Eunap. vit. soph. 7, 2, 9, 475; vgl. PGM XII 12); ein Apollobild weint drei Tage u. Nächte hindurch (Liv. 43, 13). G. tanzen vor Freude (vgl. Usener, Weihnachtsfest² 32/7). Von dem im Isiskult in Prozession herumgeführten G. sagt Apuleius, daß sie atmen (met. 11, 17, 1). G. schwitzen (Cic. div. 2, 58; Plut. Coriol. 38 [Schwitzen u. Bluten]; Hist. Aug. vit. Commod. 16; POxy. 1242, 50/5 [G. Delling, Antike Wundertexte² (1960) nr. 34 mit Lit.]; Act. Alex. 8 [34 Mus.]); sie empfinden Schmerz; Lysias setzt die Beschädigung eines G. mit dem Delikt ἀνδρὸς σῶμα τιτρώσκειν gleich (or. 6, 15). Die Griechen peitschen das G. des Pan, wenn die Ernte schlecht ausfällt oder die Jäger mit leeren Händen heimkehren (Theocr. id. 7, 106/14; vgl. Friedlaender 3, 199; über eine chinesische Parallele hierzu vgl. F. Heiler, Das Gebet⁵ [Basel 1969] 84). Es ist also nicht nur „für Ägypten charakteristisch" (Geffcken, Ausg. 10), daß der Betende das G. bedroht, wenn der Gott sein Gebet nicht erhört. Über die Behandlung von G. beim Tod des Germanicus s. u. Sp. 734. Die Vorstellung, daß Götter Hunger verspüren, drückt sich im Niederlegen von Fleischstücken auf Händen u. Knien der G. aus (vgl. A. Plassart/Ch. Picard, Inscriptions d'Eolide et d'Ionie nr. 20: BullCorrHell 37 [1913] 195ff). Ein Gesetz von Magnesia (Ditt. Syll.³ nr. 589) vJ. 196 vC. begründet einen Kult, in dem die G. der Zwölf Götter in Festkleidung in Prozession auf den Markt getragen u. auf Polster gesetzt u. bewirtet werden. Daß Lectisternien in Griechenland immer auf römische Kultübung zurückgehen (Eitrem, Die Apotheose: SymbOsl 10 [1932] 36. 46), ist wohl kaum zutreffend (vgl. Wissowa 282). Nilsson, Rel. 1², 135 nennt es „eine alte, sehr naive Vorstellung, die sich bei vielen Völkern findet, daß die Götter wie die Menschen Nahrung brauchen, die ihnen von ihren Verehrern dargebracht wird". G. werden bekleidet (vgl. A. W. Persson, Staat u. Manufaktur im röm. Reiche [Lund 1923] 117/28). Über die zahlreichen G., die gebadet zu werden pflegten, vgl. Gruppe, Myth. 821; E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum (1910)

142f. 171/6. Nach Berührung durch einen Unreinen ist Waschung des G. notwendig (Eur. Iph. T. 1041). Das Bild des Heros Eunostos in Tanagra soll sich, als einmal sein Heiligtum entweiht wurde, zum Baden ans Meer begeben haben (Diocles de sacell.: Plut. quaest. Gr. 40, 301 A; gleiches berichtet Cass. Dio 48, 43 vom Bild der Göttermutter; vgl. Schmidt 97). Das G. der Kybele wird an ihrem Festtag in Prozession zu einem Fluß gefahren, wo es samt dem Wagen gebadet wird (Leipoldt/Grundmann 1, 115; G. E. McCracken, Arnobius of Sicca. The case against the pagans 2 [Westminster, Maryland 1949] 612_{101}). Zum jährlichen Bad des G. der Venus (Ovid. fast. 4, 136) vgl. C. Floratos, Veneralia: Hermes 88 (1960) 197/216. Kallimachos dichtet einen Hymnos auf das Bad des Pallasbildes. – Das Baden der G. diente entweder als Regenzauber oder als Trauerritual; später wurde es „gewöhnlich als Reinigung u. Schmückung aufgefaßt" (Gruppe, Myth. 821). In den Zusammenhang des antiken Badens der G. gehört wahrscheinlich auch die Wassertauche des (germanischen) Nerthusbildes u. -wagens (vgl. W. Mannhardt, Wald- u. Feldkulte 1 [1875] 579f). Das Salben der G. u. das Besprengen mit Blut gilt wie das Opfer dem Zweck, die Götter selbst zu stärken (vgl. Clemen 1, 174. 221); die Salbung allein erfolgt auf dem Hintergrund zweier konvergierender Anschauungen: wie der Gott sich durch seine Erscheinung dem Auge u. durch sein Wort dem Ohr mitteilt, so durch seinen Duft der Nase des Verehrers; gleichzeitig vollzieht der Mensch mit der Salbung am G. eine Handlung, die er an sich selbst als nützlich u. angenehm empfindet (vgl. E. Lohmeyer, Vom göttlichen Wohlgeruch: SbHeidelb. 1919 nr. 9; C. Mayer, Das Öl im Kultus der Griechen, Diss. Heidelberg [1917] 38ff; F. Pfister, Art. Kultus: PW 11, 2 [1922] 2169; zur Salbung u. Parfümierung hellenist. G. vgl. U. v. Wilamowitz, Reden u. Vorträge 1^4 [1925] 208f). Das G. der Dea Dia wird von den Arvalbrüdern gesalbt (Marquardt, Staatsverwaltung^2 3, 452f; Hug, Art. Salben: PW 1 A, 2 [1920] 1857f; W. Henzen, Acta fratrum Arvalium [1874] 14); Cicero spricht von der Salbung einer Dianastatue durch die Frauen von Segesta (Verr. 4, 35, 77). Das G. des Genius wird an seinem Fest mit Lavendelöl gesalbt (Tib. 2, 2, 5/7). Seneca spottet über die Zeremonien, die mit den G. des Juppiter u. der Juno getrieben werden: sie haben einen Bademeister, einen Salber, einen Frisör, einen Spiegelhalter usw. (ep. 95, 47; frg. 36 Haase). – Grundsätzliche Bemerkungen über Anthropopathismen von G. finden sich bei Plut. Cam. 6. Er berichtet dort von der Überführung der Junostatue aus dem eroberten Veji nach Rom (diese Stelle ist von Dodds 278_{87} als locus classicus für das wunderbare Verhalten von G. bezeichnet); seinem Bericht, nach welchem Camillus gebetet u. das G. mit leiser Stimme geantwortet habe, stehe die Version des Livius (5, 22) gegenüber, daß einige der Anwesenden anstelle des G. gesprochen hätten; für die Wunderversion spreche, betont Plutarch, daß der Sieg Roms unmöglich das Werk von Menschen gewesen sein könne; „man weiß auch sonst von vielen ähnlichen Erscheinungen, daß G. oft Schweiß vergossen hätten, daß man sie habe seufzen hören, daß sie sich weggewendet u. die Augen geschlossen hätten. Nicht wenige der älteren Schriftsteller haben derartiges erzählt. Ich könnte auch viel Wunderbares berichten, was ich von meinen Zeitgenossen gehört habe u. was man nicht so ohne weiteres verwerfen sollte usw.". Plutarch wendet sich zwar gegen die Identifizierung von G. u. Gottheit (Is. et Os. 71, 379 CD), doch ist er andererseits dem Aberglauben so tief verhaftet, daß er die Möglichkeit sprechender G. ernsthaft erörtert (Coriol. 37f; vgl. Nestle 2, 143); für schwitzende u. blutende G. hat er sogar eine physikalische Erklärung zur Hand (Schimmel u. Farbveränderungen aus der Luft), die bereits in Theophrasts biologischer Erklärung (Nachsprossen, Auswirkungen eines bestimmten Fettgehaltes des Holzes; caus. plant. 5, 4, 3f) einen Vorläufer hat. Cicero sieht es als Bestätigung der Haruspizien an, daß zu Capua das G. der Victoria schwitzte (div. 1, 98); wenig später beschwört er Thales, Anaxagoras u. alle Physiker, um Erzählungen von schwitzenden G. als absurd erscheinen zu lassen u. beruhigt sich selbst mit der Erklärung: „Durch eine gewisse Verbindung mit der Erde kann eine dem Blut ganz ähnliche Färbung entstehen, u. eine von außen anschlagende Feuchtigkeit, wie wir sie bei Südwind an den Wandverkleidungen sehen, scheint den Schweiß nachzuahmen" (ebd. 2, 58; vgl. R. M. Grant, Miracle and natural law in Greco-Roman and early Christian thought [Amsterdam 1952] 66).

4. *Helfende u. schadende Götterbilder.* Schon aus frühester Zeit (ca. 7. Jh. vC.) wird berichtet, daß ein Schiff aus Naukratis durch

ein kleines Aphroditebild, das ein mitreisender Kaufmann bei sich trug, aus schwerem Sturm gerettet wurde (Athen. 15, 675). Das G. der Aphrodite, das aufs Meer hinausblickt, schützt die Schiffer, indem die See bei seinem Anblick erschrickt (Anyt.: Anth. Pal. 9, 144). G. helfen bei Krankheiten (Paus. 3, 26; 9, 24; 10, 30; über eine ägypt. Heilungslegende vgl. R. Reitzenstein, Hellenist. Wundererzählungen [1906] 124). Das Bild des Asklepios heilt die Gläubigen, die in der Halle zu seinen Füßen schlafen; bisweilen spricht es auch u. verordnet eine Heilmethode (Damasc. vit. Isid. frg. 218 Zintzen). Das Apollonbild in Hylai gilt allgemein als kraftspendend (Paus. 10, 32; vgl. Günter, Psychologie 32; Leipoldt/Grundmann 1, 72/4). Paus. 7, 27, 1 nennt ein Hermesbild bei Pellene bereit (ἕτοιμος), die Bitten der Menschen zu erfüllen. Eine hohle, aus Wachs geformte Figur des Hermes, die kultisch verehrt wird, soll Erfolg verbürgen (PGM IV 2360/73). Eurypylos bringt ein Dionysosbild in einer Truhe nach Patrai, wodurch die Stadt von der Last eines jährlichen Menschenopfers befreit wird (Paus. 7, 19, 6/10; vgl. H. Usener, Die Sintflutsagen [1899] 100/5). Ein Orakel befiehlt den Epidauriern, zur Befreiung von einer Hungersnot G. der Fruchtbarkeitsgöttinnen Damia u. Auxesia herzustellen (Herodt. 5, 82). Kretische Bildhauer, bei denen die Sikyonier G. bestellt hatten, ließen diese unfertig zurück, nachdem es zu Differenzen zwischen beiden gekommen war; als über Sikyon Hungersnot u. Unfruchtbarkeit hereinbrachen, befahl der delphische Apollon, die G. durch eben jene Künstler zu vollenden (Plin. n. h. 36, 9f). Zum Schutz vor den Ausbrüchen des Ätna besaß Rhegium ein geweihtes G. (Olymp. Hist.: Phot. bibl. cod. 80 [1, 171 Henry]; vgl. W. Enßlin, Art. Placidia: PW 20, 2 [1950] 1919); nach Dodds 162 scheint es zu denjenigen gehört zu haben, die mit theurgischen σύμβολα versehen waren. Plinius erwähnt, daß die Römer die griech. Nemesis zum Schutz vor Bezauberungen anrufen u. daß ihr G. deshalb auf dem Kapitol steht, obwohl sie keinen lat. Namen hat (n. h. 28, 22). G. werden eigens zu apotropäischen Zwecken aufgestellt, so zB. puppenartige Bakchosbilder, die man zum Schutz der Felder u. Weinberge an Bäumen aufhing (Verg. georg. 2, 389), oder Figürchen aus Wolle, die an der Haustür befestigt wurden (Macrob. sat. 1, 7, 35), oder Hermen als phallisches Apotropaion (vgl. W. Burkert, Homo necans [1972] 70; W. Speyer, Zum Bild des Apollonios v. Tyana bei Heiden u. Christen: JbAC 17 [1974] 56). Platon wendet sich gegen solche Bräuche, weil sie sich klarer Erkenntnis entziehen (leg. 11, 933b). – Die Stadt Pellene in Achaia besaß ein altes Schnitzbild ihrer Göttin, das immer unberührt im Hintergrund des Tempels stand; wenn es aber von der Priesterin von seinem Platz genommen u. hinausgetragen wurde, dann schaute es niemand an, sondern alle wandten sich ab, denn nicht nur für Menschen sei sein Anblick schaudererregend u. gefährlich, sondern auch die Bäume mache es unfruchtbar u. die Früchte lasse es verdorren, an denen es vorbeigetragen werde, ja es soll sogar eine Schlacht zugunsten der Stadt entschieden haben, indem es die Feinde betäubt u. der Besinnung beraubt habe (Plut. Arat. 32). Vom Palladium im Vestatempel wurde Caecilius Metellus sogar geblendet, als er es bei einer Feuersbrunst retten wollte (Schol. Juvenal. 3, 138). Bei einem G. der Hekate im Artemistempel zu Ephesos mahnten die Küster, die Augen in acht zu nehmen; der Begründung des Plinius (n. h. 36, 32), „weil der Marmor so hell strahle", setzt Reinach (L'Hécate de Ménestrate: RevArch 38 [1901] 91) mit Recht den Glauben an Erblindung beim Anblick eines Gottes entgegen. – Die Töchter des Königs Proitos wurden mit Wahnsinn geschlagen, als sie das G. der Hera in Argos verunglimpften (Apollod. bibl. 2, 2, 2; die Begründung von A. Semenov, Zur Frage von der Zeit des ersten Aufkommens freistehender Bildsäulen: PhW 51 [1931] 331f, daß es ein häßliches u. daher lächerliches Bild war, hat keinen Anhalt im Text Apollodors). – Parmeniskos v. Metapont hatte beim Abstieg in die Höhle des Trophonios (in Lebadeia) das Lachen verloren; auf sein Ersuchen gab ihm die Pythia das Orakel, ‚die Mutter zu Hause' werde es ihm wiedergeben. Nachdem er sich darin getäuscht sah, traf er auf einer Reise in Delos auf das G. der Mutter Apollons, das als Sehenswürdigkeit galt; als er sah, daß es ein unförmiger Holzblock war, brach er in Lachen aus u. verstand den Sinn des Orakels (daß die rationalistische Erklärung der Geschichte die Pointe nimmt, bemerkt weder Semos [Del. 5 (FGrHist 396F 10)] noch Müller 498). – Der Glaube an die helfende Kraft eines G. zeigt sich u. a. darin, welche Bedeutung der Rückführung eines G. beigemessen wird (s. u. Sp. 736f). – Olympiodor v. Theben berichtet von der Vergrabung dreier silberner Bildsäulen in

Thrakien zur Abwehr der Barbaren; bald nach ihrer Ausgrabung (zZt. Konstantins) seien die drei (!) Völkerschaften Goten, Hunnen u. Sarmaten ins Reich eingebrochen (Phot. bibl. cod. 80 [1, 177 Henry]). Wenn es auch nicht ganz sicher ist, ob es sich hier um G. handelt, so spricht ein Orakel in einem ähnlichen Fall von einer Apollonstatue (vgl. Burkert aO. 49f). Augustinus erwähnt civ. D. 5, 26 ein Juppiterbild, das goldene Blitze in der Hand hielt u. dem Eugenius zum Sieg verhelfen sollte (vgl. Straub: o. Bd. 6, 870; weitere Beispiele bei Gruppe, Myth. 981).

5. *Orakelgebende Götterbilder.* Beim Orakel des Zeus Ammon in Libyien trugen Priester das G. in Prozession auf den Schultern, u. aus den Bewegungen u. Schwankungen des G. verkündete der προφήτης den Willen des Gottes (Diod. Sic. 17, 50; Curt. 4, 7, 24). Herodt. 6, 82 berichtet von der Befragung des G. im Heraion zu Argos, das die bejahende oder verneinende Antwort dadurch gibt, daß eine Flamme aus seiner Brust oder aus seinem Haupt hervorschießt. In Antium wurden die Statuen der beiden orakelgebenden Fortunae (veredicae sorores: Mart. 5, 1, 3) verehrt, die sich, wenn sie weissagen, nach vorn bewegen, non suo arbitrio, sed quo deus propellit vehentes (Macrob. sat. 1, 23, 13). Eine orakelgebende Herme in Pharai in Achaia wird befragt, indem man dem G. ins Ohr flüstert (Paus. 7, 22, 3). Porphyrios überliefert ein Orakel der Hekate, die Anweisungen zu Herstellung ihres G. gibt, das seinen Verehrern Traumorakel erteilen soll (philos. orac. haur. 130f Wolff: Eus. praep. ev. 5, 12; vgl. PGM IV 1841). Parodie auf orakelgebende G. bei Lucian. Philops. 38: ein Siegelring mit dem Bild des delphischen Apollon läßt von Zeit zu Zeit prophetische Laute hören.

6. *Prodigien.* Wundererscheinungen an u. in Verbindung mit G. beziehen sich zunächst auf diese selbst. Die Öllampe am Athenabild auf der Akropolis brennt auf den Tag ein Jahr lang, ohne nachgefüllt werden zu müssen (Paus. 1, 26, 7; vgl. Aug. civ. D. 21, 5f). Auf das G. der Athene zu Nea fällt nie Regen (Plin. n. h. 2, 210); dagegen nennt Polybios die Geschichte von einem Artemisbild, auf das es weder regnet noch schneit, völlig unglaubwürdig (μὴ μόνον τῆς τῶν εὐλόγων ἐκτὸς πίπτει θεωρίας, ἀλλὰ καὶ τῆς τοῦ δυνατοῦ; 16, 12). Rationalistische Erklärung mischt sich ein, wenn Pausanias erzählt, daß Herakles seine Keule an eine Statue des Hermes Polygios gelehnt haben u. daß diese, weil sie aus dem Holz des wilden Ölbaums war, wieder angewachsen sein soll (2, 31, 10). Am meisten aber weisen Prodigien über das G., an dem sie geschehen, auf andere, meist unheilvolle Ereignisse voraus. Unmittelbar vor dem Fall Trojas nehmen die Götter die Opfer der Dardaner nicht mehr an; neben anderen Wundererscheinungen weinen die G. (Quint. Smyrn. 12, 508f). Für unheilverkündend galt, wenn sich ein G., das nach Osten aufgestellt war, nach Sonnenuntergang kehrte, so das Athenebild auf der Akropolis, das Blut spuckte (Cass. Dio 54, 7, 3) u. das Bild der Magna Mater im Palatium (ebd. 46, 33, 3; vgl. Dölger, Sol sal. 393). Der Fall Messeniens kündigte sich u.a. dadurch an, daß das G. der Artemis seinen Schild verlor (Paus. 4, 13, 1). Vor der Schlacht bei Leuktra nahmen die Spartaner es als Zeichen der Niederlage, als im Tempel des Herakles die Waffen Geräusche verursachten u. sein Bild anfing zu schwitzen (Cic. div. 1, 74). Bei Ausbruch des ersten Mazedonischen Krieges bewegt sich der Speer eines Marsbildes in Präneste von selbst vorwärts (Liv. 24, 10). Verlust der am Schiff angebrachten G. kündigt Verderben an (Artemid. onir. 2, 23). Andererseits ist es ein Vorzeichen des Sieges, wenn sich das G. mit Schweiß überzieht u. die Lanze in seiner Hand erbebt (Plut. Tim. 12). – Nach einer Mythenversion suchte Apollon sich Delphi als seinen Hauptsitz aus, indem sein G. dem Schiff der Kreter (die als Gründer von Delphi galten) vorangeschwommen ist (Plut. soll. an. 36, 984A). Als die Athener G., die sie von Ägina rauben wollten, nicht von ihren Sockeln fortbewegen konnten u. ihnen deshalb Stricke anlegten, donnerte es u. trat Erdbeben ein; die Athener wurden wahnsinnig u. erschlugen im Wahn einander (Herodt. 5, 85). Die Herapriesterin Admete wird nach Samos vertrieben u. nimmt das argivische Holzbild der Göttin dorthin mit; als die Argiver es mit Hilfe von Seeräubern zurückholen wollen, vermögen sie nicht, das Schiff mit dem G. von der Stelle zu rudern. Die Samier, die das G. bereits vermißten, glaubten, es habe sich aus eigener Kraft entfernt (Menodt.: FGrHist 541 F 2). Das (spätere) Sarapisbild wird dem Ptolemaios I Soter im Traume vorgestellt u. von Sinope nach Alexandria zu überführen befohlen; als die Bevölkerung von Sinope Widerstand gegen die Überführung leistet, besteigt es aus eigener Kraft das Schiff u. erreicht mit wunderbarer Schnelligkeit Alexandria (Tac. hist. 4, 83f;

Plut. Is. et Os. 28, 361F; soll. an. 36, 984A; Clem. Alex. protr. 48; vgl. Usener, Sintflutsagen [1899] 135; E. Petersen, Die Serapislegende: ARW 13 [1910] 47/74). Der klarische Apollon befiehlt in einem Orakel, ihm selbst ein G. zu setzen; es soll in der Linken den Bogen halten, mit dem der Gott seine Pestpfeile verschießt (vgl. K. Buresch, Klaros [1889] 28f; Zur Anschauung, daß sich Orakelgötter selbst ihre G. bestellen, vgl. ausführlich Porphyr. philos. orac. haur. 75ff Wolff). Andererseits befiehlt ein Orakel, die bei dem Erdbeben (vJ. 227 vC.) umgestürzte Kolossalstatue des Helios auf Rhodos nicht wieder aufzurichten (Strab. 14, 2,5). Neben Orakeln als Auftraggebern finden sich in Zauberpapyri genaue Angaben über Herstellung von G. u. ihre jeweilige Wirkung (Leipoldt/Grundmann 1, 71. 80). – Die Penaten, die Aeneas von Troja nach Lavinium bringt, lassen sich weder nach Alba noch nach Rom befördern (Quellen bei G. Radke, Art. Penates: KlPauly 4 [1972] 611). Ovid erzählt (fast. 4, 295ff) die Geschichte von einem Schiff, das ein Bild der Göttermutter trug u. so lange unbeweglich in der Tibermündung liegen blieb, bis eine verdächtigte Vestalin ihre Unschuld dadurch bewies, daß sie das Schiff ohne Mühe mit ihrem Gürtel stromaufwärts zog (vgl. Suet. Tib. 2; Plin. n. h. 7, 120; Min. Fel. Oct. 7, 3; Iulian. or. 8, 2 [2, 1, 104/6 Rochefort], wohl aus Jamblich περὶ ἀγαλμάτων; Preller/Jordan 2, 57f; Nestle 2, 166f). Erdbeben begleitete eine Prätorenwahl iJ. 176 vC. in Rom; die G. auf den Polstern drehten ihre Köpfe um, die dem Juppiter vorgesetzte Schüssel fiel herab u. Mäuse naschten an den Oliven (Liv. 40, 59). Als böses Omen gilt, daß ein Juppiterbild vom Blitz getroffen wird (ebd. 27, 11; Cic. Catil. 3, 20; div. 1, 20; Cass. Dio 37, 9, 2; Arnob. nat. 7, 38/40), ebenso daß der Fors Fortuna das Bildchen, das in ihrem Kranze stand, von selbst in ihre Hände herabfiel (Liv. 27, 11). Von einer Apollostatue stürzte von selbst der Kopf u. konnte nicht vom Boden wegbewegt werden; Cn. Octavius (Consul iJ. 87 vC.) nahm dies als Vorzeichen seines nahen Endes, das er aus lauter Furcht auch bald fand, worauf sich der Apollokopf wieder auf die Statue setzen ließ (Val. Max. 1, 6, 10; vgl. Gagé, Apollon romain [1955] 430f). Bei Serv. Aen. 1, 270 ist zu lesen, daß die Römer, die zu den Di Penates nach Lavinium (an der Tibermündung) eine jährliche Prozession machen mußten, diese der Einfachheit halber nach Rom holten; über Nacht begaben sich die Penaten nach Lavinium zurück. Beim Ausbruch des Bürgerkrieges zwischen Caesar u. Pompejus wenden G. sich um (Val. Max. 1, 6, 12). Das G. der Roma erscheint Caesar vor dem Übergang über den Rubicon (Lucan. 1, 185/203; vgl. W. Schetter: Gnomon 47 [1975] 561). Bei Caesars Ermordung weinen u. schwitzen die G. (Ovid. met. 15, 792; Verg. georg. 1, 480; überhaupt ist das Schwitzen von G. neben anderen Prodigien eine Begleiterscheinung von Krieg u. Revolution [Cic. div. 1, 98; 2, 58] u. ein Vorzeichen des Todes eines Herrschers [Hist. Aug. vit. Commod. 16, 5]). Bestürzung entstand, als iJ. 38 vC. in Rom ein G. der Virtus auf das Angesicht fiel; die Sibyllinischen Bücher befahlen, es im Meer zu baden u. dort noch einige Zeit zu lassen (Cass. Dio 48, 43, 4/6). Bei den Kämpfen in Britannien um das J. 60 stürzt ein G. der Victoria um u. zwar rückwärts, als weiche es vor den Feinden (ebd. 62, 1, 2; Tac. ann. 14, 32). Neros Ende wird dadurch eingeleitet, daß die Larenbilder zu Boden stürzen (Suet. Nero 46). Für die Inder vedischer Zeit ist es ein böses Vorzeichen, wenn die G. tanzen, wackeln, lachen, singen oder andere Gebärden machen (Kauṣikasūtra 105; J. v. Negelein, Bild, Spiegel u. Schatten im Volksglauben: ARW 5 [1902] 5). „Als R. Abuhu verschieden war, vergossen die Säulen von Cäsarea Tränen, ... beim Ableben des R. Tanchum barsten alle Bildsäulen" (Günter, Legende 111; H. Vogelstein/P. Rieger, Gesch. d. Juden in Rom 1 [1896] 296; ähnlich Eus. mart. Pal. 9, 12). Daß aus einem durch die innerkirchlichen Wirren dJ. 404 in Kpel verursachten Brand, durch den das Senatsgebäude vernichtet wurde, die dort aufgestellten G. des Zeus v. Dodona u. der Athena Lindia unversehrt hervorgingen, ist für Zosimos (hist. 5, 24) ein Zeichen des Eingreifens der Götter. Bisweilen erscheinen G. im Traum. Dem Q. Catulus träumt, Juppiter lege einem Knaben (Augustus) das G. der Roma in den Schoß (Suet. Aug. 94). Dem Tiberius erscheint das G. des Apollo von Temenos im Traum, das er gegen den Willen des Gottes aus Syrakus nach Rom hatte bringen lassen (Suet. Tib. 74.) Galba sieht eine Erscheinung der Fortuna im Traume u. findet am Morgen ihr G. auf der Schwelle seines Hauses (Suet. Galba 4). Ein Traum des Septimius Severus zeigt drei Victoriastatuen mit der Erdkugel in der Hand, davon eine mit seinem Namen bezeichnet, die von ihrem Podest auf der Kaiserloge heil herabschwebt, während die-

jenigen mit den Namen seiner Rivalen zerbrechen oder beschädigt werden. (Hist. Aug. vit. Sept. Sev. 22). Dem Rhetor Aristides erscheinen im Traum der Klarische Apollon u. der pergamenische Kalliteknos (or. 48 [24], 18 [398 Keil]; Nestle 3, 152). Ein Priester träumt von einer Erscheinung des Hephaistos, bei dessen G. er betend eingeschlafen ist (Herodt. 2, 141). – Auf Chios erzählt man von einem berühmten G. der Artemis, deren Gesicht, wenn man eintritt, traurig erscheint, dagegen heiter, wenn man hinausgeht (Plin. n. h. 36, 13). Der Philosoph Maximus soll durch Gebet u. Opfer ein G. der Hekate erst zum Lächeln, dann zum Lachen gebracht haben. Als die Zuschauer darob bestürzt waren, versicherte ihnen Maximus, daß sich auch die Lampen in den Händen des G. entzünden würden, was auch sogleich eintrat (Eunap. vit. soph. 48). Eine Venusstatue auf dem Libanon soll bei Winteranfang weinen, dagegen fröhlich aussehen, wenn die Sonne im Frühling wiederkehrt (Macrob. sat. 1, 21, 5f). – Ein Holzbild des Hermes wehrt sich, als ein Fischer Brennholz daraus machen will (A. Mayer, Die Sage von Maria Birnbaum bei Sielenbach: ZsBayerLandesgesch 13 [1941/42] 287). Bei der Eroberung Karthagos wurde ein G. Apollons seines goldenen Gewandes beraubt; mit dem Gewand wurden die abgehauenen Hände des Diebes gefunden (Val. Max. 1, 1, 18).

7. *Von Göttern verfertigte oder geschickte Götterbilder.* An alte u. berühmte G. knüpft sich häufig der Glaube an ihre göttliche Herkunft. So soll das alte Holzbild der Athene auf der Akropolis vom Himmel gefallen sein (Paus. 1, 26, 6; Apollod. bibl. 3, 12, 3), desgleichen das der Artemis bei den Taurern (Eur. Iph. T. 88. 1384f) u. das der Artemis zu Ephesos (Act. 19, 35). In Orchomenos wurden Steine verehrt, die vom Himmel gefallen sein sollen (Paus. 9, 38, 1; vgl. Schneider: o. Bd. 1, 69f). Das älteste Dionysosbild in Theben soll ein Holzstück sein, das mit dem Blitz, der in das Gemach der Semele schlug, vom Himmel gefallen sei (Paus. 9, 12, 4). Der Schutzgott von Emesa, Elagabal, wurde in Gestalt eines vom Himmel gefallenen kegelförmigen schwarzen Steines verehrt (Herodt. 5, 3, 5; K. Groß: o. Bd. 4, 992). Das Material des Sarapisbildes in Alexandria soll himmlischer Herkunft sein (ὕλην ἄγνωστόν τινα καὶ οὐράνιον: Greg. Naz. or. 34, 5 [PG 36, 245A]). Nach Auskunft des Obelisken im Circus Maximus hat Apollon die G. in Ägypten errichtet (Amm. Marc. 17, 4, 21). Neben anderen Überlieferungen, nach denen das G. der Magna Mater nach Rom kommt (Quellen bei Schmidt 1), fällt es nach Appian. Hann. 56 u. Herodt. 1, 11, 2 vom Himmel. Bei Amm. Marc. 22, 9, 5/7 findet sich die Version, daß gar die Stadt Pessinus, in der es sich ursprünglich befand, nach dem vom Himmel gefallenen G. (ἀπὸ τοῦ πεσεῖν) ihren Namen erhalten habe (vgl. H. Gärtner: Hermes 97 [1969] 363/6). Ein Ceresbild von Henna in Sizilien war so fein gearbeitet, daß man entweder glaubte, die Göttin selbst zu erblicken oder ein G., das nicht von Menschenhand verfertigt, sondern vom Himmel gefallen sei (Cic. Verr. 2, 5, 187). In Methymna wurde auf Befehl des delphischen Orakels ein Holzstück als Dionysos verehrt, das Fischer aus dem Meer gezogen hatten (Paus. 10, 19, 3). Streit um ein angeschwemmtes Heraklesbild entbrennt zwischen Chios u. Erythraea; die Entscheidung fällt durch ein Mittel, das einem Fischer im Traum geoffenbart wurde (ebd. 7, 5, 5ff; vgl. Günther, Psychologie 32; J. Kroll, Das Gottesbild aus dem Wasser: Märchen, Mythos u. Dichtung, Festschr. F. v. d. Leyen [1963] 251/68).

8. *Augenblicks-Götterbilder.* Es gibt Kunstgegenstände (Statuen, meist Masken), die erst durch eine kultische Handlung u. nur während dieser zu G. werden, in denen man die Gottheit anwesend glaubt oder die man mit ihr identifiziert. Wie sich Herrscher die Requisiten eines Götterkultes anlegten u. dadurch zu dem betreffenden Gott selbst wurden (zB. Demetrios [Plut. Demetr. 12]; Caligula [Suet. Cal. 22; Cass. Dio 59, 28, 6]), so wurde die Maske der Demeter zum G. u. damit zum Gegenstand der Verehrung, wenn der Demeterpriester im arkadischen Phenos sie sich anlegte (Paus. 8, 15, 3; vgl. Plut. Dio 56; Nep. Dio 8, 5; Eitrem, Apotheose aO. [o. Sp. 706] 10 [1932] 32/48). Entsprechend sind die imagines maiorum als solche nur ein Mittel der Vergegenwärtigung; erst im Augenblick ihrer kultischen Verehrung erlangen sie eine Bedeutung, die sie neben die Di parentes stellt (vgl. Bömer, Ahnenkult aO. [o. Sp. 666] 104/9).

9. *Götterbild u. Kultgemeinde.* Das bekannteste Beispiel für ein G. als Schutz einer Gemeinde ist das Palladium; durch die Bezeichnung Herodots (4, 189) ἀγάλματα τῆς Ἀθηναίης ist es als G. der Athene bezeugt, wenngleich daneben die Vorstellung von einem unbestimmten Dämonenbild existierte (vgl. W. Pötscher, Art. Palladion: KlPauly 4 [1972]

431f; K. Groß, Die Unterpfänder der röm. Herrschaft [1935] 69/106). Die Stadt Troja besaß als Palladion ein vom Himmel gefallenes Bild der Athene (Ovid. fast. 6, 421; Varro: Serv. Aen. 2, 166), von dessen Besitz ihr Wohlergehen u. Fortbestand abhing (Dion. Hal. 1, 68); Odysseus u. Diomedes brachten sich in seinen Besitz, weil Troja nicht erobert werden konnte, solange es innerhalb seiner Mauern war (Apollod. epit. 5, 13f; Verg. Aen. 2, 164ff). Die Zerstörung Trojas ist identisch mit dem Untergang ihrer goldenen G. (Eur. Troad. 1074f). In den ‚Bilderträgern' (‚Laokoon'?) des Sophokles (frg. 414N².) tragen die Götter ihre eigenen G. auf den Schultern fort, weil sie wissen, daß Troja dem Untergang geweiht ist. Als Athen kurz vor der Schlacht bei Salamis evakuiert wurde, ging das alte Holzbild der Athene Polias mit auf die Schiffe (Plut. Them. 10). Der röm. Aeneassage liegt die Anschauung zugrunde, daß eine Stadt auch an anderer Stelle neu erstehen kann, wenn nur ihre G. gerettet seien (vgl. F. Wehrli, Hauptrichtungen des griech. Denkens [1964] 106). Die Penaten, die Aeneas nach Rom bringt, waren nach Cassius Hemina (frg. 5 [Hist. Rom. Rel. 1² (1914) 99]) sigilla lignea vel lapidea (vgl. Hellanic.: FGrHist 4F 31; Varro: Serv. auct. Aen. 1, 378; Bömer, Rom aO. [o. Sp. 677] 60). Als Ascanius die Hausgötter von Lavinium nach Alba bringen wollte, kehrten sie in ihr früheres Heiligtum zurück (Val. Max. 8, 7; Günter, Psychologie 38). Die Tyrrhenier siedeln aufgrund eines Orakels an der Stelle, an der sie ein Artemisbild auf ihrer Landsuche fluchtartig zurückgelassen hatten (Plut. mul. virt. 8, 247D/F). „Die im Bilde oder Fetisch wohnhaft gedachte Gottheit bestimmt also hier den Sitz der Kolonie" (F. Dümmler, Kl. Schriften 2 [1901] 224f; vgl. Gruppe, Myth. 1295). – Oft gründet sich ein Kult auf ein ihm zugefallenes G. Die Erythreer gewinnen im Kampf mit den Chiern ein Heraklesbild, das auf einem Floß stehend von Tyros her gekommen war (Paus. 7, 5, 5/8; Usener, Sintflutsagen aO. [o. Sp. 721] 134f). In Methymna auf Lesbos verehrte man ein aus Olivenholz geschnitztes G. des Dionysos; Fischer, sagte man, hätten es im Netz aus dem Wasser gezogen (Paus. 10, 19, 3). Zum Dank schickten die Methymnäer eine Kopie dieses G., das das Orakel ihnen zu verehren befohlen hatte, nach Delphi (Usener aO. 105 vergleicht es mit einem Muttergottesschnitzbild in Bernried am Starnberger See, von dem die Sage geht, es sei einst vom See an Land getrieben worden). Bei der Plünderung der Insel Delos warfen die Barbaren aus Übermut das hölzerne G. des Apollon ins Meer, auf dem es nach Boiai getragen wurde, wonach der Platz Epidelion genannt wurde (Paus. 3, 23, 4). Der besiegte Thorwulf warf ein Bild seines Gottes ins Meer; wo es angespült wurde, siedelte er sich an (G. Neckel, Altgerm. Kultur [1934] 82f). – G. sind Garanten u. Repräsentanten der staatlichen Souveränität. Die Ägineten bekräftigen ihre Unabhängigkeitserklärung von Epidauros, indem sie dort die G. der Damia u. Auxesia rauben; die Epidaurier fühlen sich aus demselben Grunde von ihren vertraglichen Verpflichtungen gegenüber Athen entbunden, an das sie Tribut zu zahlen hatten, da jene G. aus attischem Ölbaum verfertigt waren (Herodt. 5, 83f). Eine der ersten Aufgaben bei der Verteidigung einer Stadt besteht darin, ihre Tempel u. G. vor dem Feind zu bewahren (Lycurg. Leocr. 1, 25). Bei der Eroberung von Gela hatten die Punier unter vielen anderen Beutestücken ein Apollonbild mitgenommen; seitdem war es in Tyros dasjenige G., von dem das Wohl der Stadt abhing (Curt. 4, 15). Als Eleutherai zu Athen übertrat, wurde auch sein altes Holzbild des Dionysos dorthin gebracht; Eleutherai selbst erhielt eine Nachbildung des alten (Paus. 1, 38, 8). Bei der Zerstörung Albas klagen die Frauen, daß sie gezwungen seien, ihre Götter (Laren u. Penaten) wie Gefangene zurückzulassen (velut captos relinquerent deos: Liv. 1, 29). – Zur Verbindung des Athenebildes des Phidias mit athenischem Staatsbewußtsein vgl. Curtius, Gesch. aO. (o. Sp. 680) 2, 338/44; Nestle 2, 74. Der Zeus des Phidias galt als eine „sittliche Weltmacht" (Curtius) u. wurde von den Christen fanatisch bekämpft (vgl. Liegle aO. [o. Sp. 698] 272f). – Das Volk von Sinope will sein G. (das spätere Sarapisbild von Alexandria) nicht hergeben, weil es Unheil befürchtet (Tac. hist. 4, 84). Im Sarapisbild vereinigen sich Griechisches u. Orientalisches, so daß Schmidt 77/81 vermutet, daß Ptolemaios I aus religionspolitischen Erwägungen mit ihm ein G. schuf, in dem die verschiedenen ethnischen u. religiösen Gemeinschaften seines Landes ihre Gottheit erkennen konnten, während Petersen bemerkt: „Um das Bild des Sarapis, den eigentlichen Gegenstand des neuen Kultes, von vornherein mit einem mystischen Schleier zu umgeben, ließ Ptolemaios nicht, wie es ja sonst oft genug geschehen war, ein neues Bild an

Ort und Stelle anfertigen, sondern ein fertiges von außerhalb (von Sinope) kommen. Sein Bild sollte, obwohl ein relativ neues, etwas von dem Nimbus haben, den die Sage ganz alten verlieh: sie seien vom Himmel gefallen wie das der athenischen Polias oder aus Troja entführt wie die Palladien oder aus pontischen Fernen wie das der brauronischen Artemis" (ARW 13 [1919] 55; vgl. F. F. Schwarz, Nigra majestas. Bryaxis, Sarapis, Claudian: Classica et Provincialia, Festschr. E. Diez [Graz 1978] 189/210). Die Ansiedlung eines G. in einer Kultgemeinde wird ἵδρυσις genannt als Ausdruck der Wohnungsnahme eines Gottes auf seinem Thron oder Altar (vgl. F. Cumont, Lux perpetua [Paris 1949] 438f mit zahlreichen semitischen Parallelen). Platon gibt die Anweisung, die Gottheiten des eigenen Stammes durch besondere G. zu ehren ἱδρύματα ἴδια πατρῴων θεῶν (leg. 4, 717b). Die G. Italiens galten rechtlich u. faktisch als die G. Roms (numinum effigies iuris atque imperii Romani esse), sofern die italischen Städte das röm. Bürgerrecht besaßen; noch iJ. 22 nC. kam es zu einer Streitfrage hierüber (Tac. ann. 3, 71). Die Überführung des Asklepioskultes von Epidauros nach Rom iJ. 293 vC. geht in Gestalt seines G. u. seiner Schlange vor sich (Liv. 10, 47, 6f; perioche: Liv. 11; Schmidt 33/5. 43). Im J. 204 vC. wurde das G. der Magna Mater von Pessinus nach Rom überführt; das delphische Orakel forderte, daß der Würdigste in Rom es in sein Haus aufnehme, u. der Senat wählte P. Cornelius Scipio Nasica (Liv. 29, 11; Suet. Tib. 2; Iuvenal. 3, 137/9). Nach der Eroberung Vejis iJ. 396 vC. brachten die Römer dessen G. nach Rom; dabei habe das Bild der Juno durch Nicken u. Vorwärtsschreiten selbst seinen Willen zur Überführung auf den Aventin bekundet, was Liv. 5, 22 nicht ohne Reserve berichtet. Über strafende G. bei Vernachlässigung des Kultes oder Übertragung gegen den Willen der Gottheit vgl. Schmidt 104f. Weil man das numen im G. anwesend glaubte, besaß jede noch so kleine Stadt das G. ihrer Schutzgottheit, um sich ihrer zu versichern (vgl. Weinreich 155). Die Inhaber berühmter G. behaupteten, daß dieses aus dem berühmtesten Kultort der jeweiligen Gottheit stamme, so Pallasbilder aus Troja, Aphroditebilder aus Kythera usw. (vgl. Schmidt 109f). Mehrere Städte behaupteten, das Artemisbild, das Iphigenie aus Tauris mitgebracht hatte (vgl. Eur. Iph. T. 1441), zu besitzen (Paus. 1, 23, 7. 33, 1; 3, 16, 7f). Bei Übertragungslegenden sind G. u. Reliquien oft austauschbar; die zugrundeliegende Vorstellung ist, daß dasjenige Volk siegt oder es derjenigen Gemeinde wohlergeht, die im Besitz mächtiger Reliquien oder Bilder ist, die notfalls durch Raub beschafft werden (vgl. Schmidt 122). Andererseits werden G. als Dank (χαριστήρια) für große Taten u. Ereignisse einer Gemeinde aufgestellt (Aristid. or. 25 [43], 5 [2, 73 Keil]). Das Bestreben eines Ortes, seine Geschichte auf ein Heroengeschlecht zurückzuführen, findet u. a. seinen Ausdruck in der Behauptung, das G. im Tempel sei von einem Helden (des Epos) verfertigt oder wenigstens bestellt worden (zB. Paus. 1, 42, 4). Lokaler Stolz auf G. läßt sie bisweilen von großen Künstlern wie Phidias oder Praxiteles geschaffen sein, wo vielleicht eine ferne Ähnlichkeit mit deren Meisterwerken vorliegt (ebd. 1, 40, 4). Die Gemeinde sucht sich des Schutzes des Gottes zu versichern u. hält sein Bild notfalls mit Gewalt fest (vgl. o. Sp. 716f); wenn die Spartaner gegenüber dem Tempel des Hipposthenes ein altes Holzbild des gefesselten Ares Enyalios haben, so hegen sie nach Paus. 3, 15, 7 darüber dieselbe Meinung wie die Athener in bezug auf die „Apteros" genannte Nike, nämlich daß Enyalios sie, durch Fesseln gehindert, niemals verlassen werde, wie bei den Athenern Nike („der Sieg") immer bleiben müsse, da sie keine Flügel habe. Für gefesselte G. gibt es neben der Erklärung, man wolle sie am Verlassen der Kultgemeinde hindern, auch noch verschiedene absonderliche Erklärungen (ebd. 3, 15, 11).

r. Mißbrauch von Götterbildern. 1. Sakrileg. a. Beschädigung u. Zerstörung. Zerstörung u. Beschädigung von G. galt als Religionsfrevel (ἀσεβεῖν; Dio Chrys. or. 31, 37; W. Nestle, Art. Asebieprozesse: o. Bd. 1, 736/8). Xerxes verwüstete die Akropolis von Athen durch Feuer (Herodt. 8, 53); zahlreiche zerstörte G. wurden unmittelbar darauf zur Wiederbefestigung der Burg in die Mauern verbaut. Die Zerstörung der Tempel u. G. wurde als Hybris verurteilt (Aeschyl. Pers. 807/12; sept. 582; Soph. Ant. 199f; Herodt. 8, 109). Die Erzählung des Pausanias (10, 35, 2), die Griechen hätten die von den Persern zerstörten Heiligtümer als Denkmäler des Hasses in ihrem Zustand belassen, mag spätere Legende sein, zeigt aber, wie lange sich das Bild der Perser als Gottesfrevler gehalten hat. Die Zerstörung von G. durch die Perser haftete so tief im Gedächtnis, daß Pausanias (1, 5) die Schönheit eines G.

durch die Bemerkung hervorheben konnte, „dieses hätten die Perser wohl nicht geschändet“. Allein steht Cicero mit der Vermutung, Xerxes habe auf Anraten der persischen Magier einen ikonoklastischen Kreuzzug in Griechenland geführt, quod deos, quorum domus esset omnis hic mundus, inclusos parietibus contineri nefas esse duceret (rep. 3, 14; leg. 2, 26; vgl. nat. deor. 1, 115); das Paradox, daß die Götter, die die Welt regieren u. keinem Menschen gleichen, auf G. reduziert u. in vier Wände eingeschlossen werden, war ein Topos (zB. Tac. Germ. 9; Min. Fel. Oct. 32, 1; Beaujeu zSt. verweist auf 1 Reg. 8, 27). Dem Kambyses, der in Memphis die G. der Kabeiren u. des Hephaistos verhöhnt u. zerstört hatte (Herodt. 3, 37f), haftete dieser Makel so sehr an, daß ihm u.a. die Zerstörung des G. des Memnon in Heliopolis zugeschrieben wurde, die in Wirklichkeit ein Erdbeben zur Zeit des Augustus bewirkt hatte (vgl. Strab. 17, 1, 46; Lehmann-Haupt, Art. Kambyses: PW 10, 2 [1919] 1820). Zum Hermenfrevel am Vorabend der sizilischen Expedition vgl. W. Goetz, Der Hermokopidenprozeß, Diss. Rostock (1875); A. W. Gomme/A. Andrewes/K. J. Dover, A historical commentary on Thucydides 4 (Oxford 1970) 288f; Dodds 103. 242. Bei der Zerstörung von Borysthenes wurden auch die G. im Tempel zerstört; in diesem Zustand befanden sie sich noch lange nachher (Dio Chrys. or. 36, 6). – An einem vergoldeten G. der Athene in Delphi ist das Gold stellenweise beschädigt, was Diebeswerk ist oder, nach anderer Version, auf ein Prodigium zurückgeht, nach dem ein Schwarm von Raben durch Abhacken des Goldes die Athener vor der sizilischen Expedition gewarnt habe (Paus. 10, 15, 4f; Plut. Nic. 13; Pyth. orac. 8, 397F). Diagoras v. Melos, der Atheist genannt, soll ein hölzernes Bild des Herakles ins Feuer geworfen u. gesagt haben: Da geh hin u. vollbring deine dreizehnte Arbeit, indem du uns das Frühstück kochst (Schol. Aristoph. nub. 830; Athenag. leg. 4; Clem. Alex. protr. 24, 4; Epiphan. anc. 103 mit einer leichten Fälschung, U. v. Wilamowitz, Ein Stück aus dem Ancoratus des Epiphanios: SbBerlin 1911, 762; vgl. B. Keil, Ein neues Bruchstück des Diagoras v. Melos: Hermes 55 [1920] 63/7; F. Jacoby, Diagoras ὁ ἄθεος = AbhBerlin 1959 nr. 3, 14). – Die Behandlung der G. durch Mummius, den Eroberer Korinths, wird von PsDio Chrys. or. 37, 42 als Beispiel für Geschmacklosigkeit u. Unkultur hervorgehoben. Nach Tert. apol. 13, 4 verpfänden die Römer bei Bedarf ihre Laren, verwandeln sie bald Saturn in eine Bratpfanne, machen sie bald aus einer Minerva eine Schöpfkelle. – Zum Verbot einer Religion gehört die Zerstörung ihrer G.; so ließ Tiberius die Bilder des zu seiner Zeit in Rom noch nicht zugelassenen Isiskultes in den Tiber werfen (Wissowa, Rel. 88). Ganz Rom hatte für die Genesung des Germanicus gebetet u. Gelübde getan; als er dann doch starb, warf man Steine gegen die Tempel, stürzte G. um; manche warfen gar ihre Laren auf die Straße (Suet. Cal. 5/6, 1; Friedlaender 3, 200). Nero ließ zur Bestreitung seiner maßlosen Ausgaben u.a. G. einschmelzen (Suet. Nero 32); Galba ersetzte sie wieder, ebenso Vitellius, jedoch in minderwertigem Material (Suet. Vit. 5). – Die antijüd. Propaganda (Manetho) unterstellt den Juden, G. zerbrochen u. zum Braten heiliger Tiere verheizt zu haben (Joseph. c. Ap. 1, 26; vgl. Leipoldt/Grundmann 2, 256). Von der Zerstörung eines Bildes des Sonnengottes Ammudates durch einen heidn. Kaiser berichtet Commod. instr. 1, 18, 1/7 (CSEL 15, 23f; über die Zerstörung des Gesichts an Saturnstatuen durch die Berber im 3. Jh. vgl. H.-I. Marrou, La collection Vulpillières à el-Kantara: MélArchHist 50 [1933] 74f). Um sich den Abzug Alarichs iJ. 408 zu erkaufen, mußten die Römer zahlreiche Gegenstände aus Gold u. Silber einschmelzen, darunter G. von hohem Kunstwert; über die Einschmelzung der Statue der Virtus klagt Zos. hist. 5, 41: Mit ihr erlosch alles, was Römer an Tapferkeit u. Männlichkeit noch besaßen. Ähnlich pathetisch preist Claudian nach den Streitigkeiten um den Altar der Victoria die Statue dieser Göttin, die iJ. 408 entfernt wurde, als tutela togae u. custos imperii (paneg. VI cons. Hon. 597/602). – Trotz der Polemik der gebildeten Heiden gegen G. gab es in der ganzen heidn. Antike kein Beispiel von Ikonoklasmus oder auch nur von Tendenzen in dieser Richtung (vgl. Farnell, Cults 1, 21).

β. Verspottung. Kambyses zerstörte G. in Ägypten, nicht ohne sie vorher zu verspotten u. zu verhöhnen (Herodt. 3, 37f). Stilpon soll wegen Verspottung eines G. aus Athen ausgewiesen worden sein (Diog. L. 2, 116). Die Gewalttätigkeit Neros machte vor G. nicht halt; das G. der Dea Syria, die er als einzigen Gott verehrte, besudelte er später mit Urin (Suet. Nero. 56; vgl. D. Fehling, Ethologische Überlegungen auf dem Gebiet der Altertums-

kunde [1974] 34). Eine betrunken heimkehrende Gesellschaft bepißt ein G. (Juvenal. 2, 6). Vor Verunreinigung (zB. der Hekatebilder, Aristoph. ran. 366) sollen Schutzformeln die G. bewahren, zB. eine Inschrift aus Salona (CIL 2, 1966): quisq. in eo vico stercus non posuerit aut non cacaverit aut non miaverit habeat illas propitias. si neglexerit, viderit (vgl. Dölger, Ichth. 2, 330). Eine öltriefende Herme wehrt sich, von Hunden beleckt u. beschmutzt zu werden (Babr. fab. 48). Die Behandlung, die Mäuse den G. u. den ihnen zugedacht Opfergaben angedeihen lassen, malt der Dichter der Batrachomyomachia aus (174/96). Palladas legt einer gestürzten Heraklesstatue zum Spott die Worte in den Mund: ‚Daß man den Zeiten sich fügt, hab ich als Gott noch gelernt' (Anth. Pal. 9, 411; Übers. H. Beckby) u. von einem zu einem Tiegel umgeschmolzenen bronzenen Eros bemerkt er, daß auch der Tiegel noch in Glut versetzen könne (ebd. 9, 773).

γ. *Geschlechtsverkehr.* Ein Zeichen der Bewunderung, die die knidische Aphrodite des Praxiteles erregte, war, daß sich ein Jüngling des Nachts in ihrem Tempel versteckte u. das G. umarmte, simulacro cohaesisse eiusque cupiditatis esse indicem maculam (Plin. n. h. 36, 21; vgl. Lucian. imag. 4; am. 15f); dasselbe widerfuhr einer Erosstatue des Skopas in Parium (Plin. n. h. 36, 22). Begattungen mit der knidischen Aphrodite scheinen fast ein Topos gewesen zu sein (vgl. Clem. Alex. protr. 57, 3: „In solchem Maß vermochte Kunst zu täuschen, daß sie lüsternen Menschen Verführerin zum Abgrund wurde"; Clemens beruft sich auf die Berichte der Historiker Philostephanos (über Pygmalion) u. Poseidippos, vgl. auch die Version der Pygmaliongeschichte bei Ovid. met. 10, 243/97). Wie ein konstruiertes Negativ zu diesem Topos klingt, was Damaskios von der Wirkung einer Aphroditestatue erzählt: οὐ γλυκύ τι καὶ ἀφροδίσιον (vit. Isid. § 87 [122 Zintzen]). Nach einer Behauptung des Kosmas v. Jerusalem hatte ein Priester des Zeus dessen G. künstlich aufleuchten lassen u. Frauen aufgefordert, sich mit dem Gott zu vereinigen, was er dann stellvertretend selbst besorgt habe (in Greg. Naz. carm. 2, 2,7, 267 [PG 38, 507], von I. Zwicker, Font. Hist. Rel. Celt. [1934] 104 auf die Kelten bezogen; vgl. C. Clemen, Die Religion der Kelten: ARW 37 [1941/42] 136). Decius Mundus, ein röm. Ritter, verkleidete sich als Anubis u. verging sich im Tempel der Isis an einer Dame der röm. Nobilität; weil dieses mit Wissen u. Duldung der Isispriester geschehen war, wurde das G. der Isis zerstört u. in den Tiber geworfen (Joseph. ant. Iud. 18, 80). Seneca sagt in seinem Dialog De superstitione, wo er von den G. handelt (frg. 37 Haase: Aug. civ. D. 6, 10), sedent quaedam in Capitolio, quae se a Iove amari putant ne Iunonis quidem, si credere poetis velis, iracundissimae, respectu terrentur.

δ. *Raub.* Der Raub von G. dient sowohl dem Zweck materieller Bereicherung wie der Gründung oder Bestätigung eines Kultes. Die Seleukidenkönige plünderten Heiligtümer, um in den Besitz bekannter G. zu kommen u. Antiochia damit die kultische Dignität zu verschaffen, die andere Städte hatten bzw. für sich beanspruchten (vgl. Prümm 654; über die verschiedenen G. in Antiochia vgl. Liban. or. 11, 115/7). Zu den Kultsagen, die sich an den Raub des G. der taurischen Artemis durch Orestes knüpfen (Eur. Iph. T. 82ff; 976ff; Apollod. epit. 6, 26; Serv. Aen. 2, 116), vgl. Preller/Robert 2^4 (1926) 1327/38; F. Boll, Marica: ARW 13 (1910) 571f. Zum Zweck der Übertragung eines heilbringenden G. schreckt man nicht vor Listen zurück; so berichtet Libanios (or. 11, 111/3) von Bildhauern, die ausgeschickt wurden, um G. von Kypros zu holen; sie behaupteten, Kopien anfertigen zu wollen, u. taten dies so geschickt, daß diese für die originalen G. gehalten wurden u. sie mit den begehrten Originalen abziehen konnten. – Nach der Schlacht von Marathon raubten die Perser ein vergoldetes G. des Apollon; Datis ließ es aufgrund eines Traumes später zurückgeben (Herodt. 6, 118; Paus. 10, 28, 6). Die Niederlage der Perser wird u. a. darauf zurückgeführt, daß sie die G. der Griechen raubten (Aeschyl. Pers. 809 u. Komm. von Groeneboom u. Broadhead zSt.; Fraenkel zu Aeschyl. Ag. 338f). Nach Hieron. in Dan. 11, 7/9 (CCL 75A, 905) hatten die Ägypter, gens idololatriae dedita, Ptolemaios den Beinamen Euergetes verliehen, weil er die von den Persern geraubten G. nach Ägypten zurückbrachte (vgl. Ditt. Or. nr. 54; 56, 10). Auf die Stereotypie der Dankgebete für die Rückführung der G. aus Persien, aus denen nicht ohne weiteres historische Folgerungen gezogen werden können, weist hin W. Otto, Priester u. Tempel im hellenist. Ägypten 2 (1908) 227_3. Assurbanipal v. Assyrien (669/27) erzählt, er habe ein vor 1635 Jahren von einem

elamitischen König geraubtes Bild der Göttin von Erech (Uruk) zurückgeholt u. die Göttin iJ. 659 ihren feierlichen Einzug in ihre alte heilige Stadt Erech halten lassen (K. P. Tiele / N. Söderblom, Kompendium der Religionsgeschichte[5] [1920] 78). Dionysios plünderte die Tempel von Syrakus; dem G. des Zeus nahm er Kleidung u. Schmuck, dem des Apollon die goldenen Locken ab (Aristot. oec. 1353b 20/7; Aelian. var. hist. 1, 20). M. Claudius Marcellus eroberte iJ. 212 Syrakus u. beraubte die Stadt der Kunstschätze u. G.; „er führte die Götter wie Gefangene im Triumph fort" (Liv. 25, 40; Plut. Marc. 21). Liv. 34, 4 läßt den älteren Cato sagen, daß dies zum Unglück Roms geschehen sei; wenn man die Prunkstücke griechischer Kunst bewundere u. über die irdenen Giebelbilder der röm. Götter lache, möchte er lieber diese zu gnädigen Göttern haben als den Zorn der geraubten fürchten müssen; vgl. auch Catos Kritik am Mißbrauch geraubter G.; frg. 71 Jordan. Cicero beklagt, daß die Römer G. aus den ehrwürdigsten Heiligtümern geraubt haben, daß man dagegen noch nie gehört habe, daß von den Ägyptern ein Krokodil, ein Ibis oder eine Katze mißhandelt worden seien (nat. deor. 1, 82). Der Raub der Ceresstatue von Henna durch Verres war nach Auffassung der Sizilianer Ursache für Mißernten (Cic. Verr. 2, 4, 144; vgl. Schmidt aO. [o. Sp. 709] 278f; Friedlaender 3, 199). Zur Geldbeschaffung nach dem Brande Roms ließ Nero nicht nur die röm. Tempel plündern, sondern entsandte eine Kommission nach Griechenland u. Kleinasien zur Requirierung von G. (Tac. ann. 15, 45; über die Raubzüge Neros vgl. Plin. n. h. 34, 84; Paus. 6, 25, 9. 26, 3; 7, 22, 5; 10, 7, 1; Dio Chrys. or. 31, 149). Zu dem Lachen des olympischen Zeus, den Caligula nach Rom holen wollte (Suet. Cal. 57, 1) weist R. Wünsch (bei Schmidt 104_1) auf die Klage der Kore hin, die durch Lord Elgin vom Erechtheion entfernt wurde. Soldaten Alexanders, die das G. der Demeter von Milet rauben wollten, wurden durch Feuer geblendet (Lact. inst. 2, 7, 19). Als Seleukeia am Tigris durch Verus zerstört wurde, riß man das G. des Comeischen Apollon von seinem Platz u. brachte es nach Rom, um es im Apollontempel auf dem Palatin aufzustellen; die Folge war eine Pestkrankheit, die das ganze röm. Reich überzog (Amm. Marc. 23, 6, 24; Capitol. Ver. 8). – Zur Verschleppung von G., die Paus. 8, 46, 2 „einen zu allen Zeiten geübten Brauch" nennt, vgl. M. Pape, Griech. Kunstwerke aus Kriegsbeute u. ihre öffentliche Aufstellung in Rom, Diss. Hamburg (1975).

2. Religiöser Betrug. Für die Gegner des Bilderkultes (s. u. Sp. 745ff) ist bereits die Existenz von G. religiöser Betrug. Allgemein sind die Argumente bei Min. Fel. Oct. 24, 5/8 formuliert: das G. ist kein Gott; der Stein wird behauen u. gemeißelt, es ist noch immer kein Gott; er wird zusammengesetzt u. aufgerichtet u. es ist noch immer kein Gott; endlich wird es ein Gott, wenn ein Mensch es will u. die Konvention eines Kultes schafft. In den G. wird das unwissende Volk getäuscht; das Blitzen des Goldes u. Silbers u. der Glanz des Elfenbeins blendet u. betört, zu schweigen von goldenen G. wie jenem, aus dessen Material vorher das Kammergeschirr eines ägypt. Königs bestand. – Daneben werden einzelne an u. mit G. verübte Betrügereien vermerkt. Origenes spricht pauschal von den Zauberkünsten, die Ptolemaios an dem G. des Sarapis vornahm, um den Alexandrinern einen Gott vorzuführen (c. Cels. 5, 38). Rufin (h. e. 11, 23 [GCS Eus. 2, 2, 1027]) u. Augustin (civ. D. 21, 6 [CCL 48, 767f]) wissen von einem Magneten im Gewölbe des Serapeions, der das G. hochzieht (vgl. die Parallele bei Plin. n. h. 34, 148; W. Kroll, Studien zum Verständnis der röm. Literatur [1924] 286_{10}; H. Nissen, Orientation [1906] 36f); das Gewölbe über dem Sarapisbild war mit glitzerndem Silber- u. Goldblech ausgelegt, so daß der Gott von den kreisenden Bildern der Sterne umgeben schien (Rufin. h. e. 11, 23; A. Wirth, Danae in christl. Legenden [Prag 1892] 65; zu den Lichteffekten an ägypt. Mithras-G. vgl. De Jong aO. [o. Sp. 664] 313ff; H.-J. Horn, Art. Fenster: o. Bd. 7, 739). Leipoldt/Grundmann bemerken zu den G. des Mithras: „Zuweilen scheinen die Bilder für Priester gefertigt, die durch sie hindurchsprechen wollen; das gibt einen seltsamen Klang, der wohl die Andächtigen in die gewünschte Stimmung versetzen soll" (3, 35; vgl. F. Poulsen, Talking, weaping and bleeding sculptures: ActArchaeol 16 [1945] 178/95; vgl. auch Max. Conf. schol. in PsDion. Areop. div. nom. 9 § 1 [PG 4, 369 A]). Über nicht näher bestimmte G. führt Theodrt. h. e. 5, 23 aus: Die Priester höhlten die G. inwendig aus u. fügten sie mit ihren Rückseiten fest an Mauern an, in denen sich geheime Gänge befanden; dann begaben sie sich in den Hohlraum der G. u. befahlen dem Volk, was ihnen beliebte.

„Ein pers. Dichter kommt auf einer Reise nach Indien zur Stätte eines viel verehrten Heiligenbildes. Er weint u. küßt die Statue in erheuchelter Inbrunst u. bemerkt dabei, daß von einem Priester das dort stattfindende Wunder, das Aufheben eines Armes des G., dadurch hervorgerufen wird, daß der Betrüger den betreffenden Arm hinter den Kulissen dirigiert“ (v. Negelein aO. [o. Sp. 726] 5). Die memphitischen Priester, die das Kultbild tragen, stöhnen u. ächzen unter den Tragbalken, obgleich es nur klein ist; mit ihrem Schweiß wollen sie demonstrieren, daß es ein Gott ist, den sie tragen (Claud. paneg. IV cons. Hon. 570/7; vgl. A. Hermann, Der letzte Apisstier: JbAC 3 [1960] 45). Zur Einschüchterung des Volkes dient bisweilen bereits der Hinweis auf die Übergröße eines G. oder die Androhung eines Erdbebens, falls jemand wage, sich dem G. zu nähern (Theodrt. h. e. 5, 23). Der Statthalter Theoteknos v. Ant. errichtete unter Gaukeleien u. Zauberkünsten ein G. des Zeus Philios; durch unheilige Zeremonien, eitle Weihen u. sündhafte Reinigungen an diesem G. wußte er das Ohr des Kaisers zu gewinnen u. eine Christenverfolgung zu entfesseln (Eus. h. e. 9, 3. 11; Dodds 162). Der Neuplatoniker Eusebios läßt keinen Zweifel daran, daß solche Effekte, wie besonders das Lachen der Hekatestatue (s. o. Sp. 727), mit materieller Kraft erzeugte Tricks sind (vgl. Bidez, Julian aO. [o. Sp. 678 f] 80 f). – Euripides benutzt den Betrug mit Hilfe eines G. als dramatisches Mittel (Iph. T. 1165 ff); die Artemispriesterin Iphigenie findet eine Fluchtmöglichkeit, als sie Thoas erzählt, das G. habe sich beim Anblick der Schuld eines Fremden abgewandt u. müsse nun zur kultischen Reinigung von ihr ans Meer gebracht werden. Bei Valerius Flaccus (2, 242 ff) hatte Hypsipyle ihren Vater Thoas in ein G. des Dionysos verkleidet u. ihn unter demselben Vorwand ans Meer gebracht u. so außer Landes geschafft. Medea kommt, nach Diod. Sic. 4, 51, 2 mit einem gefälschten Artemisbild nach Jolkos u. behauptet, die Göttin wolle sich dort niederlassen.

s. Vernichtung von Götterbildern. Die Gegebenheiten des Materials machen auch vor G. nicht halt; Prud. c. Symm. 1, 435/41 zählt die Arten des Verfalls auf: steinerne G. lösen sich mit der Zeit auf oder zerspringen schon bei leichter Berührung, Goldblättchen lösen sich u. geben den billigen Gips frei (vgl. Friedlaender 3, 43_1), bronzene G. werden mit Grünspan überzogen u. brechen, von Löchern durchsetzt, zusammen. Durch die vielen Berührungen der Verehrer haben die G. im Laufe der Zeit Substanzverlust erlitten (Lucr. 1, 317 f; Cic. Verr. 2, 4, 94; vgl. J. Bernays, Ges. Abhandlungen 2 [1885] 33; Friedlaender 3, 199); überhaupt werden die G. im Laufe einer langen Verehrung zerstoßen u. zerbeult (Tert. apol. 13, 4). Alte Athenastatuen auf der Akropolis, die die pers. Brandschatzung heil überstanden hatten, waren, weil hohl gegossen, mit der Zeit immer weniger widerstandsfähig gegen Stöße geworden (Paus. 1, 27, 6). – Neben natürlichem Schwund sind vor allem Brandkatastrophen Ursache für den Verlust von G. Nächst der Zerstörung der Akropolis hat der Brand des Tempels von Daphne (bei Antiochia) vom 22. X. 362 am meisten die Gemüter der Zeitgenossen erregt; mit ihm ging das berühmte G. des Apollon von Bryaxis zugrunde, ‚das dem Zeus in Olympia an Größe gleichkam‘ (Amm. Marc. 22, 13, 1). Die heidn. Seite vermutete Brandstiftung der Christen; doch hat, einem Gerücht zufolge, ein Philosoph namens Asklepiades vor jenem G. eine kleine silberne Statue der Dea caelestis (= Venus urania ?), die er stets mit sich führte, aufgestellt, Kerzen dabei angezündet u. sich sorglos entfernt. Libanios verfaßte eine Rede (or. 60) auf das traurige Ereignis. Zur Frage, ob die Athena Parthenos (zwischen 426 u. 485) durch Brand zugrundegegangen oder von den Christen entfernt worden ist, vgl. J. Strzygowski, Die Akropolis in altbyz. Zeit: AthMitt 14 (1889) 273 f u. J. Führer, Zur Geschichte des Elagabaliums u. der Athena Parthenos des Pheidias: RömMitt 7 (1892) 164 f. Ein Brand Kpels iJ. 475 zerstörte neben vielen ἀναθήματα das berühmte, vier (?) Ellen große u. aus einem Smaragd gehauene G. der Athena Lindia (Georg. Cedren. hist. comp. 1, 564. 616 Bekker). Das Gymnasium des Zeuxippos mit seinem reichen, aus verschiedener Zeit u. Herkunft stammenden Bestand an G. u. Statuen von Heroen u. Dichtern ging beim Brand von 532 zugrunde (Georg. Cedren.: 648; Christod. Coptit. descr. simulacr.: Anth. Pal. 2). Eine besondere Form der Zerstörung von G. ist ihre kultische Vernichtung. Alte G., die durch neue ersetzt wurden, konnten, da sie einer Gottheit geweiht u. somit heilig waren, nicht einfach weggeworfen werden; sie wurden, mit entsprechender Zeremonie, in die Erde gebettet; das schließt Kern aus dem auffallend guten Erhaltungszustand von G., die im Bereich von

Heiligtümern ausgegraben wurden (Rel. 1, 284f); ebenso gestattete die Heiligkeit der als Kultbild geltenden signa des Heeres im Falle der Umbildung eines Truppenteils nur ihre symbolische Vernichtung (vgl. A. v. Domaszewski, Aufsätze zur röm. Heeresgeschichte [1972] 67).

t. Würdigung als Kunstwerk. Zu den berühmtesten G. zählten der olympische Zeus u. die Hera von Argos; Plutarch fordert auf, sie zu betrachten, um der Seele den Begriff des Schönen zu vermitteln (Per. 2). Quintilian, der die Verschiedenheit der rhetorischen Stile mit der differentia in statuis vergleicht u. dabei mit seinem Kunsturteil nicht zurückhält, geht so weit zu behaupten, daß die künstlerische Vollendung bei Werken wie der phidiasischen Athene oder dem olympischen Zeus nicht ohne Einfluß auf ihre religiöse Bedeutung (d.h. die Angleichung des Betrachters an die Gottheit selbst) ist (12, 10, 9; vgl. C. Koch 215). Wer vor dem Bild des Zeus von Olympia steht, vergißt all das Furchtbare u. Schmerzliche, das ihm das Leben bringt (Dio Chrys. or. 12, 57). Das G. des Apollon v. Delos, der auf dem rechten Arm drei Charitinnen u. mit der linken Hand einen Bogen hält, deutet R. Pfeiffer, in Anlehnung an ein Kallimachos-Frg., als Allegorie der μετάνοια, die der Gott verkörpere, der den Guten seine Hand reiche, doch langsam sei in der Vergeltung (The image of the Delian Apollo and Apolline ethics: JournWarbInst 15 [1952] 20/32). Die künstlerische Kritik an einem G. hat bisweilen die Scheu zu überwinden, sich an der Religion zu versündigen; Reste der Vorstellung von der Identität von Gott u. G. bleiben im Unterbewußtsein bestehen (Lucian. pro imag. 130). Strabon beurteilt u. vergleicht die G. Polyklets u. Phidias' sowie den Dionysos des Aristeides v. Theben nach dem puristischen Maßstab der κατόρθωσις, der Proportion u. korrekten Ausführung (14, 2, 5; 9, 1, 17; vgl. Liegle aO. [o. Sp. 698] 203ff). Am olympischen Zeusbild des Phidias wurde bei aller Bewunderung bemängelt, daß der Künstler die Symmetrie verfehlt habe. ‚Er bildete nämlich das G. sitzend, doch so, daß es mit dem Scheitel fast die Decke berührt. Man gewinnt so den Eindruck, als würde der Gott, sobald er sich erhebe, das Tempeldach durchstoßen' (Strab. 8, 3, 30). Daneben hat es offenbar auch schon in der Antike Leute gegeben, die Wert u. Ruhm eines G. nach seiner Größe maßen (Paus. 5, 11, 9). – Aemilius Paullus interessiert sich auf seiner Rundreise durch Griechenland vor allem für G. u. Herrscherbilder, monumenta magnorum imperatorum, simulacra deum hominumque, omni genere et materiae et artium insignia (Liv. 45, 27, 11). Der Höhepunkt seiner Reise ist der Besuch des Zeusbildes in Olympia, Iovem velut praesentem intuens motus animo est (ebd. 45, 28; nach Polyb. 30, 10, 6 sagte er bei seinem Besuch: mir scheint, Phidias hat allein vermocht, den Zeus Homers nachzubilden; vgl. Madyda 40). Von Aratos wird berichtet, daß er vor der Zerstörung eines Bildes, das den von ihm gestürzten Tyrannen Aristratos neben der Siegesgöttin zeigte, wegen seines künstlerischen Wertes zurückschreckte (Plut. Arat. 13). Unter dem Eindruck der Zerstörung des Apollontempels in Daphne iJ. 362 erinnert Libanios (or. 40, 2; Joh. Chrys. paneg. Bab. 2 [PG 50, 533ff]) daran, daß Sapor bei der Zerstörung Antiochias das G. Apollons wegen seiner Schönheit verschont habe (vgl. A. D. Nock, Sapor I and the Apollo of Bryaxis: AmJournArch 66 [1962] 307/10). Amm. Marc. 22, 16, 12 rühmt die lebensvollen G. im Serapeion in Alexandria (zu vergleichen ist Verg. Aen. 6, 847; Prop. 3, 9, 9). Oft wird an Städten der Besitz eines berühmten G. hervorgehoben; zB. an Ephesos das Artemisbild (Act. 19, 23ff; Jacob. Sarug. hom. 101 [BKV² 6, 408]). Smyrna rühmte sich des ältesten G. der Tyche (Paus. 4, 30, 4; vgl. U. Knoche, Vom Selbstverständnis der Römer [1962] 130). – Berühmte G. werden oft kopiert u. tragen bisweilen die Spuren des Abklatsches (Lucian. Iupp. trag. 33). Die Schätzung der G. als Kunstwerke drückt sich auch in den Preisen aus, die gelegentlich geboten wurden, am meisten wohl für die knidische Aphrodite durch König Nikomedes v. Bithynien (Plin. n. h. 36, 21). Lukian spottet über die Mentalität, die den Wert von G. nicht nach der künstlerischen Leistung, sondern nach dem Gewicht des verwendeten Goldes bemißt (Iupp. trag. 7f). – Würdigung als Kunstwerk u. die Tatsache, daß G. nicht immer als Beweis für den Kult des betreffenden Gottes an dem Ort, an dem sie gefunden wurden, gelten können, bedingen sich wechselseitig (vgl. Prümm 852).

u. Vergleich u. Metapher. Das Weltall, das der Gott nach seinem Abbild geschaffen hat, nennt Platon (Tim. 37c) τῶν ἀιδίων θεῶν ἄγαλμα, obwohl nach platonischem Sprachgebrauch hier das weniger konkrete εἰκών oder ὁμοίωσις (vgl. Gen. 1, 26 LXX) zu erwarten wäre (von Eus. or. Const. ad sanct. coet. 9 als

menschengestaltige G. mißverstanden; vgl. E. Maula, Plato's agalma of the eternal gods: Ajatus 31 [1969] 7/36). Wohl in Abhängigkeit vom Timaios nennt der Autor der Epinomis die Gestirne θεῶν εἰκόνας ὡς ἀγάλματα (983e). Demokrit soll die Götternamen ,sprechende G.' (ἀγάλματα φωνήεντα) genannt haben (Olymp. in Plat. Phileb. 242 Stallb.). Diesen Gedanken führt Plutarch fort (tranq. an. 20, 477C): das Weltall ist der heiligste u. des Gottes würdigste Tempel. In diesen wird der Mensch durch die Geburt eingeführt nicht zur Beschauung von G., die von Händen hergestellt u. unbeweglich sind, sondern die der göttliche Geist als sinnlich wahrnehmbare Abbildungen der Geisteswelt, um mit Platon zu reden (vgl. Tim. 37c), zur Erscheinung brachte als natürlichen Anfang alles Lebens u. aller Bewegung. In übertragenem Sinne spricht die epikureische Lehre von G., die zu den Menschen herabsteigen u. so bei ihnen den Begriff der Gottheit bilden (Philod. π. σημείων b. H. Diels, Philodemos über die Götter, Drittes Buch. Erläuterungen: SbBerlin 1917, 24/5; Cic. nat. deor. 1, 71ff; Lucr. 5, 1169/78; 6, 68/78; Sext. Emp. adv. math. 9, 25 [353 Usener]; vgl. R. Philippson, Zur Wiederherstellung von Philodems sog. Schrift Περὶ σημείων καὶ σημειώσεων: RhMus 64 [1909] 16; G. Freymuth, Zur Lehre von den G. in der epikureischen Philosophie [1953]; C. Koch 213f). Platon vergleicht den vielgeliebten Schönen mit einem G., dem man opfert (Phaedr. 251a; Charm. 154c). Das Äußere des Sokrates erscheint ihm wie ein (häßlicher) Silen; wenn man ihn aufklappe, so erblicke man im Inneren G. (conv. 215a/b; vgl. Wilamowitz, Platon 1, 376). Plotin führt aus: Nicht nach außen laufend schaut die Seele Zucht u. Gerechtigkeit, sondern bei sich selbst. In der Betrachtung ihrer selbst u. dessen, was sie vordem war, sieht sie gleichsam G. (ἀγάλματα nach conv. 216e 6) in sich aufgerichtet (Plot. enn. 4, 7, 10; W. Theiler, Untersuchungen zur antiken Literatur [1970] 514f). Wer zur Schau des Einen gelangt ist, ist über das Schöne u. über den Kreis der Tugenden hinweggeschritten wie einer, der in das Innere der unbetretbaren heiligen Kammer eingetreten ist u. die G. im Tempel hinter sich gelassen hat (Plot. 6, 9, 11; vgl. A. Grabar, Plotin et les origines de l'esthétique médiévale: CahArch 1 [1945] 29). Der Neuplatoniker Hierokles lehrt, daß der Weise allein als der wahre Priester beten könne, sich selbst als Opfer darbringe u. seine Seele zum G. mache (in Carm. aur.: FPhG 1, 420; vgl. Geffcken, Ausg.² 202). Nach Porphyrios (ad Marcell. 11) ist der νοῦς wahres G. Epiktet erläutert den Unterschied zwischen Sein u. Schein mit dem zwischen Zeus u. einem G. selbst von der Hand des Phidias (diss. 2, 19, 25). In seiner moralischen Paränese tadelt er diejenigen, die glauben, erst wenn sie so etwas wie ein G. des Phidias mit einer Seele wären, müßten sie sich würdig verhalten, nicht aber sonst, obwohl doch Zeus selbst sie wie alle anderen Menschen geschaffen habe u. stets bei ihnen sei; ihm aber dürfe man keine Schande machen (2, 8, 15/23). Dion Chrys. (or. 12) vergleicht Phidias mit Homer: beide erfassen das Göttliche u. geben den Menschen ein Bild davon (zur Frage, ob Poseidonios der Urheber dieses Gedankens ist, vgl. K. Reinhardt, Art. Poseidonios: PW 22,1 [1953] 811f; C. Koch 215). Diogenes nannte die guten Männer G. (θεῶν εἰκόνες: Diog. L. 6, 51). Für Julian ist das fest u. unverrückbar stehende G. Gleichnis für das Bild eines Freundes im Herzen eines Freundes (or. 4, 5 [1, 1, 198f Bidez]). Platon nennt die alten u. hilfsbedürftigen Eltern das G., das bei den Göttern selbst in höchsten Ehren steht; diese lebenden G. sind wirksamer als die leblosen; hält man sie hoch in Ehren, so machen sie jedes unserer Gebete zu ihrem eigenen, während die leblosen G. dazu schweigen. Wer Vater u. Mutter ehrt, für den gibt es kein G., das sie sicherer der göttlichen Gnade teilhaftig machen könnte (leg. 11, 931a). Die Eltern ehren u. dem Alter Platz machen, nennt Aristophanes τῆς αἰδοῦς τὸ ἄγαλμα ἀναπλάττειν (nub. 995). Die Issedonen verehrten den Schädel des verstorbenen Vaters wie ein ἄγαλμα u. brachten ihm Opfer dar (Herodt. 4, 26). Aischylos nennt Athen G. u. Schirm der Griechen (Eum. 920). In dem ewigen Streit zwischen geistiger Existenz u. unmittelbarem Nutzen für die Gesellschaft erläutert Cicero seine Position durch einen Vergleich mit dem ,nutzlosen' G.: sed Atheniensium quoque plus interfuit firma tecta in domiciliis habere quam Minervae signum ex ebore pulcherrimum; tamen ego me Phidiam esse mallem quam vel optimum fabrum tignarium (Brut. 257). Lukian vergleicht Schriftsteller, die Wesentliches übergehen u. Kleinigkeiten breit erörtern, mit Kunstkritikern, die für die Schönheit des olympischen Zeus kein Auge haben, aber den sorgfältig bearbeiteten u. schön polierten Fußschemel u. die harmonischen Verhältnisse der Basis bewundern u.

höchst gewissenhaft erklären (hist. conscr. 27; die sorgfältige Bearbeitung des Fußschemels wird von Paus. 5, 11, 1f besonders hervorgehoben). Die poetische Sprache ist erhabener als die alltägliche, wie die G. größer sind als Menschengestalt (Suet. poet. prooem. 5 Rostagni: Isid. orig. 8, 7, 1f). Pindar vergleicht das Gedicht, das unsterblichen Ruhm schafft, mit der Errichtung eines ἄγαλμα (Nem. 5, 1; Parallelen bei Vollmer zu Stat. silv. 5, 1, 1). Bei Lucian. Phal. 1, 7 heißen die Denksprüche der Sieben Weisen, die im delphischen Tempel aufbewahrt werden, ἀγάλματα καὶ ἀναθήματα. Ironisch verwendet Platon den Vergleich mit dem G., wenn er Homer aus seinem Idealstaat hinauskomplimentiert, wie man ein G. in Prozession aus der Stadt geleitet: mit gesalbtem Haupt u. mit Wolle bekränzt (resp. 398a; vgl. Procl. in Plat. remp. 42 Kroll: ὡς τῶν ἐν τοῖς ἁγιωτάτοις ἱεροῖς ἀγαλμάτων θέμις; vgl. Paus. 10, 24, 6; Cic. Verr. 4, 77).

v. Polemik. 1. Allgemein. Die antike Polemik gegen G. ist von dem Zwiespalt gekennzeichnet, der zwischen der Leugnung der Götter u. der Überzeugung von der Notwendigkeit ihres Kultes besteht. So hat zB. Prodikos die Götter als Personifikationen der segenbringenden Kräfte in der Natur interpretiert u. damit als menschliche Erfindung abgetan (VS 84 B 5); in der Allegorie von Herakles am Scheidewege läßt er jedoch Ἀρετή, ‚die mit den Göttern verkehrt', den Menschen einschärfen, die Götter zu verehren, die nichts ohne Mühe u. Anstrengung gewähren, εἰ τοὺς θεοὺς ἵλεως εἶναί σοι βούλει, θεραπευτέον τοὺς θεούς (B 2, 28; vgl. v. Borries 12f). Selbst Exponenten der Religionskritik wie Anaxagoras, Protagoras, Kritias dürften den konventionellen Staatskult mitvollzogen haben, der ihnen weder Gewissensverpflichtung noch Erlösungsglauben abforderte, ein die gesamte heidn.-antike Religion kennzeichnender Zustand, den Laktanz mit den Worten beschreibt: deorum cultus non habet sapientiam ... nec habet inquisitionem aliquam veritatis, sed tantummodo ritum colendi, qui non officio mentis, sed ministerio corporis constat (inst. 4, 3; vgl. Rüstow aO. 2, 48f). Bereits Platon zeigt jenen Zwiespalt, wenn er einerseits die ganze Welt als Tempel Gottes erklärt u. deshalb (!) an einem bestimmten Heiligtum in der Stadt für die Bürger G. aufgestellt wissen will, sie jedoch für Privathäuser verbietet (leg. 10, 909d; 12, 955e/956a; Clem. Alex. strom. 5, 76, 2f). Zenon lehrte, im idealen Staat brauche man weder Tempel noch G., denn es gebe kein Menschenwerk, das der Götter würdig sei (SVF 1 nr. 264f: Clem. Alex. strom. 5, 76, 1; Theodrt. affect. 3, 74; Orig. c. Cels. 1, 5); einen ähnlichen Standpunkt vertreten Chrysipp (SVF 2 nr. 1076) u. Kleanthes (ebd. 1 nr. 560: Clem. Alex. strom. 5, 111, 1); schärfer drückt sich Ariston v. Chios aus (SVF 1 nr. 372; vgl. Sen. ep. 41, 1; Lucan. 9, 580; Apul. mund. 24; „ein fester τόπος stoischer Polemik gegen den Kult in bestimmten Tempeln" [R. Reitzenstein, Die Areopagrede des Paulus: NJbb 16 (1913) 397]). In der Praxis haben sich die Stoiker jedoch durchaus am hergebrachten Kult beteiligt; diesen Widerspruch rügt Plutarch (repugn. Stoic. 6, 1034BC; vgl. E. Des Places, La religion des grecques [1969] 262). Plutarch hält G. für ein Zeichen des Aberglaubens (superst. 6, 167D), dürfte sich jedoch als delphischer Priester kaum vom Vollzug des traditionellen Kultes dispensiert haben können. Die Magier wollen von G. nichts wissen (Diog. L. 1, 6; vgl. W. Spoerri, Späthellenist. Berichte über Welt, Kultur u. Götter [Basel 1959] 63). Epikur leugnet jede weltbezogene Realität der Götter. Ergäbe sich nicht hieraus bereits auch die Ablehnung der G. als Kultgegenstände (über die epikureischen G. als Erscheinungsformen der Götter s. o. Sp. 743), so ginge sie aus Ciceros bissiger Bemerkung hervor: Novi ego Epicureos omnia sigilla venerantes (nat. deor. 1, 85). Augustinus schließt sein Referat über Senecas Polemik gegen die G. mit den Worten: colebat quod reprehendebat, agebat quod arguebat, quod culpabat adorabat (civ. D. 6, 10). Den Verfall der Religion führt Varro allgemein auf die Einführung von G. zurück, wenn er sagt: qui primi simulacra deorum populis posuerunt, eos civitatibus suis et metum dempsisse et errorem addidisse (Aug. civ. D. 4, 31; vgl. ebd. 7, 5). Diese Äußerung Varros sucht Geffcken 295/8 durch Gegenüberstellung mit ähnlich lautenden des Aetios, Dion Chrys. u. Maximus v. Tyros auf Poseidonios zurückzuführen u. ihm die Lehre zu vindizieren, daß es nur den intellegiblen, ausschließlich aus seinen Werken erkennbaren Gott gebe u. G. nur als Notbehelf für diejenigen da seien, die jenen Gott nicht zu erkennen vermögen. Dabei kann sich Geffcken jedoch nur auf eine Vermutung v. Arnims (SVF 2, 299 Anm.) stützen u. resumiert selbst in einer Anmerkung: „Es handelt sich hier um einen Gemeinplatz der religiösen Literatur des Altertums" ($297f_3$). „Nichts we-

niger als ein(en) Gemeinplatz“ nennt dagegen K. Reinhardt (Poseidonios über Ursprung u. Entartung [1928] 11) die von Strab. 16, 2, 35/45, bes. 35, referierte Ablehnung der G. durch Poseidonios (im Exkurs über Moses u. die Gründung Jerusalems), nach dem „die Gottheit, das schlechthin ‚Umfassende‘, nicht in das Bild hinein(geht)“, „weil die Allnatur im einzelnen doch nie gefaßt wird“. Nach Philo spec. leg. 1, 29f täuscht die künstlerisch schöne Gestaltung des G. die Seele des Betrachters u. zieht sie von der Verehrung des einen Gottes ab. – Die göttlichen u. seligen Geister müssen sich (nach platonischer Lehre [Phaedo 66f]) von allem Somatischen reinigen; sie werden zur Gotteserkenntnis gelangen, indem sie nicht mehr G. u. Sinnbildern dienen, sondern unmittelbaren Umgang mit den Göttern pflegen (Philostr. her.: 2,135 Kayser). Seneca erklärt die G. für wertlos, da Gott jedem Betenden nahe ist u. ihn immer hört: non sunt ad caelum elevandae manus nec exorandus aedituus, ut nos ad aurem simulacri, quasi magis exaudiri possimus, admittat; prope est a te deus, tecum est, intus est (ep. 41, 1). Dion Chrys. ist zwar der Ansicht, daß Gott auf G., Opfer u. dergleichen nicht angewiesen ist, beläßt ihnen jedoch ihren Wert, da in ihnen die Einstellung des Menschen zum Ausdruck kommt (or. 31, 15). Nach Philostr. vit. Apoll. 6, 19 sind G. der Gotteserkenntnis nur hinderlich, da sie den Göttern die Möglichkeit nehmen, in der vorstellenden Phantasie des Menschen so schön u. so mächtig wie möglich zu erscheinen; noch bedenklicher als die griech. G. seien die Tierbilder der Ägypter, da Spötter, Meineidige u. Tempelräuber solche Wesen eher verachten als fürchten werden. – Die jüd. Apologetik schließt sich an die heidn.-antike Polemik gegen G., indem sie Tragödienverse auf den Namen des Sophokles fälscht (frg. 1025 N.²): Gott ist ein einziger, u. daher ist es eine Sinnesverwirrung, wenn die Menschen sich G. machen, u. sei es auch nur zum Trost in Leid u. Unglück. Damaskios sagt von seinem Lehrer Isidoros, daß er weder etwas vom Christentum noch von der Anbetung der G. hielt, sondern die Gottheit in ganz bestimmter Weise erlebte (vit. Isid. § 38 [64 Zintzen]).

2. Anthropomorphismus. Xenophanes formuliert die früheste Polemik gegen die menschengestaltige Darstellung der Götter, ‚die den Menschen an Gestalt nicht vergleichbar sind‘ (VS 21 B 23): ‚Aber wenn Rinder u. Löwen die Hände hätten wie Menschen | u. mit den Händen zu malen u. Werke zu schaffen vermöchten, | malten sie wohl auch Bilder der Götter u. machten die Körper | so, wie ein jeder von ihnen am Körper selber gestaltet: | Pferde nun malten sich ähnlich die Pferde u. Rinder die Rinder‘ (B 15); u.: ‚Die Äthiopen bilden ihre Götter schwarz u. stumpfnasig ab, die Thraker die ihren blond u. blauäugig‘ (B 16). Gegen die dem G. zugrundeliegende anthropomorphe Gottesvorstellung wendet sich in allgemeiner Form Antisthenes: Gott ‚kann aus einem G. nicht erkannt, vom Auge nicht geschaut werden, er ist niemand gleich‘ (frg. 24 [FPhG 2, 277]: Theodrt. affect. 1, 75; Clem. Alex. protr. 71, 2; Xen. mem. 4, 3, 13; Joh. Stob. 2, 1, 33). Die stoische Lehre ist Diog. L. 7, 147 formuliert: ϑεὸν . . . μὴ εἶναι μέντοι ἀνϑρωπόμορφον (zu dem Paradox, daß die Stoa dennoch Raum für anthropomorphe Götter hatte [die allegorisch erklärt wurden], vgl. Dodds 127). Scaevola u. Varro stimmen darin überein, daß G. nicht die wahren Götter wiedergeben, quod verus deus nec sexum habet nec aetatem nec definita corporis membra (Aug. civ. D. 4, 27; der Versuch von de Borries 50/4, Poseidonios als Urheber dieses Gedankens nachzuweisen, ist m. E. nicht gelungen). Seneca polemisiert gegen die anthropomorphe Vorstellung von den Göttern, deren Bildern sogar im offiziellen Kult von einem Hofstaat von Wäschern, Bademeistern, Frisören, Einsalbern usw. aufgewartet wird (Sen. frg. 31 Haase: Aug. civ. D. 6, 10). Plutarch kennzeichnet die Abergläubischen: ‚Sie glauben den Bildhauern, Erz- u. Wachsarbeitern, daß die Götter menschliche Gestalt hätten, u. formen u. verfertigen sich selbst solche Bildnisse u. beten sie an‘ (superst. 6, 167 D); Gott aber ist ‚unerzeugt‘, ‚unvergänglich‘, ‚unsichtbar‘ (Num. 8; E Delph. 392 E/393 A; vgl. Philo spec. leg. 2, 225). Zur Polemik gegen die Menschengestaltigkeit der G. gehört schließlich die Befürchtung, daß die G. durch ihre Schönheit den Unerfahrenen vom Weg der rechten Gotteserkenntnis abbringen können; was Dio Chrys. or. 12, 59 u. Cic. nat. deor. 1, 76 als Vorzug des G. ansehen, dient Philo Abr. 267, nach dem Vorbild von Sap. 14, 20 (‚die Menge aber, von der Anmut des Kunstwerkes hingerissen‘), als Warnung.

3. Anbetung von Materie. G. sind aus Materie gemacht (Lucian. Gall. 24 [s. auch u. Sp. 786]; vgl. Philo decal. 2, 191; spec. leg. 1, 21 [Begriff der ὕλη in der Polemik gegen G.]). Man soll sich die Götter aus den belebten Ge-

schöpfen vorstellen, nicht aus ehernen u. steinernen G., die der Vergänglichkeit unterworfen sind (Plut. Is. et Os. 382 BC). Aus Erz kann man eine Statue machen, aber keinen Gott (Lucian. Philops. 20). Die Diskrepanz zwischen der Heiligkeit des Dargestellten u. der Minderwertigkeit des Materials wird kraß empfunden: sacros, inquit (Seneca) immortales inviolabiles in materia vilissima atque immobili dedicant . . . (Aug. civ. D. 6, 10). Neben der Polemik gegen die Verehrung von Göttern in Werken aus billigem Material nimmt die Erkenntnis, daß dieses Material ebensogut für beliebige andere Gegenstände verwendbar wäre, ein G. also etwas sehr Zufälliges ist, breiten Raum ein. So berichtet Herodt. 2, 172, daß der Ägypterkönig Amasis ein G. aus Gold herstellen ließ, aus dem vorher das königliche Kammergeschirr bestanden hatte; das Volk betete das G. an, u. so konnte Amasis den Vergleich wagen, ihm sei es ebenso ergangen, einst sei er ein Bürger gewesen, jetzt sei er König u. darum müßten ihn jetzt alle ehren u. ihm gehorchen. Wie eine verallgemeinernde Fortsetzung liest sich Philo vit. cont. 7: Die Substanz der G. sind Steine u. Hölzer, die bis vor kurzem völlig ungestaltet waren. Steinmetzen u. Holzschnitzer lösten sie aus ihrem natürlichen Verbund, u. die mit ihnen verschwisterten u. verwandten Teile wurden zu Urnen u. Waschschüsseln, in denen man die Füße wäscht, u. zu irgendwelchen anderen, recht verächtlichen Gefäßen, die mehr zum Gebrauch im Verborgenen als in aller Öffentlichkeit dienen. Die Zufälligkeit eines G. drückt Lukian aus, wenn er (innerhalb einer Erörterung über Materialien von G.) erzählt, daß Praxiteles einst eine Frauenstatue aus pentelischem Marmor gehauen hatte, sie dann aus einer Laune (δόξα) Aphrodite nannte u. an die Knidier verkaufte (Iupp. trag. 10). Den Spott Epicharms (frg. 131 Kaibel): ‚aus jedem Holz kann man ein Joch u. einen Gott machen', vergleicht W. Nestle, Vom Mythos zum Logos² (1942) 122 mit Herodt. 2, 172; Schol. Aristoph. nub. 835; Clem. Alex. protr. 24, 4 u. Jes. 44, 12 ff. Bei Horaz (sat. 1, 8, 3) spricht ein G. des Priap, daß es aus der Laune eines Tischlers vom Stück Holz statt zu einer Sitzbank zum Gott geworden sei (vgl. Daut 29). Oinomaos spottet über die Städte, die hölzernen Dionysosköpfen Opfer u. Festspiele veranstalten; die 30000 hesiodeischen Götter, Hüter des Rechts (op. 252 f), parodiert er als 30000 Holzköpfe, die die Welt beherrschen; wenn diese wirklich die gesetzliche Ordnung bei den Menschen bewachten, hätte man sich nicht zu dem Possenspiel versteigen müssen, einen aus dem Meer gefischten Klotz aus Olivenholz für einen Dionysos zu erklären (Eus. praep. ev. 5, 36; vgl. Paus. 10, 19, 3).

4. Leblosigkeit der Götterbilder. Gegen die Verehrung von G. als lebloser Gegenstände polemisiert bereits Heraklit: ‚Sie beten auch zu den G. da, wie wenn einer mit Gebäuden eine Unterhaltung pflegen wollte, weil man nicht Götter erkennt u. Heroen als das was sie sind' (VS 22 B 5; vgl. Wilamowitz, Gl. 2, 207; eine [schlechte] Fälschung dieses Heraklitwortes ist Aristocritus Theos. 74; H. Diels, Herakleitos v. Ephesos [1901] 29). Den Gedanken Heraklits nimmt der 4. pseudoheraklitеische Brief wieder auf (EpGr 281; vgl. de Borries 72). Plutarch drückt den Seinszustand der G. durch die begriffliche Gegenüberstellung von Leben u. Tod aus: ‚alles, was am Leben nicht Anteil gehabt hat oder seiner Natur nach nicht Anteil haben kann, ist für noch wertloser zu erachten als das Tote' (Is. et Os. 76, 382 B). Nach einem athenischen Lied des 3. Jh., mit dem Demetrios Poliorketes geehrt werden soll, sind die G. aus Holz u. Stein, nicht wirklich u. seiend, haben keine Ohren u. fragen nicht nach den Menschen (FGrHist 76 F 13). Varro befindet, daß es keinen Sinn hat, G. aus Bronze, Gips oder Marmor zu opfern: carent enim sensu (Arnob. nat. 7, 1). Seneca nennt die G. Puppen, aber nicht solche, die sich die Mädchen herstellen, denen man diese Spielerei gern nachsieht, sondern die von erwachsenen Männern zur Verehrung geweiht werden (frg. 121 Haase: Lact. inst. 2, 4, 13 f).

5. Unglaubwürdigkeit der Götterbilder. Lukian äußert sich öfters polemisch gegen den Glauben seiner Zeit an die Wunderwirksamkeit der G. (deor. conc. 12; dea Syr. 32 f; Philops. 19). Von den Gold-Elfenbeinstatuen des Phidias, Myron u. Praxiteles, die in majestätischer Stellung den Blitz oder Dreizack in der Rechten halten u. vor denen die Menschen seit alters Erbauung u. Trost suchen (s. u. Sp. 752/5), befindet er: in ihrem Inneren sieht man nichts als Querhölzer, Keile u. Nägel, eine Menge Balken u. Verstrebungen, die mit Pech u. Leim verklebt sind, kurz, einen gestaltlosen, häßlichen Anblick, nicht zu reden von den Mäusen u. Ratten, die oft zu ganzen Haushaltungen darin nisten u. ihr Wesen treiben (Gall. 24; vgl. Iupp.

trag. 8; Batrachom. 178/87). Bereits Lucilius hatte die ‚Kinder u. Toren, die glauben, in G. schlage ein Herz', bündig beschieden: veri nihil, omnia ficta (490 Kr.). Daß die G. in der lichtlosen Cella aufbewahrt werden (s. o. Sp. 684), wendet der 4. pseudoherakliteische Brief zu dem polemischen Argument: ‚Wo ist denn Gott? In den Tempeln eingeschlossen? Ihr seid mir Fromme, die ihr Gott im Dunkeln aufstellt!' (4, 2 [EpGr 281]). ‚Götter nennen sie, was, wenn sie sich plötzlich belebten u. bewegten, für Ungeheuer gehalten würde' (Sen. frg. 31 Haase: Aug. civ. D. 6, 10). Die G. können sich nicht selbst helfen; daher müssen sie in den Tempeln eingeschlossen u. bewacht werden, um nicht von Räubern angefallen zu werden u. so in die bitterste Armut zu verfallen; viele G. aus Gold u. Silber sind eingeschmolzen worden, ‚weil es nun einmal ihr Schicksal war' (Lucian. Iupp. conf. 8). Dem Diagoras v. Melos, der die göttliche Fürsorge leugnete, wurde vorgehalten, daß man diese aus zahlreichen Votivbildern erkennen könne, die von geretteten Schiffbrüchigen gestiftet seien; er antwortete, daß es mehr als doppelt so viele wären, wenn auch die Untergegangenen hätten Bilder aufstellen können (Cic. nat. deor. 3, 89; vgl. Diog. L. 6, 59).

6. Unwürdigkeit ihrer Verfertiger. Clem. Alex. protr. 53, 4 setzt bei den verständigen Heiden eine Verachtung der G. voraus, die gerade durch deren Hersteller bewirkt wird. Seneca kritisiert, daß die Verehrer der G. gleichzeitig diejenigen, die sie herstellen, verachten, simulacra deorum venerantur ... et cum haec tantopere suspiciant, fabros, qui illa fecere, contemnunt (frg. 120 Haase), u. Laktanz fügt hinzu, quid inter se tam contrarium, quam statuarium despicere, statuam adorare, et eum ne in convictum quidem admittere, qui tibi deos faciat? (inst. 2, 2, 14). Nicht nur die Verfertigung von G. ist verächtlich, als würdelos wird auch empfunden, daß sie in Läden stehen u. käuflich sind (vgl. o. Sp. 699). Diese Praxis konnte folgende Pointe hervorbringen: Hermes wollte wissen, in welchem Ansehen er bei den Menschen stehe, u. fragte in einem Bildhauerladen nach dem Preis einer Zeusstatue; er lachte über die Antwort ‚eine Drachme', daß Zeus so wohlfeil sei. Bei der Frage nach einer Herastatue nannte der Bildhauer einen etwas höheren Preis. Da Hermes glaubte, er müsse als Gott des Handels bei den Menschen in besonders hohem Ansehen stehen, fragte er nun nach dem Preis eines Hermesbildes. Der Bildhauer aber sagte: ‚Wenn du die beiden anderen nimmst, gebe ich dir den obendrein' (Aesop. fab. 90 Hausr.).

7. Charakter ihrer Verehrer. Heraklit drückt seine Verachtung gegenüber den Verehrern von G. aus: ‚Denn wenn es nicht Dionysos wäre, dem sie die Prozession veranstalten u. das Lied singen für das Schamglied, so wär's ein ganz schamloses Treiben. Derselbe aber ist Hades u. Dionysos, dem sie da toben u. ihr Lenaienfest feiern' (VS 22 B 15; zu Heraklits direkter Polemik gegen G. vgl. o. Sp. 750). Seneca verspottet diejenigen, die vor G. knien u. ihnen kultische Ehren erweisen (frg. 120 Haase), als irridentes aut furentes (frg. 35), nennt das, was sich vor den G. auf dem Kapitol abspielt, publicata dementia u. vanus furor; Gipfel des Aberwitzes sind für ihn Frauen, die im Tempel sitzen u. glauben, vom Juppiter Capitolinus geliebt zu werden (frg. 36f: Aug. civ. D. 6, 10). Die Kritik des Clemens v. Alex., Aphroditebilder zu verehren, bedeute ‚vor Hetären niederzufallen (protr. 53, 6; vgl. o. Sp. 698), hat ihren Vorläufer in der heidn. Kritik: Die Hetäre Phryne soll in Delphi ein goldenes G. der Aphrodite gestiftet u. Diogenes die Worte darauf gemalt haben ‚Gestiftet vom liederlichen Griechenland' (ἀπὸ τῆς τῶν Ἑλλήνων ἀκρασίας): Diog. L. 6, 60 (von Athen. 13, 591 B dem Kyniker Krates zugeschrieben).

w. Verteidigung der Götterbilder. Hauptstelle der Verteidigung der G. in der Antike ist Dion Chrysostomos' ‚Olympische Rede oder vom Ursprung der Gottesvorstellung' (or. 12). Hier sind Argumentation gegen die von philosophischer (stoischer) Seite gegen die G. vorgetragenen Angriffe von der Bewunderung des großen Kunstwerkes zu trennen, obwohl sich bei Dion beides durchdringt (ἀπολογησάμενος ... μετ' εὐφημίας τοῦ ἀγάλματος: or. 12, 52. 84). Neben uralten Sagen, Werken der Dichter u. Vorschriften der Gesetzgeber ist die bildende Kunst ein Mittel, den Menschen ein Bild von den Göttern zu machen (12, 1/44). An die Verfertiger von G. wird die Frage gestellt, ob sie mit ihren Werken der Frömmigkeit genützt oder geschadet haben; für Phidias wird sie bejaht; er hat mit seinem Zeusbild das πρέπον gewahrt; indem er das göttliche Wesen, in dem sich νοῦς u. φρόνησις aufs höchste verwirklichen, auf dem Wege eines Sinnbildes (συμβόλου δυνάμει) wiedergegeben hat, hat er in Bezug auf die Erkenntnis der Wahrheit

die Synkrisis mit dem Philosophen bestanden (12, 48/59). Auch der Pflege der Frömmigkeit dient das G.: selbst diejenigen, die das Göttliche in den Erscheinungen des Himmels sehen (vgl. o. Sp. 742f), treibt das Verlangen, einem Gott aus nächster Nähe zu dienen u. zu opfern (12, 60), u. ein großes G. wie eben der Zeus des Phidias erquickt die sorgenbeladenen Menschen u. läßt sie für einige Zeit ihren Schmerz vergessen (12, 51). Das einzelne G. vermag auszudrücken, was ein Dichter mit vielen Bezeichnungen u. in vielen Szenen von einem Gott aussagt (12, 63/79). Den Einwand, das Material, aus dem G. bestehen, sei zu unbedeutend für einen Gott, läßt Dion bestehen; jedoch gebe es kein besseres, es sei denn jenes, über das nur der höchste Schöpfergott selbst verfügt (12, 80/3; vgl. Clerc, Théories 198/216; B. Schweitzer, Der bildende Künstler u. der Begriff des Künstlerischen in der Antike: Neue Heidelbg. Jbb [1925] 117/21; F. G. Welcker, Griech. Götterlehre 2 [1859] 101/25). Bereits Platon hatte das G. als einen Weg, sich den Gott zu vergegenwärtigen, anerkannt (leg. 11, 931a); in demselben Sinne äußert sich Max. Tyr. 8, 1. Nach Iamblich, myst. 5, 23 nähert der Opfernde sich durch das materielle Opfer den materiellen Göttern u. von ihnen aus den immateriellen (vgl. Hopfner zSt. [1922] 240/2; Geffcken, Ausg.[2] 110f). Pythagoras soll gelehrt haben, alium animum fieri intrantibus templum deorumque simulacra ex vicino cernentibus (Sen. ep. 94, 42; vgl. Plut. superst. 9, 169E). Mit warmen Worten verteidigt Plotin die G. als Gegenstand der Kontemplation: der Schauende möge seinen Blick, während der Gott selbst nur bei sich ist gleichsam im inneren Heiligtum (ἐν τῷ εἴσω οἷον νεῷ) u. ruhig verharrt jenseits aller Dinge, auf die G. richten, die gleichsam im äußeren Bereich des Tempels (τὰ οἷον πρὸς τὸ ἔξω ἤδη ἀγάλματα ἑστῶτα) stehen, oder vielmehr auf das erste G., welches da in Erscheinung tritt u. auf die folgende Weise erscheint (5, 1, 6; zum folgenden vgl. o. Sp. 743 u. Grabar aO. [o. Sp. 743]). Geffcken 303f weist darauf hin, daß erst mit Plotin die Verteidigung der G. von einer mystischen Ergriffenheit begleitet ist, während sie in dem halben Jtsd. davor eher als eine rationalistische Rechtfertigung des Volksglaubens bezeichnet werden kann. Hierzu dürfte auch die Hermetik zu rechnen sein, die zwar dem G. göttliche Kraft zuspricht (Corp. Herm. Ascl. 24 [2, 326 N./F.] u. Gebete zu den G. vorschreibt (Corp. Herm. 17 [2, 243 N./F.]), die wirkliche Gotteserkenntnis aber dem νοῦς vorbehält. Für Porphyrios sind die G. um der Erinnerung willen geschaffen, damit die Menschen des Gottes gedenken, ... damit die Ehre, die sie Gott zollen, im Bild ihren Ausdruck finde (adv. Chr. frg. 76 [92 Harnack]; vgl. Harnack, Miss.[4] 1, 310_2); man lese aus den G. wie aus den Buchstaben einer Schrift Gottes Wesen, nur der Ungebildete sieht in den G. Holz u. Stein (simulacr. frg. 1 [1 *Bidez]: Eus. praep. ev. 3, 7, 1). Wenn Pausanias (2, 4, 5) von den G. sagt: ‚doch scheint auch etwas Göttliches an diesen Werken hervor', so formuliert er eine allgemeine Anschauung, die in seinen Augen selbst bei archaischen G., die nach seiner Meinung dem Kunstgefühl späterer Zeiten Verständnisschwierigkeiten bereiten (ἀτοπώτερα), keine Einschränkung erfährt. Wie sehr für antike Anschauung das G. als vom jeweiligen Urheber isoliertes heiliges Werk gilt, zeigt nicht nur der Prozeß, den man Phidias im Zusammenhang mit der Anfertigung der Athenestatue anhängte (Plut. Per. 31; vgl. Schweitzer aO. 69). – Nach Dio Chrys. or. 31, 15 ist Gott auf Opfer u. G. nicht angewiesen; in ihnen zeige sich zwar etwas von der Einstellung der Menschen zur Gottheit, doch komme es allein auf die Gesinnung des Menschen an. Ob die „seit dem 2. Jh. immer konsequenter werdende heidn. Apologetik zum Schutz der Statuen" durch die Angriffe der Christen, die in G. nur böse Dämonen sahen, ausgelöst worden ist (so Pekáry, Der römische Bilderstreit: Frühmittelalterl. Studien 3 [1969] 13/26, bes. 20), erscheint mit fraglich. Als eifrigster Verteidiger der G. tritt schließlich Julian hervor. Als stoisches Erbe u. Gemeinplatz der Philosophie bezeichnet Geffcken (Julian aO. [o. Sp. 678] 153) die Ausführungen des Kaisers ep. 89b (1, 2, 160/3 Bidez): Die G. sind weder Stein u. Holz noch die Götter selbst; wie jemand, der seinen Vater liebt, gern dessen Bild anschaut, so blickt auch, wer die Götter liebt, gern auf deren Bilder aus Marmor u. Erz. Da die G. Menschenwerk sind, können sie zerstört werden, ohne daß deshalb die Götter, die am Himmel kreisen, vergingen. Daher soll niemand an den Göttern irre werden, wenn er hört oder sieht, daß jemand gegen Tempel oder G. gewütet hat ... G. haben unsere Väter als Sinnbilder für die Gegenwart der Götter geschaffen, nicht etwa, daß wir sie selbst für Götter halten, sondern damit wir durch sie die Götter ehren sollen. Denn da wir in einem

Körper leben u. daher auch unserer Götterverehrung materielle Formen verleihen mußten, während sie selbst immateriell sind, zeigten sie uns als erste Abbilder die zweite Kategorie der Götter, die der ersten folgt u. in einer Kreisbahn sich um den ganzen Himmel bewegt. Da aber auch ihnen die Verehrung nicht in materieller Form dargebracht werden kann, weil sie ihrer Natur nach deren nicht bedürfen, wurde auf Erden eine weitere Kategorie von Abbildern ersonnen, durch deren kultische Verehrung wir uns die Götter gnädig stimmen können ... Diejenigen, die die G. verehren, bewegen die Götter dadurch, obwohl diese bedürfnislos sind, gleichwohl, ihnen zu helfen u. sich ihrer anzunehmen (vgl. Geffcken 311/3; Nilsson, Rel. 2², 456; J. Leipoldt, Der röm. Kaiser Julian in der Religionsgeschichte [1964] 46f). Allgemein sprechen Aristides (apol. 3, 3; 13, 3) u. Justin (apol. 1, 9) davon, daß die Dichter u. Philosophen die G. mit dem Hinweis darauf verteidigen, daß sie nur zur Ehre des Gottes verfertigt seien. Für Julian ist keine Begründung zu skurril, auch aus dem Kyniker Diogenes einen Verehrer der G. zu machen (or. 9, 17 [2, 1, 167f Rochefort]). Das Argument zur Verteidigung der G., durch sie solle die Gottheit sichtbar gemacht werden, erscheint umgekehrt in Lukians Spott, Sonne u. Mond brauchten keine G., da sie allen sichtbar sind (dea Syr. 34; davon wohl abhängig Tertullians Polemik, apol. 16, 9/11). Noch stärker drückt Julian sich in der Rede auf die Göttermutter (or. 8, 2 [2, 1, 104/6 Rochef.]) aus, wo er anläßlich der Geschichte von der Überführung der Statue jener Göttin von Phrygien nach Rom (s. o. Sp. 731) dem G. δύναμίν τινα μείζω καὶ θειοτέραν .. ὄντως θεῖον ... ἔμπνουν τι χρῆμα καὶ δαιμόνιον zuspricht. Seine Überzeugung wurde offenbar nicht allgemein geteilt, denn er kanzelt in gereiztem Ton ‚jene Dreimalklugen‘ ab, die so etwas für ‚Altweibergeschwätz‘ halten; es genüge der Hinweis auf die heute noch in der mächtigen u. gottgeliebten Stadt Rom vorhandenen G. (vgl. Leipoldt, Julian 46f). Über die schwärmerischen Verzückungen, in die Porphyrios, Jamblich u. Damaskios bei der Betrachtung von G. gerieten, vgl. Geffcken, Ausg.² 200.

x. Interpretatio Romana. Das griech. G. hat sich nicht nur die Gottheiten erobert, die zu den di indigetes der röm. Frühzeit gehörten (zB. Mars, Volcanus, Vesta), sondern auch ursprünglich gestaltlose numina der röm. Religion (zB. Ceres, Tellus, Bona Dea) wiedergegeben, nachdem diese von griechischen Göttern aufgrund einer wirklichen oder angenommenen Identität verdrängt worden waren (vgl. Wissowa 288f). Der röm. Gott Saturn erhielt sein Bild in der Form des griech. Kronos mit verhülltem Haupte (Serv. Aen. 3, 407; Wissowa, Rel.² 205). Aemilius Paullus brachte dem Zeus in Olympia ein prächtiges Opfer dar, ‚als ob er auf dem Kapitol dem Juppiter zu opfern im Begriff wäre‘ (Liv. 45, 28) – der damals noch der Iuppiter fictilis des Volcas war, der jährlich mit Mennig neu gestrichen wurde (vgl. Liegle, Der Zeus des Phidias 252f).

II. Nationale Besonderheiten. a. Ägyptisch. 1. Allgemeines. Ägypten ist das klass. Land des G. (Eus. dem. ev. 8, 5, 3/5 [GCS 23, 400f]; idolatriae ... mater est Aegyptus; Orig. in Ex. hom. 1, 2 [SC 16, 79]; in Jesu Nave hom. 5, 6 [SC 71, 174/6]). Über eine bildlose Frühzeit vgl. Lucian. dea Syr. 2; Clem. Alex. strom. 5, 28; Morenz, Ägyptische Religion 158. Schon die ältere Religion der Ägypter kennt neben einzelnen Göttern so etwas wie den Begriff der Gottheit; von dieser heißt es in einem alten Weisheitsbuch, daß sie sich verborgen halte u. man sich daher ein G. als Ersatz machen u. es verehren sollte (vgl. Erman 59). Nach Diog. L. 1, 10 gestatteten die Ägypter G., ‚da man ja die Gestalt der Götter nicht kenne‘. Dagegen heißt es in der ‚Memphitischen Theologie‘ (Schabaka-Inschr. 59f), einer Art Gründungsurkunde aus dem Anfang des Alten Reiches, von dem obersten Gott Ptah: ‚Er bildete ihren (sc. der anderen Götter) Leib nach, so daß ihre Herzen zufrieden waren, u. dann gingen die Götter in ihren Leib ein, der aus allerlei Holz u. allerlei Stein u. allerlei Metall bestand‘ (vgl. Erman 92f; Morenz, Ägypt. Rel. aO. [o. Sp. 675] 162), doch gehen im sprachlichen Ausdruck die Vorstellungen von der Einmaligkeit dieses Vorgangs u. der ständigen Wiederholung im Kult ineinander über. Nach CIG 12, 215ff lehrte Isis selbst die Ägypter, G. zu verehren (vgl. Leipoldt/Grundmann 2, 97). Erst in der 5. Dynastie erhalten die Totentempel u. Pyramiden G. u. die Bilder der verewigten Herrscher; die Riesenbauten der 4. Dynastie sollten allein durch ihre Größe u. Masse wirken (Erman 247/9). Allein steht Platon mit seiner Behauptung (die er wörtlich verstanden wissen will), daß in Ägypten über einen Zeitraum von 10000 Jahren die G. in derselben Weise hergestellt worden seien (leg. 2, 656f). Im Neuen Reich werden G. mit

verschwenderischem Luxus ausgestattet; hier erscheint auch das Bild des Königs neben den G. (Erman 196f). – Das Wichtigste im ägypt. Tempel war das G.; der bildlose Kult des Re ist eine Ausnahme. In der Regel hatte es nur geringe Größe u. war aus Holz, so daß man es, wie bei Festen erforderlich, herumtragen konnte. Von einigen Tempeln sind noch Beschreibungen u. Kultvorschriften erhalten (vgl. ebd. 172). Wesentliche Kennzeichen des ägypt. G. sind die Tier- bzw. Mischgestalt sowie die Fortdauer der einmal geprägten Form (ebd. 8f). Soweit die G. nicht Tiergestalt besaßen, sind sie nach demselben Schema hergestellt u. unterscheiden sich nur durch Attribute wie Krone, Kleid u. dgl. Ihr Gebrauch im Kult erforderte bisweilen ihre Reparatur, wobei sich einzelne Herrscher je nach Frömmigkeit oder Ruhmsucht durch prächtige Ausschmückung hervortaten; die in den sog. Goldhäusern tätigen Goldschmiede rühmten sich, „das Geheime kennengelernt zu haben" (ebd. 172f). – Das G. stand verborgen u. verschlossen im Inneren des Tempels J. Leipoldt/S. Morenz, Heilige Schriften [1953] 88); bei Tagesanbruch wurde es feierlich enthüllt (Apul. met. 11, 20. 22), durch Anrufung in ägyptischer Sprache ‚geweckt' (Porphyr. abst. 4, 9; vgl. Arnob. nat. 7, 32) u. durch das Opfer neu belebt u. gestärkt (Apul met. 11, 9; Cumont, Or. Rel. [1910] 113f.; Tiele/Söderblom aO. [o. Sp. 737] 58/60 H. L. Jansen, Ägyptische Religion: C. Colpe [Hrsg.], Hdb. d. Rel. Gesch. 1 [1971] 417f). In der täglichen Neubelebung, Bekleidung u. Ernährung der G. drückt sich der Glaube sowohl an die Begrenztheit göttlichen Lebens wie an die Bedürfnisse der Götter aus, die durch Kult erfüllt werden müssen (A. Moret, Le rituel du culte divin journalier en Égypte [Paris 1902]; Cumont, Or. Rel. aO.; Hopfner, OZ 1 § 678f; Leipoldt/Morenz aO. 124). Hierzu war ein Klerus organisiert, στολισταί (Plut. Is. et Os. 39, 366F; Clem. Alex. strom. 6, 36, 2) oder ornatrices (CIL 12, 3061), denen das Lever der G. oblag, u. παστοφόροι, die das G. in einer Art Monstranz umhertrugen (Diod. Sic. 1, 29, 4; Claud. paneg. IV cons. Hon. 570/4; vgl. Cumont, Or. Rel. aO.; F. J. Dölger, Sphragis [1911] 22). Das G. war überdies mit Juwelen beladen; eine Inschrift hat das Inventar der Kleinodien aufbewahrt, welche eine Isis im alten Cadix trug (CIL 2, 3386 = Dessau nr. 4422); „ihr Schmuck ist glänzender als der einer span. Madonna" (Cumont Or. Rel. aO. 114). Heilige Schriften wurden in der Nische des G. aufbewahrt (Leipoldt/Morenz aO. 165/7). – Nach ägyptischem Glauben ist der Gott im G. anwesend. Die Gebetstexte sehen Osiris als Falken vom Himmel schweben u. in seinem Bild (sowohl Statue wie Relief) Wohnung nehmen. Horus kommt täglich aus der Unterwelt, um sich über seine Kultbilder zu freuen; er gesellt sich zu seinen Falkenidolen; Hator fliegt vom Himmel u. vereinigt sich mit ihrer Gestalt usw. „Durch alle diese Zeugnisse zieht sich wie ein roter Faden die Vorstellung, daß sich der Gott in Vogelgestalt oder jedenfalls flugfähig aus Himmelshöhen auf seinem Tempel niederläßt u. dort mit seinen Bildern die Vereinigung vollzieht. Die Terminologie liegt nicht fest: Die Wortwahl für 'vereinigen' u. für 'Bild' variiert stark ... An diese Gott-Bild-Theologie läßt sich nun übrigens die Vorstellung anschließen, daß der König – jetzt in der Praxis längst nicht mehr die Inkarnation des Weltengottes, geschweige denn mit ihm identisch – als 'Bild' oder als 'lebendiges Bild' (griechisch durch εἰκὼν ζῶσα wiedergegeben) etwa des Re oder des Amun bezeichnet wird. In dieser Eigenschaft steht er, was man sehen u. richtig einschätzen muß, mit den zahlreichen G. auf einer Stufe". (Morenz, Ägypt. Rel. aO. 160f). – Im Unterschied zur griech.-röm. Religion wurde das ägypt. G. nicht nur an den Festen der Gottheit verehrt, sondern regelmäßig zweimal am Tage, u. darüber hinaus war es Gegenstand privater Kontemplation (Apul. met. 11, 24; Porphyr. abst. 4, 6); „man lebte sozusagen immer vor dem Angesicht der Götter" (Cumont, Or. Rel. aO. 115). Der ägypt. Ritus wirkt ex opere operato, d. h. der Mensch hat die Gottheit in seiner Gewalt, wenn er ihren Namen u. den richtigen Wortlaut der Gebete kennt. So kann der Priester die Götter zwingen, ihre Statuen zu beseelen (PsApul. Ascl. 23. 37; Cumont, aO. 111/2). Dem Glauben an die Beseeltheit der G. zufolge ging die Göttlichkeit auf die Gegenstände über, die mit dem G. in Berührung kamen, wie Kultgerät, Prozessionsbarken, Szepter, Kronen (vgl. W. Spiegelberg, Der Stabkultus bei den Ägyptern: RecTravPhilolArchÉgyptAssyr 25 [1903] 184/90; vgl. auch M. Weynants-Ronday, Les statues vivantes [Brüssel 1926] 97/132, die sich stark auf d'Alviella u.a., Art. Images stützt; reiches Material bei Hopfner, OZ). – Am Neujahrstag (1. Thoth) wurden die G. aus dem Tempel in den Vorhof gebracht; mit den Strahlen der aufgehenden Sonne kehrten die

Götter wieder in die Statuen ein, um das folgende Jahr über Ägypten zu herrschen (vgl. M. Alliot, Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolemées: RevHistRel 137 [1950] 75/81; R. Merkelbach, Isisfeste in griech.-röm. Zeit [1963] 26). An Festen trugen die Priester das Bild jugendlicher Gottheiten im Arme (vgl. W. Spiegelberg, Eine Illustration zu Kanopus 30: ZsÄgSpr 45 [1909] 91). – Die Identifikation von Gott u. G. brachte es mit sich, daß bei Anfertigung eines neuen (zusätzlichen) Bildes ein neuer Gott bzw. eine Sonderform des Gottes erfunden werden mußte, die man durch einen Zusatz von dem ursprünglichen Gott unterschied (vgl. A. Wiedemann: ARW 7 [1904] 474). Nach Morenz, Ägypt. Rel. aO. 113 führt der Glaube an die Beseeltheit der G. u. a. zu den mechanischen Konstruktionen an ihnen, um Lebendigkeit u. spezielle (magische) Funktion eines G. sinnfällig zu machen. Zu Äußerungen über Zerbrechen u. Widererstehen des G. bei Philostrat u. danach in den Petrusakten vgl. Reitzenstein, Wundererzählungen (1906) 54f. Zur Interpretatio Graeca ägyptischer G. vgl. Otto aO.; S. Morenz, Die Begegnung Europas mit Ägypten (1968) 67f; F. W. v. Bissing, Ägypt. Kultbilder der Ptolemäer- u. Römerzeit (1936). Besondere Verständnisschwierigkeiten haben die tiergestaltigen G. Griechen u. Römern bereitet (vgl. Geffcken, Apolog. XI.; dens., Ausg.² 10); Apollonios v. Tyana kritisiert sie u. erklärt sie zugleich als Symbole u. Allegorien (Philostr. vit. Apoll. 6, 19; vgl. Norden, Agnost. 41; R. Merz, Die numinose Mischgestalt [1978] 64/6). Der Hundsgott (Anubis) war bei den Römern besonders verachtet (Verg. Aen. 8, 698); Augustinus drückt seine Polemik gegen Platon, den Labeo zu den Halbgöttern rechnete, dadurch aus, daß er ihn gerade noch vor Priap und dem ‚Hundsköpfigen' rangieren läßt (civ. D. 2, 14).

2. Einzelne Götter. Die Fruchtbarkeitsvorstellungen, die dem Isis- u. Osiriskult zugrundeliegen, drücken sich auch in deren G. aus. Ein aus Samenkörnern verfertigtes G. des Osiris wird im Innern eines Pinienstammes beigesetzt; nach einem Jahr wird es mit dem Stamme verbrannt (ähnliches geschieht mit den G. der Proserpina, des phrygischen Sandon [= Herakles], der Kybele, des syr. Adonis u. des babyl. Tammuz; Firm. Mat. err. 27, 1f). Auch wird Osiris in einem hölzernen Pfeiler dargestellt oder es wird ein Holzbild verfertigt, das mit Erde u. Samen gefüllt wird (als Symbol der Wiederauferstehung; vgl. Leipoldt/Grundmann 3, 50f). Zu Isisfiguren aus Schlamm mit hineingekneteten Getreidekörnern, aus denen die neue Saat hervorsproßt, vgl. K. Ziegler zu Firm. Mat. err. 27, 7 (S. 33). Die Suche nach dem verstorbenen Osiris wird dargestellt, indem Isis am Tag der Wintersonnenwende im Bilde einer Kuh siebenmal um den Tempel des Helios getragen wird (Plut. Is. et Os. 52, 372BC). Lukian berichtet, daß jedes Jahr ein Osiriskopf von Ägypten nach Byblos schwimme (dea Syr. 6/8; nach H. Gressmann, Die Reliquien der kuhköpfigen Göttin in Byblos: Festschr. E. Hahn [1917] 250/68, handelt es sich um einen aus Papyrus gefertigten Kopf; vgl. Hopfner, Plutarch, Isis u. Osiris 1, 49f). Isis selbst befahl, mehrere G. des toten Osiris in Form seines Leichnams herzustellen u. auf verschiedene Städte zu verteilen, damit es jeder Stadt erscheine, er sei dort gestorben, u. damit er dort verehrt werde (Plut. Is. et Os. 18, 358AB). Ebenso befahl sie, einen Phallus des Osiris als G. aufzustellen u. zu verehren (ebd.). Herodt. 2, 48 erwähnt ein Bild des Dionysos (d. i. Osiris) mit dreifachem erigierten Phallos, der so groß war wie das Bild selbst, u. bewegt werden konnte; Frauen führten das Bild in Prozession umher (vgl. Plut. Is. et Os. 36, 365B, der hinzufügt, daß es sich um das Fest der Pamylien, ein nach dem Erzieher des Osiris benanntes Phallosfest handelt). Wegen angeblicher unmoralischer Praktiken war der Isiskult in Rom bis auf die Zeit Caligulas verboten (Tac. ann. 2, 85). – Die Isismysten werden vor dem Bild der Göttin geweiht (Apul. met. 11, 23); sie werden wie ein G. gekleidet u. genießen die Wonne darüber (inexplicabili voluptate simulacri divini perfruebar) im Vorgefühl der Anschauung der Gottheit selbst (ebd. 24; Plut. Is. et Os. 78, 383A; Cumont, Or. Rel. 119). Ausgerüstet wie ein G. empfängt der Myste darauf die Huldigung des Volkes (vgl. Leipoldt/Grundmann 1, 125; 2, 95f). – Als G. der Seele des Osiris galten der Stier des Apis (Plut. Is. et Os. 29, 362D) u. die Wasserschlange, die von Apul. met. 11, 10/2 genau beschrieben wird: das Bildnis des Gottes (effigies) ist nicht das ihn darstellende Abbild, sondern ein unaussprechlich heiliges Symbol (religionis argumentum ineffabile); außen ist es mit figürlichen G. (simulacris Aegyptiorum effigiata) geschmückt. Zur Verehrung des Osirisbildes in Ägypten vgl. Firm. Mat. err. 2, 3. 9. Im Isistempel in Memphis waren die

Bilder der höchsten Priester aufgestellt (Herodt. 2, 143). Die bereits früh beginnende Hellenisierung des Isis- u. Osiriskultes drückt sich auch in den G. aus, die „individuelle Gesichtszüge, freie Haltung u. modisches Gewand" erhalten (Leipoldt, Mysterien aO. [o. Sp. 700] 164). Das G. des Ammon (Zeus) trägt gewöhnlich einen Widderkopf (Herodt. 2, 42; 4, 181). Alexander ließ sich (als Sohn des Zeus Ammon) mit Hörnern darstellen (Leipoldt/Grundmann 3, 49). Pindar stiftete seiner Heimatstadt ein G. des Ammon (Paus. 9, 16, 1; U. v. Wilamowitz, Pindaros [1922] 379). Die Kyrenaier weihten eines in Delphi auf einem Wagen (Paus. 10, 13, 3). Ein Bild des Ammon war von Ägypten nach Heliopolis in Syrien gebracht worden; von seiner Art u. Weise, Orakel zu erteilen, gibt Macrob. sat. 1, 23, 10/6 eine genaue Beschreibung. Horus wird als Himmelsgott u. Weltbeschützer falkengestaltig dargestellt. Er hatte Typhon (Seth), dem ‚feindlichen Bruder', die Kraft geraubt (vgl. H. Kees, Horus u. Seth als Götterpaar [1923]); so soll es in Koptos ein G. des Horus gegeben haben, das in einer Hand das Zeugungsglied des Typhon hielt (Plut. Is. et Os. 55, 373 CD). Das G. des Nil war von 16 Knäblein umgeben, die die 16 Ellen darstellten, die der Nil steigen muß, damit die Ernte gesichert ist (vgl. Leipoldt/Grundmann 3, 57). In Rom ist dem G. des Nil (im Rahmen des Isiskultes) ein solches des Tiber u. in Indien eines des Ganges nachgebildet worden (ebd.). Der Eselskopf, als der das G. des Seth gedeutet wurde (Erman 38), ist in der christl. Literatur bevorzugter Gegenstand des Spottes (Clem. Alex. protr. 41, 4; Athan. c. gent. 9 [SC 18 bis, 76, 16f]; Min. Fel. Oct. 28, 7). Er erscheint, von drei Männern umgeben, auf Zauberamuletten (Leipoldt/Grundmann 3, 14). Der gekreuzigte Esel vom Palatin (ca. 3. Jh.) „muß nicht eine Verspottung christlichen Glaubens sein, sondern kann sich ernsthaft auf eine von Ägypten abhängige sethianische Gnosis beziehen" (ebd. 3, 49). Im G. des Sarapis (aus Osiris-Apis) entwickelte Ptolemaios I „unter Heranziehung eines aus Sinope aufgrund eines Traumes herangeholten Kultbildes (Tac. hist. 4, 83f) eine Göttergestalt, die für Ägypter wie Griechen zum Reichsgott werden sollte" (W. Helck, Art. Sarapis: KlPauly 4 [1972] 1549). Dabei steht nicht einmal sicher fest, ob wirklich ein G. aus Sinope überführt wurde oder ob Ptolemaios aus religionspolitischen Erwägungen ein synkretistisches G. verfertigen ließ u. ihm die erforderliche Dignität durch die Behauptung seiner Herkunft aus einem fernen Land verschaffte (vgl. Petersen aO. [o. Sp. 725]; Schmidt 77/81). Der Kult des Sarapis breitete sich mit dem der Isis rasch über die Grenzen Ägyptens aus; von den Kirchenschriftstellern erwähnt Min. Fel. Oct. 2 ein Sarapisbild in Ostia. Über die Erschütterungen, die die Zerstörung des Urbildes in Alexandria durch den Bischof Theophilos iJ. 391 auslöste, s. u. Sp. 810f.

b. Orientalisch. Im (phrygischen) Attiskult wird das G. von den ausschwärmenden Priestern (Galloi) in den Bergen gesucht u. in wilder Ausgelassenheit zurückgebracht (Macrob. sat. 1, 21, 7); mit Bad u. Rückführung des G. in den Tempel wird die Attisfeier abgeschlossen (A. Dieterich, Der Untergang der antiken Religion: Kl. Schriften [1911] 499). Das alte Phönizien hatte außer dem heiligen Stein u. dem heiligen Pfahl kaum eigene G.; das Bild der nackten Göttin entspricht kyprischen u. babylonischen Darstellungen, u. die phönizischen Münzen zeigen griechische Gottheiten. Die auf altaramäischem Boden gefundenen G. sind nicht rein semitischen Charakters, sondern durch hettitische Kunst beeinflußt (vgl. W. Baudissin, Die Quellen für eine Darstellung der Religion der Phönizier u. der Aramäer: ARW 16 [1913] 404f). Der Islam verbietet jede Art von darstellendem Bild, das irgendwie Gegenstand einer Verehrung sein könnte; geduldet sind nur Bilder auf Gebrauchsgegenständen, ansonsten sind nur Ornamente zugelassen (vgl. C. Snouck Hurgronje, ḳuṣejr ʿAmra u. das Bilderverbot: ZDMG 61 [1907] 186). Doch gibt es neben dem hochverehrten schwarzen Stein, der Kaaba zu Mekka, auch G. (vgl. Tiele/Söderblom aO. [o. Sp. 737] 130f). „In jedem Hause in Mekka gab es ein G., das die Bewohner desselben anbeteten. Wollte jemand eine Reise antreten, so strich er unmittelbar vor seinem Weggang aus dem Hause mit der Hand über das Bild u. dann über sich selbst hin. Dasselbe tat er unmittelbar nach dem Eintritt ins Haus bei seiner Rückkehr" (G. Landberg: S. I. Curtiss, Ursemitische Rel. im Volksleben des heutigen Orients [1903] 40). Araber u. Paphier haben als Semiten einen heiligen Stein (βαιτύλιον, Bethel) als G. (Max. Tyr. 8, 1; Wilamowitz, Lesebuch aO. 2,2, 214). Das babylon. G. hatte seinen Platz im Allerheiligsten, dem hintersten Raume des Tempels; es wurde in einem Schrein aufbe-

wahrt u. nur zu Festen u. Prozessionen herausgenommen (Jastrow 1, 206. 409_1). Schriftliche Orakelanfragen wurden vor dem G. niedergelegt (ebd. 2, 175). Hes. 21, 21 befragt der babylon. König vor der Schlacht sein Schnitzbild (LXX: τὰ γλυπτά) u. beschaut die Leber eines Opfertieres (vgl. M. R. Cox, An introduction to folklore [London 1897] 24f). Zum Schutz vor Hexen u. bösen Geistern stellte man G. an den Hauseingängen auf. Erhalten sind detaillierte schriftliche Anweisungen, nach denen G. u. Dämonenbilder zum Zweck der Zauberei hergestellt u. konsekriert wurden (Jastrow 1, 317. 386f). Von G., denen nach ägyptischen u. babylonischen Gesetzen unschuldige Menschenleben geopfert werden, weiß Eus. or. Const. ad sanct. coet. 16 zu berichten. Bisweilen fügt der König den Namen einer besonders verehrten Gottheit seinem eigenen Namen ein u. errichtet ihr mehrere G. in ihrem Heiligtum. Zur Zeit Hammurabis werden die Jahre nach denkwürdigen Ereignissen bezeichnet, so nach einem militärischen Sieg, der Anlage eines Kanals, der Erbauung eines Tempels oder der Errichtung eines G. (Jastrow 1, 79. 168f. 173). Die Wegnahme der G. der Schutzgötter bedeutet eine politische Demütigung, entsprechend die Wiederherstellung einer Statue eine Art Rehabilitation; darüber hinaus ist es ein Zeichen des göttlichen Zorns u. die Wiedererrichtung u. Rückgewinnung eines vom Feind geraubten G. ein Sühneakt (ebd. 1, 115; 2, 271f, über die Zeit der 1. Dynastie). Der Gott Ea ist der Gott des Handwerks u. der Künste; folglich glaubte man, daß die Bildsäulen der Götter u. Könige das Werk seiner Hände sind; gleichzeitig ist Ea Schutzgottheit der G. (ebd. 1, 130. 176. 240). Zu dem mesopotamischen Brauch, die G. mit Hymnen u. Prozessionen aus der Werkstatt abzuholen, vgl. S. Smith: Journ. R. Asiat. Soc. 1925, 37/60; J. Hehn, Zum Terminus ‚Bild Gottes': Festschr. E. Sachau (1915) 36ff. Neben der Reliefdarstellung auf Tieren stehender Götter ist das früheste bisher bekannte freistehende G. eine Statue (des Hadad?) aus dem 8. Jh. vC.; gefunden in Sendschirli (Hehn, Die biblische u. die babylon. Gottesidee [1913] 124). Die Perser halten Feuer u. Wasser für ἀγάλματα θεῶν (Dinon [FGrHist 690 F 28]: Clem. Alex. protr. 65, 1); das ‚G.' der Perser ist eine auf Leinwand gezeichnete Sonne (Tert. apol. 16, 9/11). Übereinstimmend berichten Herodot (1, 131) u. Strabon (15, 3, 13): Die Perser errichten weder G. noch Altäre; sie opfern an einem hochgelegenen Ort, da sie den Himmel für Zeus halten. Diese Behauptung wird von C. Clemen, Die griech. u. lat. Nachrichten über die pers. Religion (1920) 69 verteidigt; denn Darstellungen wie die geflügelte Sonnenscheibe dienten nicht der Verehrung, wie sie Herodot hier im Auge hat. Die pers. Magier, die sich vornehmlich mit dem Götterkult befassen, lehnen G. ab (Diog. L. 1, 6, 2; vgl. J. Duchesne-Guillemin, La religion de l'Iran ancien [Paris 1962] 151. 158. 245f); doch ist selbst die Tatsache, daß sich auch in den einfachsten Tempeln der Perser ein immer brennendes Feuer befand (vgl. Bähr aO. [o. Sp. 670] 1, 397), nicht der christl. Polemik entgangen; Clem. Alex. protr. 65, 1f befindet: Die Perser leben zwar nicht in dem Trug wie die Griechen, die Holz u. Steine für Götter halten, dafür geraten sie in einen anderen Trug, indem sie Feuer u. Wasser als Götter anbeten; Firm. Mat. err. 5, 1 weiß zu berichten, daß die Perser, die das Feuer als Gott verehren, es im Bilde eines Mannes u. einer Frau mit dreigestaltigem Gesicht u. Schlangenhaaren darstellen. Nach Curtius Rufus (3, 7) wurden im Zug des Dareios zwar das in Kristall eingeschlossene Bildnis der Sonne u. auf silbernem Altar das heilige u. ewige Feuer getragen, aber der Wagen des Königs selbst war mit goldenen u. silbernen G. des Ninus u. Bel verziert. Das mit den Persern verwandte Skythenvolk opfert einem uralten eisernen Schwert als ἄγαλμα des Ares; außer diesem errichten sie keinem Gott ein G. (Herodt. 4, 59). Neben den Skythen pflegten auch die Nomadenstämme Libyens u. die Serer einen bilderlosen Kult (Orig. c. Cels. 7, 62). Die Inder haben bis in die vedische Zeit (4. Jh. vC.) noch keine G. besessen (Eus. praep. ev. 6, 10, 14 [GCS 43, 1, 337]); in der indoiranischen Einheitsperiode (vgl. Herodt. 1, 131) waren Tempel u. G. ebenfalls unbekannt (vgl. L. v. Schroeder, Arische Religion 2 [1916] 93f). Die indischen G. sind entweder aus Metall bzw. metallüberzogen u. mit Edelsteinen verziert (als Ausdruck der Gottheit als Lichtwesen) oder aus Sandelholz (als dem wertvollsten Holz); die kostbarsten G. Buddhas sind außerdem der Sage nach von Göttern selbst verfertigt worden (vgl. Bähr aO. 1, 277f. 286). Von einer Weihwasserprobe in Indien berichtet T. Zachariae (Auf einem Fell niedersitzen: ARW 15 [1912] 636): Man badet ein G. in Wasser u. gibt dem Verdächtigen davon zu trinken; stößt ihm oder seinen nächsten Verwandten innerhalb von drei Wochen ein

Unglück zu, so ist seine Schuld erwiesen. Ein ähnliches Ordal ist aus dem Rechtsbuch des Harada bekannt: Ein G. wird in Reissuppe gebadet; der Verdächtige, der vorher gefastet u. gebadet hat, muß dreimal Reiskörner zerkauen u. ausspucken; kommt dabei Blut zum Vorschein, gilt er als schuldig (A. Jacoby, Der Ursprung des Iudicium offae: ARW 13 [1910] 533f). König Ajatçatru wurde durch ein gemaltes Bild Buddhas geheilt (Günter, Psychologie 32). „Das Herabfallen oder Zugrundegehen der G. bedeutet Leid. Wenn man im Traum das G. der Schutzgottheit auch nur um ein wenig sich von seinem Platz entfernen sieht, erleidet man bald darauf den Tod. Wenn die Glieder der Statue der Schutzgottheit zu knirschen beginnen, aber nicht zerbrechen, so ist (dem Träumer) Körperbeschwerde sicher. Wenn ein Omen ... ein Erdbeben oder das laute Lachen von G. sich hören läßt u. wenn die G. laufen, tanzen, weinen, aufplatzen, so dürfte den Menschen der Tod bestimmt sein. Das Rauchen des G. erfordert ein Opfer oder kündigt einen Kometen an; ihr Glühen, Phosphorizieren u. Aufflammen geht einem Regierungssturz voraus" (Traumschlüssel des Jagaddeva 1, 74; 2, 56/8. 94 v. Negelein; vgl. auch G. A. van den Berg van Eysinga, Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen [1904] 68/70). Die Serer ‚kennen weder Unzucht noch kniefällige Verehrung von G.' (Bardes. leg. reg. 26 [PSyr 1, 2, 582] = Eus. praep. ev. 6, 10, 12 [GCS 43, 1, 337]).

c. Israelitisch-jüdisch. 1. Altisrael. Äußeres Zeichen für den die jüd. Religion kennzeichnenden bilderlosen Kult ist die Lade, der leere, wandernde Thron, auf dem Jahwe sich unsichtbar niederläßt (J. Maier, Das altisraelit. Ladeheiligtum [1965]). Seine Gründungsurkunde hat der bilderlose Kult Ex. 20, 4f; ‚Du sollst keine fremden Götter neben mir haben. Du sollst dir kein Bildnis (LXX: εἴδωλον) machen ... du sollst es nicht anbeten noch ihm dienen'. Der dieses Gesetz erließ, hat „noch einem Volk gegenübergestanden, das den Gott vom Bildwerke so wenig zu unterscheiden wußte wie die Fetischverehrer unserer Zeit" (Radermacher: Festschr. Gomperz [1902] 198; vgl. Bernhardt, bes. 110ff; W. Baudissin, ‚Gott schauen' in der atl. Religion: ARW 18 [1915] 194/7); noch die Polemik der Propheten (Jes. 40, 19ff; 44, 12/7; Jer. 10, 3/5) setzt voraus, daß die Verehrer der G. diese für beseelt hielten. – Die göttliche Gabe der Bildniskunst (Ex. 31, 1/11) führt das auserwählte Volk augenblicklich zu Mißbrauch u. Verderben (ebd. 32, 4; Dtn. 9, 12), ‚sie schufen sich goldene Götter' (Ex. 32, 31, das Goldene Kalb). Das Verbot, G. herzustellen, mußte wiederholt eingeschärft u. präzisiert werden (θεοὺς χωνευτούς; ebd. 34, 17). Besonders in Kanaan war die Gefahr des Abfalls für Israel groß; daher die wiederholten Mahnungen: ‚daß ihr nicht das Gesetz übertretet u. euch ein G. in Gestalt irgendwelcher Figur anfertigt, sei es die Darstellung eines männlichen oder weiblichen Wesens', usw. (Dtn. 4, 15/20. 25/8). Bereits Gen. 35, 2/4 referiert einen Abrenuntiationsritus, in welchem zu Beginn einer Wallfahrt die Teilnehmer aufgefordert werden, sich von allem zu trennen, was sie mit fremden Kulten verbindet, darunter von G.: ‚Schafft die fremden Götter weg, die ihr bei euch habt!' (vgl. G. v. Rad, Theologie des AT 1^5 [1966] 39; der Vergrabung der G. durch Jakob fügt die LXX den Satz hinzu: ‚u. vernichtete sie bis auf den heutigen Tag'; vgl. H. G. Kippenberg, Garizim u. Synagoge [1971] 250f). Noch Dtn. 27, 15 (ähnlich 32, 21) klagt über den Gebrauch von G. im Privatkult (Clem. Alex. strom. 3, 37, 3 weist an diesem Beispiel auf die notwendige Verbindung von Herstellung u. Verehrung von G. hin; eine Begründung des atl. Bilderverbotes gibt er ebd. 2, 78, 3; vgl. Bernhardt; v. Rad aO. 1, 225/32). Die Polemik durchzieht das ganze AT: Der Stein, den Jakob als Zeichen der ihm gegebenen göttlichen Offenbarung setzte u. Bethel nannte (Gen. 28, 22), wurde von den Kanaanitern als G. verehrt (vgl. Scaliger ad Eus. Chron. [Leiden 1606] 198f = [Amsterdam ^{2}1658] 216f; Bähr aO. 1, 164; Norden, Agnost. 31_1; G. Beer, Steinverehrung bei den Israeliten [1921] 12/5; zur atl. Polemik vgl. E. Kalt, Biblisches Reallexikon 1 [1931] 246f). „Die eherne Schlange, die Moses aufrichtet (Num. 21, 4/9), bleibt so lange ein unerträglicher Widerspruch gegen sein eigenes Bilderverbot (2 Reg. 18, 4), als man in ihr nicht den Prototyp des gekreuzigten Christus erkennt" (Campenhausen 219). Mit Hosea (4, 12/9; 13, 2) u. Amos (7, 9; 8, 14) beginnt eigentlich die Verspottung der G. u. die Bekämpfung ihres Kultes, u.a. die Orakelbefragung von G. (vgl. Hehn, Gottesidee aO. 318). Verehrung der goldenen Kälber wird als ‚die Sünde Jerobeams' verurteilt (1 Reg. 12, 28; 14, 16; 15, 26; vgl. Bähr aO. 1, 355); Deuterojesaja beklagt den Vergleich Gottes

mit Gegenständen, an deren Aufstellung verschiedene Hände beteiligt sind u. die dann noch wanken (Jes. 40, 20; vgl. dazu Clem. Alex. strom. 5, 116f: damit stimmt überein Homer [Il. 22, 8/10], der die Gabe der Seherkunst besaß; vgl. Geffcken 289 u. Rüstow aO. [o. Sp. 681] 2, 503, die Jes. 40, 19f. 44, 9/11 mit heidn. Quellen vergleichen). Jes. 45, 20/2 ist eine Bekehrungsrede an die Heiden, sich von den G. aus Holz, die nimmermehr helfen, abzuwenden (vgl. auch 2, 8; 17, 8; 37, 19). Für Jer. 10, 5 gleichen die G. der Heiden einer Vogelscheuche im Gurkenfeld; mit dem Hinweis auf ihre Wirkungslosigkeit sucht er den Israeliten die Furcht vor ihnen zu nehmen (vgl. 16, 20). Der ‚Brief des Jeremias' (Ep. Jer. [Bar. 6 Vulg.]) will die Gefangenen in Babylon von der Nichtigkeit der G., die sie dort antreffen, überzeugen. Die bekannten Punkte der antiken Polemik gegen G. sind hier vollständig versammelt: die G. sind Machwerk der Menschen, vergänglich, hilflos, machtlos u. verächtliche Trugbilder. Am Ende eines jeden Abschnittes enthält der Brief den protreptischen Satz: ‚Daraus kann man ersehen, daß sie keine Götter sind. Habt also vor ihnen keine Angst!' Hesekiel sieht in einem Traumgesicht Jerusalem die G., vor allem das der Habsucht (ἡ στήλη τοῦ κτωμένου), verehren (8, 2/18; den Tammuz, den die Frauen beweinen, erklärt Theodor bar Koni [lib. schol. 4 (CSCO 55/Syr. 19, 312f)] im Sinne des Adonismythos; vgl. Vandenhoff 259f). Mit Bekleidung, Salbung u. Speisung drückt Hesekiel metaphorisch den Abfall Judas von Gott aus (16, 18f). Im Buche Daniel ist das G., in Verbindung mit der Person Nabuchodonosors, der Inbegriff des Heidentums, das sowohl die Juden bedroht (3, 1/23; vgl. Koep aO. [o. Sp. 712] 62_{28}) als auch in sich selbst zusammenbricht (Dan. 2, 31/5; von Firm. Mat. err. 20, 4/6 auf das Wirken Christi ausgedeutet, qui imaginem diaboli percutit). Ein Prophet Zacharias predigt vor Juda u. Jerusalem gegen das Aufstellen von Astarten u. G. (2 Chron. 24, 17/25; vgl. Zach. 13, 2; vgl. Joseph. ant. Iud. 9, 168/71). Dasselbe Buch der Chronik (33, 7/10) berichtet, daß Manasse Juda u. die Bewohner von Jerusalem verführt, indem er hölzerne u. steinerne G. anfertigt. Im Zusammenhang mit Iudc. 18, 14. 20, wonach Micha im Besitz von vier G., Ephod, Theraphim, einem geschnitzten u. einem gegossenen Bild, ist, spricht die patristische Literatur von einem fünfgesichtigen (sic) G. (Eus. chron.: Georg. Syncell. chron. [PG 19, 449; anders Hieron. chron. Eus.: PL 27, 379/81: quinque facies]; Eus. Emes. poenit. 3 [PG 31, 1480]; Ephr. Syr. serm. fid. 3, 357 [CSCO 213/Syr. 89, 44]; hymn. c. Iul. 4, 24 [CSCO 175/Syr. 79, 85]; vgl. S. Landersdorfer, Der Βάαλ τετράμορφος u. die Kerube des Ezechiel [1918] 35 ff). Weil die Asche der verbrannten G. unrein war, hat Josua sie an einen unreinen Ort, nämlich den Leichenplatz, bringen lassen (2 Reg. 23, 4/6. 15f; vgl. J. Scheftelowitz, Die Sündentilgung durch Wasser: ARW 17 [1914] 366f). Die Rede Judiths, die Vorhandensein u. Verehrung von θεοὶ χειροποίητοι zu ihrer Zeit leugnet (Judt. 8, 18), trägt die protreptische Absicht an der Stirn; die Bestätigung gibt 2 Macc. 12, 40: die im Kampf gegen Gorgias gefallenen Juden sind deshalb gefallen, weil sie unter dem Hemd Amulette der Götzen von Jamnia trugen, die zu tragen das Gesetz der Juden untersagt. – Der 113. Psalm enthält den bekannten Katalog der Polemik gegen die G. (Ps. 113, 12/6; vgl. auch Ps. 134, 15/8). Sap. 14, 21/31 beklagt den verderblichen Einfluß des G. auf Glauben u. Sittlichkeit (vgl. Philo Abr. 61). Zu der Sap. 14, 12/21; 15, 4/6 referierten Theorie über den Ursprung der G. s. o. Sp. 668.

2. Frühjudentum. Im Interesse der Reinhaltung des Glaubens inmitten der an die Anschauung von G. gebundenen Mittelmeerreligionen kam der Beachtung u. Durchsetzung des mosaischen Bilderverbotes entscheidende Bedeutung zu (vgl. Schürer 2, 68f; Leipoldt/Grundmann 1, 431). Die Bilderlosigkeit des jüd. Kultes erweist sich religionsphänomenologisch gerade dort als das am meisten unterscheidende Merkmal gegenüber anderen Religionen, wo sonst Gemeinsamkeiten konstatiert werden können (vgl. O. Eißfeldt, Adonis u. Adonaj = SbLeipzig 115, 4 [1970] 7. 15). Beide Seiten haben das empfunden. Die heidn. Umwelt stand diesem Phänomen weitgehend verständnislos gegenüber (Liv. frg. 26a [Schol. Lucan. 5, 592f]; vgl. Norden, Agnost. 60). Juvenal (4, 97) spottet: nil praeter nubes et caeli numen adorant. Plin. n. h. 13, 46 spricht von der Iudaea gens contumelia numinum insignis. Zu dem Urteil des Tacitus über den bilderlosen jüd. Kult (nulla intus deum effigie vacua sedes et inania arcana; hist. 5, 5) vgl. die Polemik Tertullians (apol. 16); Schürer 3, 105 nennt es „auffallend kühl, ja nicht ohne Beimischung von Tadel" (vgl. auch Leipoldt/Grundmann 2, 259f). Die

antijüd. Propaganda unterstellt die Anbetung eines G. in Form eines Eselskopfes (Joseph. c. Ap. 2, 7; Tac. hist. 5, 3); die tatsächliche Bilderlosigkeit des Kultes erklärt sie damit, daß dieses Bild eines Tages von Idumäern gestohlen worden sei (vgl. A. Jacoby, Der angebliche Eselskult der Juden u. Christen: ARW 25 [1927] 265/82; Leipoldt/Grundmann 1, 313; 2, 257/9). Um andererseits mit seiner Verwerfung des Bilderkultes inmitten der heidn. Umwelt nicht isoliert dazustehen, fälscht das hellenist. Judentum u. a. Verse auf den Namen des Sophokles, in denen gegen Verfertigung u. Anbetung von G. aufgerufen wird (PsSoph. frg. 1025 ff N.[2] [1046 Rießler]; Clem. Alex., der diese Verse in der apologetischen Tradition zitiert, bemerkt dazu: Fürwahr, auch die Tragödie lenkt den Blick von den G. u. lehrt, zum Himmel [d. i. zum einen Gott] emporzuschauen [strom. 5, 112, 4]). – Das mosaische Bilderverbot wurde streng beachtet; man duldete weder die Aufstellung eines Caligulabildes im Tempel (Joseph. ant. Iud. 18, 261 f; b. Iud. 2, 185/7; Philo leg. ad Gai. 132/5; Eus. h. e. 2, 5 f) noch den Einzug der Kaiserbilder durch Pilatus (Joseph. ant. Iud. 18, 57 f; b. Iud. 2, 170/4), weder Trophäen im Theater (ant. Iud. 15, 272. 276) noch den Adler am Tempeltor (ebd. 17, 151; b. Iud. 1, 650; vgl. Volkmann aO. [o. Sp. 687] 132). Bereits der Syrer Antiochos IV Epiphanes, der Israel hellenisieren wollte, hatte (vergeblich) den eigenständigen Kult abzuschaffen u. G. zu errichten befohlen (1 Macc. 1, 44/50). Herodes d. Gr. war so klug, Zurückhaltung zu üben; er vermied sogar Bilder auf Münzen, lediglich in Rom geprägte Münzen trugen das Bild des Kaisers (Mt. 22, 20 par.; vgl. Schürer 1, 397. 484/9). Nachdem Hadrian in Folge des 2. jüd.-röm. Krieges (132/35) den Juden jeglichen Aufenthalt in Jerusalem untersagt hatte, kamen sie doch gelegentlich als Pilger „u. zerrissen ihre Kleider, wenn sie auf dem Tempelplatz das Bild des Kapitolinischen Juppiter sahen" (C. Colpe, Art. Hierosolyma: KlPauly 2 [1967] 1143). Die Juden vernichten ihrerseits alle idololatrischen Gegenstände (ʿAbodah Zarah 3, 3. 6; Test. Job 5, 2 [22 Brock; Übers.: 1106 Rießler]); beim Ausbruch des jüd. Krieges wurde als erstes der Palast des Herodes niedergerissen, weil er mit Tierbildern geschmückt war (Joseph. vit. 12); beim Judenaufstand in Kyrene wurden die G. zerstört (U. v. Wilamowitz, Kyrene [1928] 24). – Die außerbiblische Literatur, in der sich die Auseinandersetzung des Judentums mit den G. artikuliert, wird hauptsächlich durch Philon u. die Oracula Sibyllina repräsentiert. Vielfach ist griechische Argumentier- u. Vorstellungsweise in diesen Schriften erkennbar. Philon formuliert seine Ablehnung der G. aus einem Gemisch von Platonismus u. mosaischem Gesetz: ,Der Unüberlegte, in seiner Denkkraft geblendet, mit der allein das Seiende zu erfassen ist, hat dieses nie erblickt, wohl aber mit seinen Sinnesorganen die in der Welt befindlichen Körper u. diese hält er darum für die Ursachen alles Werdenden. Das ist auch der Grund, warum er G. zu gestalten begann u. die ganze bewohnte Erde mit Statuen, Holzbildern u. tausend anderen, in den mannigfachsten Stoffen verfertigten Nachbildungen angefüllt hat u. Malern u. Bildhauern, die (unser) Gesetzgeber aus dem nach seiner Verfassung eingerichteten Staate davongejagt hat, große Preise u. überschwengliche Ehren im privaten u. öffentlichen Leben zuerkannt hat usw.' (ebr. 107/10). Wer G., von Menschenhand Gemachtes, verehrt, versündigt sich nach Philons Auffassung noch mehr, als wer Sonne, Mond u. Himmel anbetet (decal. 52/66; vit. Moys. 2, 205; vgl. Geffcken, Apol. XXIV/IX; P. Wendland, Die Therapeuten u. die philon. Schrift vom Beschaulichen Leben [1896] 707). Der griech. Polemik ähnlich rufen die Sibyllinen zur Abkehr von hölzernen u. steinernen G. auf, die nur Abbilder gestorbener Menschen seien, mit Mennig gestrichene Porträtfiguren (3, 277/9. 586/90), von Menschen gemacht u. von Menschen fortgeworfen (3, 605 f; 4, 7), wurmstichig u. mit Spinnweb überzogen (frg. 3, 26 [GCS 8, 231]; gegen J. Geffcken, der diese Verse als christl. Fälschung erklärt [Komposition u. Entstehungszeit der Oracula Sibyllina = TU 23,1 (1902) 69/75], vgl. A. Harnack, Gesch. d. altchristl. Lit. 2, 2 [1904] 187_2). Das Verbot, den G. zu opfern, wird wiederholt eingeschärft (Orac. Sib. 4, 1 ff; 8, 483/500; vgl. auch Schatzhöhle 25 f [971/3 Rießler], die in den G. das Werk von Teufel u. Dämonen sieht; vgl. A. Götze, Die Schatzhöhle: SbHeidelberg 1922 nr. 4, 70 nr. 39). Dagegen ist der jüd. Kult selbst nicht vollständig frei von Bildern; an der Lade sind die Kerubim dargestellt (Ex. 25, 18/22; 2 Sam. 6, 2; Joseph. ant. Iud. 3, 137), die Philon als Bilder der beiden höchsten göttlichen Kräfte, der schaffenden u. der herrschenden, interpretiert (vit. Moys. 2, 97). Die eherne Schlange wird nicht nur als Vorbild

Jesu gedeutet, sondern auch Moses als Verstoß gegen das von ihm selbst verkündete Bilderverbot vorgeworfen (Ep. Barn. 12). Die Christen, die keine G. verehren, verteidigen sich gegen den Spott der Juden, die doch solches getan hätten (vgl. Ex. 32, 1/5; Mart. Pion. 4, 11 [140 Mus.]). Die Synagoge in Dura-Europos zeigt, daß die Juden trotz Bilderverbot heilige Stätten u. heilige Bücher mit Bibelszenen schmückten (J. B. Frey, La question des images chez les juifs à la lumière des récentes découvertes: Biblica 15 [1934] 265/300; M. Rostovtzeff, Dura Europos and its art [Oxford 1938] 108 ff; Leipoldt/Morenz aO. [o. Sp. 757] 164; K. Schubert, Das Problem der Entstehung einer jüd. Kunst im Lichte der literarischen Quellen des Judentums: Kairos NF 16 [1974] 1/13). Zu den im Traktat 'Abodah Zarah erörterten Fällen, zB. ob man in ein mit G. geschmücktes Bad gehen dürfe, ob gemalte G. gleich wie Schnitzbilder zu behandeln seien usw., vgl. Schürer 2, 68f; Dölger, Ichth. 2, 272_2; E. L. Ehrlich, Kultsymbolik im AT u. im nachbiblischen Judentum (1959) 86f. Gelegentlich wurden auch in jüdischen Werkstätten Gerät, insbesondere Sarkophage, mit G. hergestellt (vgl. E. E. Urbach, The rabbinical laws of idolatry in the 2nd and 3rd centuries in the light of archaeological and historical facts: IsraelExplJourn 9 [1959] 149/65).

d. Germanisch-keltisch. Die Gallier verehren ihre Götter (die Caes. b. Gall. 6, 17 mit den röm. Namen bezeichnet) mit G. (zu den verwendeten Bezeichnungen vgl. G. Wissowa, Interpretatio Romana. Röm. Götter im Barbarenland: ARW 19 [1916/19] 1/49); von den von Caesar erwähnten plurima simulacra (Mercurii) ist jedoch kein einziges gefunden worden; es dürfte sich hierbei um Steinsäulen gehandelt haben, da die sog. Menhire vorkeltisch sind. Die Bestätigung gibt Greg. Tur. virt. Iulian. 5; Steinkegel als G. erwähnt Sulp. Sev. dial. 2 (3), 8, 4. Bei einigen gallischen Stämmen war es Sitte, die zum Menschenopfer Bestimmten in G. aus Weidengeflecht einzuschließen u. zu verbrennen (Caes. b. Gall. 6, 16); Sulpicius Severus bezeichnet die Sitte der gallischen Landbevölkerung, weißgekleidete Dämonenbilder über ihre Äcker zu tragen, als dementia (vit. Mart. 12, 2 [CSEL 1, 122]; vgl. Hermann, Farbe aO. [o. Sp. 683] 417). Im Kultus der Kelten war das große Bild des Cen Crúaich von 12 kleinen Idolen umgeben (E. Böcklen, Die ,Unglückszahl' Dreizehn u. ihre mythische Bedeutung [1913] 5; vgl. O. Weinreich, Triskaidekadische Studien [1916] 16/27). Zu Gestalt u. Typus des keltischen G. vgl. Zwicker, Font. hist. rel. Celt. (1934) Index s. v. simulacra; C. Clemen, Die Religion der Kelten: ARW 37 (1941/2) 136f. Widersprüchliche Einstellung zu den G. ist erkennbar, wenn in Bordeaux die G. auf Fragen Antwort geben, obwohl sie stumm geschaffen sind (worüber sich der Bischof Fronto wundert: Vit. Front. [BHL 3185] 1 [ASS Oct. 11, 410 F]), während, nach Diod. Sic. 22, 9, 4 der Gallierführer Brennus bei seinem Vorstoß nach Delphi darüber lacht, daß die Griechen ihre Götter aus Holz u. Stein machen, wenn sie sie für menschengestaltig hielten (vgl. Clemen, Kelten aO. 137). – Zur Frage der Existenz von G. bei den Germanen vgl. Wissowa: W. Kroll, Studien aO. (o. Sp. 738) 160: ,,Über die Tragweite der taciteischen Behauptung 9, 6 ceterum nec cohibere parietibus deos neque in ullam humani oris speciem adsimulare ex magnitudine caelestium arbitrantur u. ihre Unvereinbarkeit mit der Erwähnung des Nerthustempels bei den Ostseesueben (40, 15) u. des templum Tanfanae bei den Marsern (A. 1, 51) hätte man sich weniger Sorgen gemacht, wenn man sich gegenwärtig gehalten hätte, daß die Lehre von der Bild- u. Tempellosigkeit des ursprünglichen Gottesdienstes geradezu ein Grunddogma der antiken Ethnographie ist u. daher auch im Bilde der germanischen Urzustände auf keinen Fall fehlen durfte" (vgl. auch Strab. 16, 2, 35/45 u. Varro: Aug. civ. D. 4, 31; Nock 2, 860f). Zum Baden des G. der Nerthus vgl. B. Kahle: ARW 14 (1911) 310; R. Much/H. Jankuhn/W. Lange, Die Germania des Tacitus^3 (1967) 458, erwägen, daß Tacitus (Germ. 40, 17) ein rhetorisches Stilmittel anwendet, ,,um nicht offen zu seiner Behauptung c. 9, 6f, daß den Germanen solche Bilder fehlten, in Widerspruch zu kommen". Zur Frage, inwieweit die effigies, die die Germanen mit in den Kampf trugen, als G. anzusehen sind, vgl. Much/Jankuhn/Lange aO. 160. In der Saalburg wurden neben einem zerstörten Mithrasbild vier unberührte Merkurstatuen geborgen; H. Jacobi schließt daraus, daß die Tat von germanischen Heiden begangen worden sei, die ihnen unbekannte G. vernichtet, vertraute dagegen unberührt gelassen hätten (Das Kastell Saalburg = Der obergerman.-raetische Limes des Roemerreiches B 2, 1 nr. 11 [1937] 48). Germanische G. werden oft in unmittelbarer

Nachbarschaft mit römischen gefunden (zB. Tonfigürchen von Muttergottheiten u. aufanischen Matronen neben G. der Diana) oder mit ihnen vermischt (zB. der gallische Sonnen- u. Heilgott Grannus [= Apollo] auf einem Bilde neben der Göttin Sirona (vgl. F. Cramer, Die Römer in der Eifel: Eifel-Festschr. [1913] 230/5. Zur Frage, ob auf den germanischen Matronensteinen Menschen oder Göttinnen dargestellt sind, vgl. S. Gutenbrunner, Die german. Götternamen der antiken Inschriften [1936] 126/34.). In einem Heiligtum in Köln war der Götzendienst mit Schlemmermahlzeiten verbunden; neben die G. hing man hölzerne Nachbildungen von Gliedern, an denen man erkrankt war (Greg. Tur. vit. patr. 6, 2 [MG Scr. rer. Mer. 1, 681]). Die (isländischen) Disen schützen das Land; nähert man sich mit dem Schiff der Insel, so muß man die übelabwehrenden G. vom Steven nehmen, damit die Disen nicht erschreckt werden (Gutenbrunner aO. 121). – Die germanischen Gebildbrote wurden offenbar unter G. gezählt; der Indiculus superstitionum et paganiarum (26 [MG Leg. 2, 1, 223]) vJ. 743 (?) spricht von einem simulacrum de consparsa farina (‚der aufgegessene Gott'; vgl. J. Grimm, Deutsche Mythologie [[4]1876] XXVII; F. Liebrecht, Zur Volkskunde [1879] 437/9); zur Deutung der Gebildbrote nebst einer Liste ihrer Arten u. der Einordnung dieser Form von Theophagie unter den Begriff Animismus vgl. M. Höfler: ARW 12 (1909) 341f.

C. Christlich. I. Schriften über Götterbilder. Am Anfang der christl. Schriften über G. steht der Brief an Diognet, der, wenigstens in seinem negativen Teil, gegen den heidn. Bilderkult polemisiert; dabei bedient er sich vornehmlich der seit Jeremia (10) u. Deuterojesaia (Jes. 44) üblichen jüd. Vorwürfe (vgl. Wilamowitz, Lesebuch aO. [o. Sp. 666] 1, 356). Die lat. patristische Literatur wird gewissermaßen mit Schriften gegen G. eröffnet. Tertullians wohl um 210 entstandene Schrift De idololatria fordert die rigorose Abstinenz des Christen nicht nur von der Verehrung der G., sondern auch von Herstellung u. Verkauf u. vom Besuch sämtlicher Stätten, die mit G. geschmückt, u. Veranstaltungen, die mit ihrem Kult verbunden sind (Komm. zu idol. 1/9 von P. G. van der Nat, Diss. Leiden [1960]. Der im Vorwort angekündigte vollständige Kommentar ist bisher nicht erschienen). Im Dialog Octavius des Minucius Felix wird die Frage nach der Berechtigung des Bilderkultes zum Ausgangspunkt eines Religionsgesprächs genommen; die G. erscheinen wie die Orakel als Werkzeuge von Dämonen. In jeder Weise von Minucius Felix abhängig ist die unter dem Namen Cyprians überlieferte Schrift Quod idola dii non sint, eine Kompilation, die von Hieronymus (ep. 70, 5) über Gebühr gelobt wird (vgl. Bardenhewer 1[2], 340; 2[2], 474f: „ein unfertiger Entwurf von der Hand Cyprians, also aus der Zeit vor 258"; H. Diller, In Sachen Tertullian-Minucius Felix: Philol 90 [1935] 98/114. 216/39 u. B. Axelson, Quod idola u. Lactanz: Eranos 39 [1941] 67/74 sprechen dem Cyprian die Schrift ab; vgl. auch J. Beaujeu, Minucius Felix. Octavius [Paris 1964] LXVIf). In seinem Werk De natale s. Cypriani III (serm. Guelferb. 28, 7 [541f Morin]) bezieht sich Augustinus auf die Schrift Cyprians u. bekräftigt dessen Thesen von der eitlen u. verderblichen Idolatrie. Unter dem Namen Cyprians ist ein Gedicht Ad quendam senatorem ex christiana religione ad idolorum servitutem conversum überliefert (CSEL 23, 1, 227/30), das jedoch nach Ton u. Inhalt in die zeitliche Nähe des Carmen adv. Flavianum gehören dürfte (vgl. Bardenhewer 3, 568f). In die Abfassungszeit Cyprians fällt nach Bardenhewer (2[2], 649f; vgl. auch K. Thraede, Beiträge zur Datierung Commodians: JbAC 2 [1959] 90/111) das Gedicht Commodians 1, 17 De simulacris eorum (sc. deorum dearumque) mit seinen „Bemerkungen über die geringe Zahl u. die zum Bettel zwingende Armut der Götzenpriester". Während oder kurz nach der diokletianischen Verfolgung schreibt Arnobius sein Werk Adversus nationes, dessen 6. Buch am Beispiel der Tempel u. G. die heidn. Religion einer scharfen Kritik unterzieht. Streitschriften dieser Art, zu denen auch die beiden ersten Bücher von Lact. inst. zu erwähnen wären, bedienen sich einer Argumentation u. eines Beispielschatzes, in denen ihnen die heidn. Polemik der Stoiker, Skeptiker, Kyniker u. Satiriker gute Vorarbeit geleistet hat (vgl. Harnack, Miss.[4] 1, 301; F. Tullius, Die Quellen des Arnobius im 4., 5. u. 6. Buch seiner Schrift adv. nationes, Diss. Berlin [1934] 3/26). Die Rede des Athanasius gegen die Heiden (c. gent.) wurde in der Antike unter den Titeln Liber contra idola bzw. ὁ κατὰ εἰδώλων λόγος zitiert (vgl. Bardenhewer 3, 52). Um die Wende des 5. zum 6. Jh. schrieb Jakob v. Sarug ein Gedicht über den Fall der G. (hom. 101 [P. Bedjan, Homiliae selectae Mar-Jacobi Saru-

gensis 3 [Paris 1907] 795/823; Übers.: BKV² 6, 406/31]), das einen Einblick sowohl in den Bestand an G. am Ende der Antike als auch in die Art ihrer Beseitigung durch die Christen vermittelt (vgl. Vandenhoff 234/62; W. Cramer, Irrtum u. Lüge. Zum Urteil des Jakob v. Sarug über Reste paganer Religion u. Kultur: JbAC 23 [1980] 96ff). Die Schriften des Epiphanius v. Salamis gegen die Bilderverehrung (der Christen) seien hier erwähnt, da sie mit denselben Argumenten operieren wie die Invektiven gegen den Kult der G., nämlich „daß der Teufel jetzt, wo die Häresien u. die G. überwunden seien, die Christen aufs neue zum Götzendienst verführe" (Holl 365).

II. Interpretatio Christiana. a. Allgemeines. Die Vielfalt der heidn. Argumentation über Wesen u. Existenzgrund des G. sieht die christl. Theologie in der Überzeugung vereinigt, daß Gott grundsätzlich ἀκατάληπτος ist (Epiphan. c. eos qui imagines faciunt frg. 12. 14. 22 [Holl 359/61]). Der Beschluß des Konzils v. Elvira (zwischen 295 u. 314) bekräftigt diese Überzeugung u. stellt die Anbetung christlicher Bilder explizit als Relikt des heidn. G.-Kultes hin (cn. 36 [J. Vives u.a., Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos (Barcelona/Madrid 1963) 8]; vgl. Harnack, Miss.⁴ 2, 925). Gleichzeitig setzt dieser Beschluß Existenz u. Verehrung von Bildern in großem Umfang voraus. Die Furcht vor noch nicht überwundenem Polytheismus ist offenbar auch wirksam, wenn Epiphanios in einer Kirche in Palästina einen Bildvorhang eigenhändig zerreißt, ohne genau zu wissen, wer darauf dargestellt war (non enim satis memini cuius imago fuerit); ob es sich um das Bild Christi oder wessen sonst handelt, ist unbedeutend angesichts des Verstoßes, contra auctoritatem scripturarum hominis pendere imaginem (Hieron. ep. 51, 9). Einen spiritualistischen Ansatz versucht Clemens v. Alex. (strom. 5, 94) in platonischer Tradition (Tim. 30cd) durch Interpretation des Bildes als ὁμοίωσις θεῷ (vgl. Sen. frg. 123 Haase, der Gott als das Urbild versteht, das nur vom reinen Geist erfaßt u. verehrt werden kann: mente pura colendum). Auf der anderen Seite verteidigt Arnobius (nat. 6, 17) die christl. Bilderverehrung gegenüber dem heidn. Verständnis der G.

b. Materielle Weiterverwendung. Die christl. Religion tritt in das durch die Aufhebung der heidn. Heiligtümer u. Zerstörung der G. entstehende Vakuum u. stellt mit dem von den Heiden übernommenen Material ihre Kirchen u. Klöster sowie deren Ausstattung her (Jacob. Sarug. hom. 101, 296/310. 383/7 [BKV² 6, 420. 423]). Nach Palladas (Anth. Pal. 9, 528) haben die olympischen Götter überlebt, weil sie sich auf die Seite der Sieger geschlagen haben. Das schließt er daraus, daß zahlreiche G. ihre Erhaltung dem Umstand verdanken, daß sie von den Christen zu ihren Zwecken weiterverwendet wurden (vgl. C. M. Bowra, Palladas and the converted Olympians: ByzZs 53 [1960] 1/7). Die von Eusebius (h. e. 7, 18) erwähnte Christusstatue in Caesarea Philippi dürfte ein G. des Asklepios gewesen sein (vgl. E. v. Dobschütz, Christusbilder [1899] 198; R. Eisler, La prétendue statue de Jésus et de l'Hémorroïsse à Panéas: RevArch 31 [1930] 18/27). Ein Aphroditekopf in Athen ist in ein christl. Bild (Maria?) verwandelt worden, indem man ihm ein Kreuz einmeißelte (B. Λεονάρδου, Σημείωσις εἰς Θεσσαλικὰς ἐπιγραφάς: EphemArch 1900, 111, s. Taf. 5). Konstantin soll an einem G. der Rhea, die vordem zwei Löwen hielt, die Haltung der Arme verändert haben, so daß sie die Gestalt einer Betenden erhielt, die nun die Stadt anschaue u. sie bewache (Zos. hist. 2, 31, 1; vgl. F. W. Deichmann, Art. Christianisierung II [der Monumente]: o. Bd. 2, 1230). In dem etwa iJ. 420 erbauten Palast der Arkadiustochter Marina wurden G. durch Umbenennung in Heiligenbilder vor dem Einschmelzen bewahrt (Anth. Pal. 9, 528; vgl. Deichmann aO.). In Mateleone (Süditalien) ist eine antike Aphroditestatue in christlichem Gebrauch; sie wird als S. Venere besonders zur Heilung von Frauenkrankheiten angerufen. In Eleusis verehrte man ein G. der Demeter als Garanten des Erntesegens bis ins 19. Jh., als es unter allgemeiner Klage nach England abtransportiert wurde (Friedlaender 3, 199). Daß Anth. Pal. 11, 269 sich auf die Umwandlung einer Heraklesstatue in eine des Lukas bezieht, ist möglich, aber nicht sicher (vgl. F. Bücheler, Die pompejanischen Wandinschriften: RhMus 12 [1857] 241/60; Farnell, Evolution 42). Orpheusbilder gehen in Christusbilder über bzw. Christus wird als Orpheus dargestellt (vgl. A. Heussner, Die altchristl. Orpheusdarstellungen, Diss. Leipzig [1893]; Dieterich, Nek. 229f; J. Kollwitz, Art. Bild: o. Bd. 2, 323; dens., Art. Christusbild: o. Bd. 3, 8. 12f; M. Riemschneider, Heidn. Götter in christl. Gewande: J. Irmscher [Hrsg.], Byzantinische Beiträge [1964] 81/90). G. u. Amulette werden (in Ägypten) weiterverwendet, indem

man sie mit christlichen Zeichen, zB. dem Namen Jahwes (Ἰάω) versieht (Leipoldt/Grundmann 3, 50). Auch das Herrscherbild fehlt hier nicht: ein Helios auf hohem Pfeiler wird in eine Statue Konstantins verwandelt (Hesych. Hist. frg. 4, 41 [FHG 4, 154], vgl. o. Sp. 712).

c. Fortdauer fetischistischer Vorstellungen. Die Vorstellung von der Identität von G. u. Gott setzt sich mit einfacher Umkehrung der Inhalte ins Christentum fort; so wirft Remigius dem Chlodwig sein berühmtes Wort entgegen: adora quae cremavisti, crema quae adorasti. Fetischistische Vorstellungen drükken sich am meisten im Glauben an die Wundertätigkeit heiliger Bilder aus. Simon Magus konnte Statuen gehen machen (PsClem. Rom. hom. 2, 32; 4, 4; vgl. M. Wellmann, Die Physika des Bolos Demokritos u. der Magier Anaxilaos aus Larissa: AbhBerlin 1928 nr. 7, 55f). Marienbilder, von deren Belebung man zu berichten weiß, oder die von ihrem Standort entfernt wurden u. aus eigener Kraft zurückkehrten, sowie Statuen u. Kruzifixe, die den Dieb der ihnen zugedachten Opfergaben des Nachts aufsuchten u. verprügelten, haben ihre Vorläufer in der heidn. Literatur (vgl. Radermacher, Lügenfreund aO. [o. Sp. 715] 198f). Den Streit von Juden u. Christen um einen Kultraum entscheidet eine Marienstatue, die sich bewegt (Günter, Legende 41). Die Legende sieht Heilige im Besitz von redenden u. von Engeln gemalten Marienbildern (ders., Psychologie 236). „Über die lavatio deum matris durfte Arnobius spotten; seit dem 8. Jh. wäre der Spott übel angebracht gewesen, als es zu Rom Gebrauch geworden, die Füße des . . . Bildes des Heilandes aus der allerheiligsten Kapelle des Lateran bei feierlicher Prozession vor S. Maria Maggiore u. vor S. Adriano mit wohlriechendem Wasser zu waschen" (H. Usener, Religionsgeschichtl. Untersuchungen 1² [1911] 14). Über die Toilette von Christus- u. Heiligenbildern analog der von G. vgl. Friedlaender 3, 201. Einem Salvatorbild in Rom (zuerst erwähnt 757) wurde seit Beginn des 9. Jh. göttliche Herkunft zuerkannt (vgl. A. Werminghoff, Neuerscheinungen zur Religions- u. Kirchengesch.: ARW 14 [1911] 611f). Was den Heiden vom Himmel gefallene G. waren, sind den Christen ‚nicht von Menschenhand stammende Bilder' (vgl. G. Loeschke, Jüdisches u. Heidnisches im christl. Kult [1910] 34/6). Weinende u. redende Statuen kennt das frühe Christentum, wie das Heidentum solche G. kannte (vgl. H. Delehaye, Les legendes grecques des saints militaires [Brüssel 1909] 35); ebenso ist das Baden der Bilder ein allgemein von den Heiden übernommener Brauch (ebd. 151; H. Hepding, Attis, seine Mythen u. sein Kult [1967] 175). Analog zur antiken Erscheinung eines G. im Traume erscheint das Marienbild einem Gläubigen, der beim Gebet vor diesem eingeschlafen war (Günter, Legende 41f); entsprechend den Bewegungswundern antiker G. weiß die Legende von wandernden Heiligenbildern u. einer Marienstatue, die zur Bekräftigung einer Predigt des Dominikus dreimal die Rechte zum Himmel erhob (ders., Psychologie 122); desgleichen bewegen sich Heiligenbilder von selbst, kehren an ihren Standort zurück, werden ins Meer geworfen u. auf wunderbare Weise wieder ans Land gespült (vgl. Schmidt 98f). Der Gott bedient sich des Traumes, um einem Herrscher zu befehlen, sein G. zu überführen, ebenso ein Heiliger einem Bischof oder frommen Manne, um seine Gebeine oder sein Bild zu holen (ebd. 82/103).

d. Götterbild u. Christusbild. Das älteste Zeugnis eines Christusbildes ist das Referat des Eusebios (h e. 7, 18) über eine Figurengruppe Jesu u. der Blutflüssigen (vgl. Dobschütz aO. [o. Sp. 776] 198; Günter, Psychologie 218). Eusebios gibt zu erkennen, daß es sich hierbei um die interpretatio christiana der Darstellung eines heidn. Heilgottes handle. ‚Diese Statue soll das Bild Jesu sein . . . War es doch zu erwarten, daß die Alten sie (Christus u. die Apostel) als ihre Retter ohne Überlegung gemäß ihrer heidnischen Gewohnheit auf solche Weise zu ehren pflegten' (h. e. 7, 18, 3f; vgl. Eisler aO. [o. Sp. 776] 18/27). Eusebios selbst lehnt Kultbilder Christi als aus heidnischer Gewohnheit entsprungen ab; Epiphanios urteilt von grundsätzlichen Erwägungen aus noch schärfer (c. eos qui imagines faciunt frg. 12. 14. 22 [Holl 359/61]). In Ausbildung u. Tradition des Christusbildes wurden zwei Bilderredaktionen unterschieden, eine alexandrinische, die sich aus der Gestalt des als Jüngling dargestellten Horus entwickelt hat, u. eine antiochenische, die die von den griech. Physiognomikern zur Kennzeichnung eines bedeutenden u. überragenden Mannes zusammengestellten Eigenschaften zu bildlicher Darstellung brachte (vgl. H. W. Haussig: Atti VI° Congr. intern. archeol. crist., Ravenna 1962 [Città del Vaticano 1965] 199/205). Zur Rückführung der Pantokratordarstellung in den Apsiden frühchristlicher Basiliken auf den

olympischen Zeus vgl. Nestle 2, 74. Der Strahlenkranz bei Christusbildern ist aus der heidn. Kunstübung übernommen (Dieterich, Nek.[2] 43f). Von Christusbildern, die nach einem von Pilatus entworfenen Typus hergestellt sind, spricht Iren. haer. 1, 25, 6 (1, 210 Harvey) in Verbindung mit den Karpokratinern. – Von der Zerstörung einer Bildsäule Christi unter Julian berichtet Philostorg. h. e. 7, 2; eine offene Frage ist, ob sich ein ähnlicher, von Soz. h. e. 5, 21 berichteter Vorfall auf die Regierungszeit Julians oder bereits auf die Christenverfolgung unter Maximinus bezieht (vgl. J. F. A. Mücke, Flavius Claudius Julianus 2 [1869] 250f). In Kpel durchbohrte ein Jude die Kehle einer Christusstatue; sogleich floß Blut heraus u. besprengte den Täter (Jacob. a Voragine [gest. 1298] Legend. aur.: 608 Graesse[3]; Günther, Psychologie 229). Caesarius v. Heisterbach berichtet zahlreiche Wunder von redenden, handelnden u. blutenden Christusbildern im Zusammenhang mit den Kreuzzügen (dist. 8, 10ff; 10, 19ff).

e. Götterbild u. Engelbild. Von der Darstellung heidnischer Götter hat das christl. Engelbild die Flügel der Nike bzw. Victoria übernommen, ohne daß der Engel jedoch dadurch zum weiblichen Wesen geworden wäre (vgl. Th. Klauser, Art. Engel X [in der Kunst]: o. Bd. 5, 309f). Engel erscheinen stets bekleidet; eine Ausnahme ist eine spätantik-byz. Darstellung einer Verkündigungsszene, auf der der Engel als nackter geflügelter Eros dargestellt ist, wodurch die biblische Szene mit der durch Origenes (comm. in Cant. prol.) u. Arnobius d. J. (in Ps. 144) bezeugten Allegorie verknüpft wird, die die Liebe zur himmlischen Schönheit in der Verwundung durch den Pfeil des Eros sieht (vgl. F. J. Dölger, Amor u. Christus nach Arnobius dem Jüngeren: ACh 3 [1932] 229; dens., Christus als himmlischer Eros u. Seelenbräutigam: ebd. 6 [1950] 274f). – Die Anhänger des Dositheos von Samaria lehrten, daß die Engel reine Geschöpfe aus dem Nichts seien u. daß es keine anderen Dämonen gebe als G. (Eulog. Alex.: Phot. bibl. cod. 230 [5, 64 Henry]; A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums [1884] 159). Für Clemens v. Alex. (strom. 5, 36, 4) involviert das Verbot des G. auch das Verbot von Engelbildern.

f. Götterbild u. Heiligenbild. Voraussetzung für eine Parallelisierung, bisweilen Identifizierung von G. u. Heiligenbild ist die Vergöttlichung von Aposteln, Märtyrern u. später Heiligen im weitesten Sinne; sie „(bot) das bequeme Mittel, alte Kulte, die in der Bevölkerung beliebt waren, zu konservieren" u. setzt um die Wende vom 2. zum 3. Jh. ein (Harnack, Miss.[4] 1, 309; vgl. Riemschneider aO. [o. Sp. 776] 81/90). Das Bild der Isis mit Horus auf dem Arm ist in das der Maria mit dem Jesusknaben übergegangen (u. häufig in beiden Richtungen verwechselt worden; vgl. Aust aO. [o. Sp. 676] 161). Auch das Verhalten gegenüber dem Heiligenbild zeigt seine Herkunft vom G. Wenn der Heilige die erbetene Hilfe nicht bringt, tritt der Neapolitaner sein Bild mit Füßen, der Spanier wirft es ins Wasser, der Bayer auf den Mist etc. (vgl. o. Sp. 718 u. Friedlaender 3, 199f; Radermacher, Lügenfreund aO. [o. Sp. 715] 202; Strack/Billerbeck 1, 645f). Die Statue des hl. Urban wird ins Wasser geworfen, wenn der Wein mißrät (vgl. Stemplinger aO. [o. Sp. 670] 181). L. Radermacher (St. Phokas: ARW 7 [1904] 451f) erzählt das Erlebnis, das Pietro della Valle mit portugiesischen Matrosen hatte, die beim Sturm die Statue des hl. Antonius an den Mast banden u. immer fester schnürten u. mit Injurien überhäuften, bis der Sturm sich legte. – Räuber von Reliquien u. Heiligenbildern werden vom Blitz getroffen (Greg. M. ep. 4, 30 [MG Ep. 1, 265f]; Act. Febron. 41 [ASS Iun. 5, 34]; W. Speyer, Art. Gewitter: o. Bd. 10, 1159f), wie der antiochenische Zeus Kassios die Römer traf, die ihn fortschaffen wollten (Liban. or. 11, 116).

III. Vergleich u. Metapher. Das 1 Petr. 2, 4/8 gebrauchte Bild vom ‚lebendigen Stein' für Christus führt R. Perdelwitz (Die Mysterienreligion u. das Problem des 1. Petrusbriefes [1911] 68/70) auf den (häufig mit Mysterien verbundenen) Steinkult in Syrien zurück; vgl. die Mitteilung des Hippolytos (ref. 5, 7, 10 [GCS 26, 81]), daß man in den syr. Mysterien lehre, die Steine seien beseelt, sowie Cumont, Or. Rel. 135 über den schwarzen Meteorit, der als Sitz der phrygischen Göttin galt. Clemens v. Alex. wirft den Philosophen vor, ihren Stoff (d.h. die Elemente) zu G. zu machen u. zu verehren, zwar nicht zu solchen aus Stein u. Holz, dafür aber deren Mutter, die Erde, zu vergöttern, zwar kein Bild des Poseidon zu verfertigen, dafür aber das Wasser selbst anzubeten; den Magiern der Perser wirft er vor, Feuer u. Wasser für Bilder der Götter (θεῶν ἀγάλματα) zu halten (protr. 64f). Dagegen gilt für ihn als ‚ein wahres G. die Seele des Gerechten' (strom. 7, 16, 5). Die

Seele ist mehr als der Körper, wie das G. mehr wert ist als der Tempel, in dem es steht (paed. 2, 115). In der gerechten Seele findet sich das göttliche Abbild, das heilige G. (strom. 7, 29, 6.) Den Verehrern der unbeseelten G. stellt Clemens (ebd. 7, 52, 2) den gläubigen Menschen als ein ‚beseeltes G.‘ gegenüber. Die Ehe, sagt er (ebd. 2, 145), müsse man rein halten wie ein heiliges G. Hiernach dürfte auch der Spott des Kelsos, der Christ sei seinem Dämon ‚wie ein G. geweiht‘ (bei Orig. c. Cels. 8, 39), eine christl. Formulierung aufnehmen, während sich Origenes selbst in seinem Verständnis von ἀγάλματα als ἀρεταί (ebd. 8, 17 f) an Plat. conv. 215a/216a anzuschließen scheint (vgl. M. Lettner, Zur Bildersprache des Origenes, Diss. München [1962] 21/3). Cyprian erhebt die Forderung, vor einem Bischof wie einst vor den heidn. G. aufzustehen (entgegen Joh. 5, 44). Hieronymus (ep. 21, 13) nennt die heidnische Literatur, sofern sie nicht zuvor von der christlichen Zensur gereinigt worden ist, carmina in idolorum laudes. Tertullian zieht den Vergleich: Wie Phidias durch seine Kunst die niedere Materie (Elfenbein: bestiae, et quidem insulsissimae, deus est) zum G. des olympischen Zeus geadelt hat, so hat Gott den Lehm, aus dem er den Menschen schuf, mit größter Kunst seinem Zweck dienstbar gemacht (res. 6 [CCL 2, 928]. Origenes erklärt die Steine, aus denen Gott dem Abraham Kinder erwecken kann (Lc. 3, 8), als verstockte Menschen, die noch nicht zur Kindschaft Abrahams erwacht sind, quia lapides aut ligna adorabant . . . similes illis fiant, qui faciunt ea, et omnes qui confidunt in eis (vgl. Ps. 113,16) . . . absque sensu, sine ulla ratione in lapides lignaque conversi sunt (in Lc. hom. 22 [GCS 49, 137 f]). G. sind für ihn nicht das, was gewöhnliche Handwerker verfertigen, sondern was durch das Wort Gottes im Menschen gestaltet wird, die Tugenden, Abbilder des Erstgeborenen aller Schöpfung (Col. 1, 15). In den gläubigen Menschen sind solche G. errichtet, durch die das Urbild aller G., das Abbild des unsichtbaren Gottes, Gott der eingeborene Sohn geehrt wird. Je nach dem Grad der Vollkommenheit vermögen die Menschen verschiedenartige G. des allmächtigen Gottes in sich zu gestalten, wie es auch unter den Bildhauern weniger gute gibt u. nicht alle Phidias u. Polyklet sein können. Die Christen errichten nicht leblose u. unempfindliche G., sondern solche, die den Geist Gottes aufnehmen können; diese G. in den Seelen der Frommen sind unsterblich, während die anderen, selbst die eines Phidias u. Polyklet, mit der Zeit vergehen (c. Cels. 8, 17 f). Eine berühmte Allegorie des Origenes nimmt Augustinus (doctr. christ. 2, 60) auf: Wie das Volk Israel die goldenen u. silbernen Gefäße der Ägypter auf Befehl Gottes mitnahm, ihnen jedoch ihre G. beließ, so soll der Christ die Irrtümer der heidn. Literatur abtun, ihre goldenen Schalen aber zu besserem Gebrauch u. für einen besseren Inhalt bewahren (vgl. F. Kühnert, Allgemeinbildung u. Fachbildung in der Antike [1961] 99; O. Seel, Weltdichtung Roms [1965] 448).

IV. Polemik. a. Übereinstimmung mit heidnischer Polemik. 1. Allgemein. Hauptstelle der sich in der heidn. u. jüd. Tradition sehenden christl. Polemik gegen G. ist die umfangreiche Darstellung des Clemens v. Alex. von der Vielfalt, Herkunft u. dem Kult der G.; protr. 46/54; zur Übernahme der heidn. Argumentation vgl. ebd. 50, 4: ‚Wenn du aber auf die Prophetin (sc. Sibylla) nicht hören willst, so höre wenigstens, wie dein eigener Philosoph, Herakleitos v. Ephesos, den G. die Gefühllosigkeit vorwirft‘, sowie die Bemerkung ebd. 54, 1, daß die Herrscher aller Zeiten ohne Bedenken zur Macht gegriffen haben, da sie angesichts der G. die Furcht vor den Göttern verloren hätten. Clemens definiert eine der vier Kardinaltugenden, die φρόνησις, damit, den sinnlichen G. fernzubleiben u. sich dem Schöpfer als der Quelle der Einsicht zuzuwenden (strom. 2, 78, 3). Commodian spottet über die Verehrer gemalter G. (instr. 1, 9 [CCL 128, 8 f]): vane, non insanis, colere deos pictos in axe ? si vivere recte nescis, cum besteis perge morari. Eusebios formuliert: Was nur mit der Vernunft u. dem Geist erfaßt werden kann, bedarf keines irdischen Abbildes u. läßt sich auch in keines bannen (or. Const. ad sanct. coet. 4; vgl. W. Völker, Die Verwertung der Weisheitsliteratur bei den christl. Alexandrinern: ZKG 64 [1952] 5). Im Zusammenhang dieses Argumentes zitiert Augustinus (civ. D. 4, 31) ähnlich lautende Äußerungen Varros (s. o. Sp. 746), dem er mit der Unterstellung beipflichtet, er urteile ganz richtig, wenn er davon ausgehe, daß die Götter bei der Unzulänglichkeit der G. leicht der Verachtung anheimfallen könnten; wenn Varro sagt, daß mit der Einführung der G. ‚ein Irrtum hinzugefügt‘ worden sei, so wolle er damit zu verstehen geben, daß auch schon vor Einführung der Bildnisse Irrtum vorhan-

den gewesen sei. Aus einem anderen Grunde verwirft Minucius Felix (Oct. 32, 1) das G.: quod enim simulacrum deo fingam, cum, si recte existimes, sit dei homo ipse simulacrum? Fast alle Gesichtspunkte der Polemik gegen G., die die heidn. Literatur kennt, finden sich Sap. 13/5 versammelt (Materie, Leblosigkeit, Unglaubwürdigkeit, Sittenlosigkeit, Euhemerismus usw.); sie finden sich im NT, vornehmlich in den Paulusbriefen, wieder (zB. Sap. 13 ~ Rom. 1, 23; 14, 21 ff ~ 1 Cor. 5, 10 ff; 10, 7; Col. 3, 5; 15, 7 ~ Rom. 9, 21). – Die Komödie (Philemon) u. die Tragödie (PsSophokles) dienen Clemens v. Alex. (strom. 5, 112, 4/113, 2; 128, 1) als Zeugnisse gegen die Idolatrie. Die leuchtende Bakchossäule (Eur. frg. 203 N.²) ist für ihn Zeichen der Unmöglichkeit, das beständige u. sich gleich bleibende Wesen Gottes bildlich darzustellen (strom. 1, 163). Von Theodoret (affect. 7, 46) wird Sophokles als Verächter der G. hingestellt: ,er verspottete die G. der Dämonen'. Theosophische Texte aus dem letzten Viertel des 5. Jh., in denen der Nachweis geführt werden soll, daß griechische Wissenschaft u. christliche Lehre derselben göttlichen Weisheit entstammen, führen Sophokles u. Aristoteles als Autoritäten für heidnische Polemik gegen die von Menschenhand gemachten u. leblosen G. an (H. Erbse, Fragmente griech. Theosophien [1941] 103. 221). Athenag. leg. 17 leitet seine Behauptung, die G. seien nichts als Menschenwerk, aus der Beobachtung ab, daß die Entstehungszeit der G. so jung sei, daß man noch den Verfertiger eines jeden G. angeben könne (es folgt ein Künstlerkatalog); Homer u. Hesiod, die den Griechen ihre Götter gegeben haben (Herodt. 2, 53), hätten ihnen wohl auch die G. gegeben, wenn es zu dieser Zeit schon eine statuenschaffende Kunst gegeben hätte. Aus verlorenen heidnischen Schriften sind uns zahlreiche Zitate mit Polemik gegen G. gerade durch christliche Schriftsteller erhalten, deren Xenophanes- u. Heraklitzitaten allein wir auch den Einblick in die Anfänge der Geschichte dieser Polemik verdanken. Iustin. apol. 1, 20 sieht sich in seiner Polemik gegen die Anbetung der von Menschenhand geschaffenen G. in Übereinstimmung mit heidnischer Auffassung, wie er zur allgemeinen Begründung einer solchen Konvergenz die These aufstellt, daß gewisse Erkenntnisse allen Menschen vom ewigen Logos eingepflanzt seien (vgl. G. Glockmann, Homer in der frühchristl. Literatur [1966] 165 f). Origenes glaubt, daß Gott auch den Heiden eine Art von Offenbarung hat zuteil werden lassen, da sie G. als Erzeugnisse der menschlichen Hand verachten, sich in ihrem Denken jedoch zu dem über allem waltenden Gott zu erheben suchen (c. Cels. 8, 53). Bereits Paulus' „Vorstellungen vom Wesen der G. bewegen sich zwischen der Voraussetzung ihrer Realität, wo es den Kampf gilt, u. ihrer Nichtigkeit, wo der Maßstab der überragenden Größe Gottes u. des Zieles seiner vollendeten Herrschaft angelegt wird" (P. Wendland, Die hellenist.-röm. Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum u. Christentum²/³ [1912] 245). Unverändert aus der heidn. Polemik könnte das Argument des Prudentius genommen sein, mit dem er noch nach 20 Jahren den Streit um den Altar der Victoria kommentiert: Wenn Tapferkeit u. militärische Stärke fehlen, so kann auch nicht das gold-marmorne G. der Victoria helfen (c. Symm. 2, 27/30). – Athenagoras äußert vorsichtig seine Polemik gegen den Bilderkult (leg. 25 f); die Wundertätigkeit (ἐνεργείας) der G. leugnet er nicht (18. 23). Origenes distanziert sich von der Beschimpfung der G. als eines Christen unwürdig (c. Cels. 8, 38). Dagegen spottet Tertullian, daß die G. wertvoll seien, weil sie dem Kaiser Steuern einbringen (apol. 13, 6; vgl. PsMelito Sard. apol. syr. 4 [Corp. Apol. Chr. 9, 425 Otto]). Die christl. Polemik (zB. Min. Fel. Oct. 2, 3) schließt sich wie die heidn. (zB. Max. Tyr. 2) gern an ein möglichst ausgefallenes G. an (vgl. Norden, Agnost. 391).

2. *Anthropomorphismus.* Die Christen übernehmen die heidn. Kritik an anthropomorpher Gottesvorstellung, wenn sie Antisthenes zustimmend zitieren: ,Gott ist niemandem gleich, deshalb kann ihn niemand aus einem Bilde erkennen' (Clem. Alex. protr. 71, 2; Theodrt. affect. 1, 75). Clemens v. Alex. wendet die Kritik des Xenophanes (VS 21 B 16) an dem den G. zugrundeliegenden Anthropomorphismus (s. o. Sp. 747 f) ins Moralische: ,Es ist daher begreiflich, daß die Vorstellungen, die die Schlechten von Gott haben, schlecht sein müssen, die der Gerechten aber gut' (strom. 7, 22). Das paulinische: οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ (1 Cor. 8, 4), interpretiert Clemens (strom. 6, 163, 1): es kann keine Abbildung Gottes unter den erschaffenen Dingen geben, nicht einmal das Geschlecht der Geister (ψυχαί) ist, was die Gestalt anbetrifft, von der Art, wie die Hellenen die Holzbilder gestalten. Speziell auf Platon (bes. Tim. 28 a ff) geht die

Polemik des Eusebios zurück, der den Griechen vorwirft, die der Gestalt von Menschen oder anderen Lebewesen nachgemachten Bilder zu verehren. Der Anthropomorphismus der G. zeigt sich besonders darin, daß sie der menschlichen Pflege bedürfen (Eus. or. Const. ad sanct. coet. 9. 22). Für Hilarius v. Poitiers ist die Darstellung der Götter in Bildnissen von Menschen nur eine Form des heidn. Irrtums unter vielen anderen über das Göttliche (trin. 1, 4). Commodian spottet über ein orakelgebendes G., ,das sprach, als ob ihm der Gott ins hölzerne Ohr redete' (instr. 1, 18 [CCL 128, 14f]). Besonders die mischgestaltigen G. der Ägypter u. Libyer sind Gegenstand des Spottes (Athan. c. gent. 9 [SC 18 bis, 76; PsNonn. Abbas hist. Iulian. 2, 33 [PG 36, 1052]; PsCosm. Hieros. schol. in Greg. Naz. carm. 2, 2, 7, 105 [PG 38, 488]). Polemik gegen theriomorphe G.: Mart. Apollon. 21 (96 Mus.). Andererseits weisen die Heiden den Vorwurf des Anthropomorphismus zurück; Kelsos verteidigt den Christen gegenüber die G. mit den Argument, diese seien nur Erinnerungsbilder, u. die Christen könnten nicht den Anthropomorphismus der G. als Argument anführen, denn nach ihrem Glauben habe Gott den Menschen nach seinem Bilde geschaffen (Orig. c. Cels. 7, 62; Porphyr. adv. Christ. frg. 76f [92f Harnack]).

3. Identifizierung von Gott u. Bild. Paulus leugnet die Göttlichkeit der G. (Act. 19, 26). Ausführlicher fomuliert Justin (apol. 1, 9) die Absage der Christen an die Verehrung der für die Gottheit gehaltenen Bilder (wofür freilich die von G. Rauschen [BKV² 12 (1913) 72_2] angeführte Stelle Plat. leg. 11, 931 kein Beleg ist). Augustinus rügt das Zeremoniell, das den G. erwiesen wird, als seien sie die Dargestellten selbst (civ. D. 6, 10); zu den G., die von aller Welt (mit Ausnahme der Juden) verehrt werden, bemerkt er: Da Gott alle diese Dinge erschaffen hat, will er in ihnen gepriesen werden, dagegen will er nicht, daß diese erschaffenen Dinge statt seiner verehrt werden (en. in Ps. 62, 1 [CCL 39, 793]). Minucius Felix sucht den Glauben an die Identität von Gott u. Bild durch die Behauptung zu entkräften: Diese unreinen Geister oder Dämonen, wie die Magier u. Philosophen sie erklären, stecken hinter den geweihten Statuen u. Bildern. Sie erreichen durch ihre Einwirkung ein Ansehen, als ob wirklich eine Gottheit zugegen wäre, indem sie bisweilen Seher begeistern, in Tempeln verweilen, den Vogelflug leiten, Orakelsprüche geben usw. (Oct. 27, 1).

4. Anbetung von Materie. Die Christen übernehmen die heidn. Polemik (zB. Lucian. Gall. 24), daß die G. aus Materie, von Handwerkern geschmiedet, gehauen, gedrechselt, gehobelt, geleimt usw. sind (Tat. or. 4; Tert. apol.12; Min. Fel. Oct. 3, 1; 23, 10ff; Cyrill. Hieros. catech. 6, 10). Quid enim tam humile et quid tam inaniter humile quam ligna et lapides deos vel adstruere vel putare? (Orig. in Jesu Nave hom. 20, 5 [SC 71, 424]). Die Menschen zwängen den Herrn des Alls u. den Vater der Unendlichkeit in die Enge von Metall u. Stein u. Holz (Hilar. trin. 1, 4). Da Gott unkörperlich u. unsichtbar ist, kann er nicht in Stein, Gold oder anderen Stoffen dargestellt werden; (Athan. c. gent. 13/29, mit Bezug auf Ps. 113, 12/6 u. Jes. 44, 11/20). Athenag. leg. 15 stellt die Verehrung der G. neben die Elementenverehrung(vgl. Clem. Alex. protr 4, 56; Arnob. nat. 6, 14f; Ep. ad Diogn. 2). Wie der Hof um den Mond oder der Regenbogen keine Götter, sondern Erscheinungen der Luft u. der Wolken sind, so sind auch die Götter nur Stein u. Holz (Clem. Alex. protr. 102f). Fingant sibi deos quos volunt pagani; adducunt fabros argentarios, aurifices, expolitores, sculptores, faciant deos (Aug. en. in Ps. 85, 12). Das Material der G. kann man besser für etwas anderes verwenden (PsClem. Rom. recogn. 5, 15; Firm. Mat. err. 28, 6). G. u. Gebrauchsgegenstände stehen in bezug auf das Material auf derselben Stufe; aus Lindenholz kann man ebenso gut einen Schrank wie einen Mars verfertigen (Tert. idol. 8); materias (simulacrorum) sorores esse vasculorum instrumentorumque communium (Tert. apol. 12, 2). Die Geschichte von dem G., das Amasis aus einem goldenen Nachtgeschirr hatte anfertigen lassen (Herodt. 2, 172), wird von Athenag. leg. 26, 6; Iustin. apol. 1, 9, 2; Theophil. ad Autol. 1, 10; Martyr. Apollon. 17 (94 Mus.) u. Min. Fel. Oct. 23, 12 wieder aufgenommen. In den G. verehren die Menschen ein Material als Götter, das ihrem Dasein dienen sollte (Kerygma Petr. frg. 2a; Clem. Alex. strom. 6, 40). G. sind aus dem Stein, aus dem auch das Pflaster ist, auf das die Menschen treten, sie sind aus Eisen, aus dem auch das Hausgerät gemacht wird, aus Holz, das verfault, aus Silber, das man vor Diebstahl sichern muß usw.; bei Bedarf können die G. von denselben Händen, die sie geschaffen haben, wieder zu Hausgerät umgebil-

det werden (Ep. ad Diogn. 2; Lact. inst. 2, 2, 23f). Ein G. kann nie das Material verleugnen, aus dem es hergestellt ist; es ist diesem Material ähnlich, wenn nicht identisch mit ihm (Clem. Alex. strom. 7, 28, 3) u. Tatian erklärt: der Geist, der in der Materie waltet, ist geringer als der göttliche Geist; wie sollte ich daher Hölzer u. Steine für Götter halten u. anbeten? (or. 4). Firm. Mat. err. 3, 5 spottet, daß die Phryger zu Recht die Erde die Mutter aller Götter nennen; denn diese entstammen ja der Erde, da sie aus Stein u. Holz gebildet sind. Eusebios zitiert beifällig die Kritik des Oinomaos am Wahrheitsgehalt der Orakel u. im besonderen dessen Spott über einen delphischen Spruch, der den Methymnäern befahl, ein aus dem Meer gezogenes Stück Holz als Dionysos zu verehren (s. o. Sp. 728). Clemens v. Alex., der die Polemik des Sophokles (frg. 760 N.[2], nach der Restitution G. Hermanns) gegen die Verfertigung u. Anbetung von steinernen G. übernimmt (protr. 97, 3), führt strom. 5, 113 ein (gefälschtes) Sophokleszitat (frg. 1025 N.[2]) an, mit dem die Christen beweisen wollen, daß bereits die griech. Tragödie die Anbetung von Bildern aus Stein, Gold oder Elfenbein verworfen habe (vgl. Norden, Agnost. 124). Vom Begriff der Gottheit argumentiert Augustinus: Gott ist von Ewigkeit her; ein neuer Gott ist entweder ein Phantom oder ein Stein; nichts könnte neuer sein als ein Gott aus einer Werkstatt (en. in Ps. 80, 13f).

5. Leblosigkeit der Götterbilder. Die G. ‚haben einen Mund u. reden nicht, sie haben Augen u. sehen nicht, Ohren u. hören nicht, Nase u. riechen nicht, Hände u. fühlen nicht, Füße u. gehen nicht. ... Ähnlich mögen ihnen werden, die sie machen‘ (Ps. 113, 12/6; vgl. Jes. 44, 9; Athan. c. gent. 14 [SC 18 bis, 96]). G. sind von Menschenhand gemacht, leblos, aus Materie u. können sich nicht selbst in Bewegung setzen (Mart. Apollon. 14 [94 Mus.]; Cypr. testim. 3, 59 [CSEL 3, 1, 160/3]). Die Heiden stellen Bilder her u. nennen sie Götter, wir aber wissen, daß diese Dinge unbeseelt u. tot sind u. nicht Gottes Gestalt haben (Iustin. apol. 1, 9); u. Ep. ad Diogn. 2 fragt: ‚Sind sie nicht alle taub, nicht blind, nicht leblos, nicht ohne Empfindung u. Bewegung?; vgl. Orac. Sib. 5, 84ff. Weitere Ausdrücke für die Leblosigkeit der G. sind ‚tot u. nutzlos‘ (Aristid. apol. 3, 2; 13, 1); res sensuum expertes (PsMelito Sard. apol. syr. 9. 11 [Corp. Apol. Chr. 9, 429. 431 Otto]); die G. sind stumm (εἴδωλα ἄφωνα; 1 Cor. 12, 2); ‚die toten u. stummen Statuen‘ (Eus. praep. ev. 1, 4, 9); ‚die G., ... die weder sehen noch hören noch gehen können‘ (Apc. 9, 20). In Anlehnung an Ps. 113, 13/5 u. Rom. 11, 8 sagt Martyr. Apollon. 19 (94 Mus.) von den G.: sie haben Ohren u. hören nicht, Augen u. sehen nicht, Hände u. strecken sie nicht aus usw. Firmicus Maternus fügt hinzu: Die G. haben eine Nase, aber können nicht atmen; denn es hat sie ein Mensch gemacht, der selbst den Atem geborgt hat (err. 28, 2). Die Hersteller von G. können zwar Augen, Ohren, Mund u. Hände herstellen, nicht aber Sehen, Hören, Sprechen u. Bewegung (Aug. en. in Ps. 134, 23; vgl. 135, 3). G. können sich nicht einmal gegen die Spinnen auf ihnen u. die Vögel, die in ihrem Munde nisten, wehren (PsClem. Rom. hom. 10, 22; Tert. apol. 12, 7; Min. Fel. Oct. 24, 1); die Vögel setzen sich auf die G. u. beschmutzen sie; sie kümmern sich nichts um den olympischen Zeus oder die Athene Polias (Clem. Alex. protr. 52, 4; vgl. Lact. inst. 2, 4, 2). Für Clemens v. Alex. ist der Kranz auf dem G. ein Zeichen dafür, daß sie tot sind (paed. 2, 73). Dagegen betont Augustinus: Wer Steine anbetet, betet nichts Totes an; denn was niemals gelebt hat, kann auch nicht tot sein (en. in Ps. 96, 11) u. wiederholt damit einen Gedanken Plutarchs (Is. et Os. 76, 382 B; vgl. o. Sp. 750). Die von Handwerkern verfertigten G. werden aus leblosem Stoff gemacht, so daß auch sie selbst leblos u. stofflich u. unheilig sind; selbst der vollendeten Kunst haftet immer etwas Handwerksmäßiges an (Clem. Alex. strom. 7, 28, 4). Gefühllose Werke von Menschenhand anzubeten, muß jeder Vernünftige albern finden (λῆρον εὑρήσητε τὴν συνήθειαν: protr. 46, 1 nach Ps. 113,5). Laktanz (inst. 2, 4, 13f) stimmt Senecas Spott über die Verehrung lebloser Puppen zu (recte igitur Seneca in libris moralibus ...). Arnobius zitiert mit Zustimmung Varro, nach dessen Wort die G. empfindungslos u. deshalb die Opfer vor ihnen sinnlos sind; nur ein Dummkopf könne so etwas bestreiten (nat. 7, 1). Vernünftige Lebewesen, die den unvernünftigen (d. h. G.) opfern, erweisen sich dadurch als noch unvernünftiger als jene (Hist. mon. Aeg. 10, 33 [88 Festugière]). Eine sonst nicht belegte Pointe fügt der Brief an Diognet (2) dieser Polemik hinzu: ‚Besäßen die G. sinnliche Wahrnehmung, so müßten sie die ihnen dargebrachte Verehrung geradezu als Strafe empfinden; sind sie aber gefühllos, so entlarvt sie euer Kult mit seinem Blut u. Fettdampf‘. Für

Augustinus folgt die Nichtigkeit der G. aus ihrer Leblosigkeit: Wie (der christl.) Gott als Schöpfer aller Dinge verehrt wird, so müßte auch der Verfertiger eines G., wenn er ihm ein Herz geben könnte, von ihm verehrt werden (serm. 141, 3).

6. Unglaubwürdigkeit der Götterbilder. Nach Iustin. apol. 1, 20 stimmen die Christen mit dem Lustspieldichter Menander darin überein, daß man Werke von Menschenhand nicht anbeten darf; er u. andere Dichter haben den Ausspruch getan, daß der Meister höher stehe als sein Werk. Der christl. Vorwurf an die Heiden, vos manum vestrarum adoratis opera (Ambr. ep. 18, 8 [PL 16, 1015 BC]) ist locus communis (Parallelstellen bei J. Wytzes, Der letzte Kampf des Heidentums in Rom [Leiden 1977] 306, sowie Theophil. ad Autol. 1, 1. 10; 2, 34f). Aristides fügt, in Anlehnung an Sap. 13, 3, das Argument hinzu, daß die G. deshalb so unglaubwürdig sind, weil der Schaffende größer ist als das Geschaffene. Die G., die zu ihrer eigenen Rettung unfähig sind, können den Menschen keine Rettung bringen (apol. 3) ... Was sind das für Götter, die von Menschenhand gesägt, geschlichtet, gestutzt, abgeschnitten, gebrannt, geformt u. in jegliche Gestalt verwandelt werden u. dann, wenn sie alt werden u. mit der Zeit vergehen, zerschlagen u. umgegossen werden? (apol. 13, 1f; vgl. Athenag. leg. 15; Sap. 13, 16); der Arianerbischof Maximin spottet über die G., die von Spinnen u. Würmern zerstört werden (c. pagan. Z. 145/8 [ed. A. Spagnolo/C. Turner: JournTheolStud 17 (1916) 325]) u. das Martyrium Polycarpi über solche, die mit dem Kot von Hunden u. Vögeln gedüngt werden (2, 2 [30 Mus.]). Clem. Alex. protr. 97 zitiert den Historiker Theokrit v. Chios, der den Menschen rät, guten Mutes zu sein, solange sie die Götter früher als die Menschen sterben sehen; wer G. anbete u. sie sich zu Gehilfen machen wolle, sei noch jämmerlicher als jene Dämonen selbst. Eus. praep. ev. 6, 2, 2 resumiert: ,was nützt es übrigens, fromm zu sein u. die Götter zu verehren, die gar nicht helfen können, nicht einmal sich selbst?'; Theophil. ad Autol. 2, 2 fügt hinzu, daß die G. von ihren Verfertigern für nichts geachtet werden, solange sie in der Werkstatt stehen; kaum sind sie im Tempel, fallen nicht nur die Käufer vor ihnen nieder, sondern auch ihre Verfertiger u. Verkäufer beten sie an, ohne daran zu denken, daß sie immer noch das sind, was sie vorher waren, Stein, Erz, Holz, Farbe oder ein anderer Stoff. Augustinus greift die Kritik Varros auf, der ,die weise Einsicht besaß', daß die Götter bei der lächerlichen Unwirksamkeit der G. (simulacrorum stoliditate) leicht der Verachtung anheimfallen könnten, u. der die Zeit lobt, in der die Römer noch keine G. gekannt hatten, denn ,ohne G. wird die Religion reiner geübt' (civ. D. 4, 31). Unglaubwürdig sind die G., die eingeschlossen werden müssen, da sie sonst gestohlen würden (Ep. ad Diogn. 2, 2. 7; PsClem. Rom. hom. 10, 22; recogn. 5, 15; Iustin. apol. 1, 9; PsMelito Sard. apol. syr. 10 [Corp. Apol. Chr. 9, 430 Otto]; Arnob. nat. 6, 20; Lact. inst. 2, 4, 5; Joh. Damasc. vit. Barl. et Joas. 10, 81); die Heiden sehen nicht ein, daß das alles Behütende größer ist als das Behütete (Aristid. apol. 3, 2); werden sie nicht gestohlen, so kommt es vor, daß die Priester selbst von den G. Gold u. Silber wegnehmen (Firm. Mat. err. 28, 4). Die G. helfen so wenig, daß die Priester sie bettelnd von Gasse zu Gasse tragen müssen (Min. Fel. Oct. 24, 3). Bricht in einem Tempel der hölzernen oder vergoldeten G. ein Feuer aus, so werden sich ihre Priester retten, sie selbst aber verbrennen mitten darin wie die Balken (Firm. Mat. err. 28, 5). Augustinus beklagt, daß die G. den Heiden im Krieg keinen Schutz gäben (vgl. Verg. Aen. 2, 162/70; Tert. apol. 29, 2); nicht das G. schütze die Menschen, sondern umgekehrt; als die Beschützer umgebracht waren, konnte man dem Gott beikommen. Rom hat sich den besiegten Penaten anvertraut, die Aeneas mitgebracht hatte (Verg. Aen. 1, 68) u. die nicht einmal Troja hatten schützen können (civ. D. 1, 2f; Firm. Mat. err. 15, 3). Der Gott Gurzil, dessen G. der König Jerna nach der Schlacht in Sicherheit zu bringen versucht, hat die Mauren nicht retten können (Coripp. Ioh. 5, 493/502; vgl. J. Partsch: MG AA 3, 2 [1879] XI). Bei jeder neuen Eroberung bringen die Römer die G. der gefangenen Götter mit (Tert. apol. 25, 15). Eusebios sieht im Siege Konstantins über Maximinus die Wirkungslosigkeit der ,von den Bildhauern u. sonstigen Künstlern verfertigten Gebilde von Menschenhand' bestätigt (or. Const. ad sanct. coet. 22). Der Verfasser der Consultationes Zacchei et Apollonii sieht die G. im Verteidigungszustand: manifestae dementiae est, his (sc. simulacris) quasi deo hominem subici ... et ab his vitae auxilia postulare, quos in reatu esse non dubium est (PsFirm. Mat. consult. Zacch. 1, 27 [FlP 39, 34]). Die G. ent-

stammen den kaiserlichen Bergwerken u. bleiben bis an ihr Ende in der Gewalt der Kaiser; sie können ihnen folglich nicht helfen oder sie schützen (Tert. apol. 29). – Gregor v. Naz. spottet über die G., die angeblich vom Himmel stammen, sowie über die Verehrung von G. (πλάσματα) von Schlangen u. sonstigem Getier (or. 34, 5 [PG 36, 245]). – Ein willkommenes Argument für die christl. Polemik waren Erzählungen, wonach berühmte G. nach menschlichen Modellen hergestellt waren, so die knidische Aphrodite nach der Geliebten ihres Schöpfers Praxiteles u. zahlreiche andere Aphroditebilder nach der Hetäre Phryne; es bleibe also dem Urteilsvermögen eines jeden überlassen, ob er Hetären anbeten wolle (Clem. Alex. protr. 53, 5f).

7. *Unwürdigkeit ihrer Verfertiger.* Im G. betet das Volk ein Material an, das durch Folterwerkzeuge u. Maschinen zur Bildsäule geformt wurde u. woran ein Künstler seinen Mutwillen ausgelassen hat in der Absicht, einen Gott herzustellen (materiem ab artifice ut deum faceret inlusam: Min. Fel. Oct. 24, 6). Der Bildhauer verfertigt ein ‚kunstvolles Spielzeug' (ἔντεχνον παιδιάν) u. verehrt es als unsterblichen Gott, bekennt damit aber nur, daß er selbst, der Verfertiger, sterblich ist; das Aufstellen von G. ist βλασφημία (Eus. or. Const. ad sanct. coet. 4. 9. 11 [GCS 7, 157f. 167]). Die Verfertiger des Osirisbildes machen diesen zum Gott; sie stehen somit auf derselben Stufe wie die Dämonenbeschwörer in seinem Dienste u. wie Gaukler u. Giftmischer (Orig. c. Cels. 5, 38). Die Hersteller von G. waren verachtet: et cum haec (sc. idola) tanto opere suspiciant, fabros, qui illa fecere, contemnunt (Lact. inst. 2, 2, 4). Zu den Herstellern von G. gehört, nach dem Verständnis Tertullians, in weiterem Sinne auch die Zulieferindustrie, besonders die Salben- u. Weihrauchbranche sowie die Lieferanten von Opfervieh (idol. 11). Ihre Zahl ist groß; auch Handwerker, die an irgendetwas arbeiten, was zum Tempeldienst verwendet werden kann, rechnet Tertullian dazu (ebd. 8; vgl. Harnack, Miss. 1, 314f). Er verurteilt die Hersteller von G. ohne Ansehen besonderer Umstände (idol. 4/8; vgl. Hippol. trad. apost. 16 [SC 11 bis, 70]). – Eine ausgedehnte Polemik schließt Firmicus Maternus an das Zitat von Ps. 134, 15/8 an: Wenn der Künstler, der zur Schaustellung seiner Kunstfertigkeit ein G. gemeißelt oder gegossen hat, mit göttlicher Strafe eines Verfluchten betroffen wird, so muß man zusehen, was der zu erwarten hat, der das einen Gott nennt, was ein anderer verkauft hat (err. 28, 3). Noch weiter holt Iustin. apol. 1, 9 mit seiner Polemik aus: Aus wertlosem Stoff u. gemeinen Gefäßen werden durch Schnitzen u. Behauen sogenannte Götter gebildet. Das ist nicht nur widersinnig, sondern eine Verhöhnung der Gottheit, die nach vergänglichen u. der Wartung bedürftigen Dingen genannt wird, obwohl ihre Gestalt u. Herrlichkeit nicht mitteilbar (ἄρρητον) ist. Und daß ihre Verfertiger liederliche Leute sind u., um nicht alles aufzuzählen, jegliche Schlechtigkeit in sich tragen, ist bekannt; sogar ihre jungen Sklavinnen, die mit ihnen daran arbeiten, verführen sie. Welch ein Wahnsinn zu sagen, daß zügellose Menschen Götter zur Anbetung bilden u. für die Tempel, wo sie aufgestellt werden, solche Menschen als Wächter anstellen, u. daß man nicht einsieht, daß es ein Frevel ist zu denken oder zu sagen, Menschen seien der Götter Hüter! Orig. c. Cels. 1, 5 greift die heidn. Polemik, daß die G. von ganz schlechten u. sittenlosen Künstlern gemacht seien, auf u. führt sie mit Berufung auf Heraklit (VS 22 B 5) auf allgemeine, den Menschen eingepflanzte sittliche Vorstellungen zurück. – Aus der Bemerkung Augustins (en. in Ps. 134, 23) über die Hersteller der G. geht hervor, daß die Manufaktur von G. zu seiner Zeit noch eine der Polemik würdige Größe war.

8. *Charakter ihrer Verehrer.* Von den G. strömen Phantasiegebilde in die Seelen der Menschen, die die unvernünftigen, das Vorstellungsleben trübenden Seelenkräfte ansprechen (Athenag. leg. 27). Clemens v. Alex. zitiert zur Illustration von Jes. 1, 11/6 Verse Menanders, in denen die Verehrer von G. ermahnt werden, sich zuerst um die Reinheit ihrer Seele zu sorgen (strom. 5, 119); es genügt für die Christen nicht, sich wie die ‚Verehrer der G.' äußerlich rein zu halten (ebd. 3, 48). Die Verehrer der G. sind ‚der große Haufen der unverständigen Menschen' (Theophil. ad Autol. 2, 34), u. Eusebios nennt sie ‚Kinder u. Toren' (or. Const. ad sanct. coet. 11; vgl. PsFirm. Mat. aO. [o. Sp. 790]). – Nach Gregor v. Nyssa geht die Bewegungslosigkeit der G. auf ihre Verehrer über (in Cant. hom. 5 [PG 44, 861]).

b. *Polemik gegen heidnische Praxis.* Die allgemeine Form u. wohl auch das früheste Beispiel der christl. Absage an die heidn. G. ist das Pauluswort: τίς δὲ συγκατάθεσις ναῷ Θεοῦ μετὰ εἰδώλων; (2 Cor. 6, 16; vgl. Clem. Alex. strom. 3, 62, 3). Paulus' Bedeutung für den

Kampf gegen die G. bringt Orig. in Jos. hom. 7, 1 zum Ausdruck. Aristides befindet: ‚Götzen in Menschengestalt beten sie (die Christen) nicht an‘ (apol. 15, 5). Minucius Felix folgert die Unmöglichkeit eines G. für die Christen daraus, daß der Mensch selbst Gottes Ebenbild ist (Oct. 32, 1). Privathäuser sind mit Statuen u. G. reichlich ausgestattet, worin Joh. Chrysostomos die Gefahr von Dünkel, Unverstand u. Ablenkung sieht (in Phil. hom. 10, 3 [PG 62, 260]). Tertullian nimmt bereits daran Anstoß, daß der Christ sich nirgendwo aufhalten kann, ohne auf G. zu stoßen (mart. 2, 7). Die Polemik gegen den Götterkult veranlaßt Clemens v. Alex. bei der Aufzählung von Bildvorschlägen für Siegelringe, auf deren Gebrauch im täglichen Leben nun einmal nicht verzichtet werden kann, explizit G. (εἰδώλων πρόσωπα) zu verbieten (paed. 3, 59, 2). Für die Geschichte der christl. Auseinandersetzung mit den heidn. G. ist diese Stelle bedeutend nicht nur, weil hier ein Brauch unter neuen Zeichen fortbesteht, bei dem bis dahin das G. das Übliche war, sondern auch, weil diese Konzession des Clemens „den ersten Einbruch in die absolute Geltung des atl. Bilderverbots verursacht hat“ (Th. Klauser, Studien zur Entstehungsgeschichte der christl. Kunst IX: JbAC 10 [1967] 118). Eusebios lehnt die Anfertigung von Christusbildern ab, ‚damit wir nicht nach der Gewohnheit der Götzendiener unseren Gott im Bilde herumtragen‘ (ep. ad Constant.: PG 20, 1548 D; h. e. 7, 18), u. Joh. Chrysostomos predigt wiederholt gegen den Gebrauch von Amuletten (zB. in Col. hom. 8, 5 [PG 62, 358]; in 1 Thess. hom. 3, 5 [ebd. 412]). – Nach Min. Fel. Oct. 25,5 ist die röm. Religion wie das röm. Reich durch Verbrechen zustande gekommen; alle Tempel stammen aus dem Ertrag der Beute, vom ausgeplünderten Eigentum der Götter. Es ist Spott u. Hohn, besiegten Göttern zu huldigen, sie erst zu Gefangenen zu machen u. nach dem Triumph anzubeten; denn Erbeutetes anbeten heißt einen Tempelraub heilig halten, nicht Gottheiten. Prud. c. Symm. 2, 347/56 spottet, daß die Römer nach jedem Sieg neue G. importiert hätten, so den Hundskopf aus Ägypten, das Widderbild aus der Oase Ammons u. daß sich so die röm. Religion zusammengesetzt habe (vgl. auch o. Sp. 737). Schon Philon warnte: Mit den G. werden ständig neue Götter eingeführt wie eine unvermutete Erscheinung im Theater, um den ewigen, wirklichen Gott vergessen zu machen (spec. leg. 1, 28f). Gegen (symbolische) G. der Sonne oder des Regenbogens führt Clemens v. Alex. das (platonisierende) Argument an, solche G. seien überhaupt nicht möglich, da man beides nicht naturgetreu abbilden (ἀπομιμεῖσθαι ἐναργῶς) könne (strom. 6, 164, 1). Orig. c. Cels. 6, 4 vermerkt, daß die Einsichtigen unter den Heiden bedeutende philosophische Gedanken über das Wesen der Gottheit hervorbringen, in der Praxis jedoch ‚das Abbild der Gestalt eines vergänglichen Menschen‘ (ὁμοίωμα εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου; vgl. Rom. 1, 23; vgl. c. Cels. 7, 47. 66; auch Cyrill. Alex. c. Iulian. 6, 184 [PG 76, 781]). Die Götzendiener beten das Geschöpf statt des Schöpfers an (Aug. consens. evang. 1, 34, 52). Tertullian wirft den Heiden vor, die Gottheit zu verachten, G. aber anzubeten (apol. 41, 1). Die christl. Polemik unterstellt, wohl im Anschluß an Ps. 113, 16, den Heiden, sie wollten durch ihre Verehrung der G. diesen ähnlich werden (Ep. ad Diogn. 2; PsClem. Rom. recogn. 5, 15). Augustinus beklagt die fortgesetzte Verehrung von G., obwohl sie durch Gesetz längst verboten ist (in Rom. imperf. 15), das Versagen der G. drückt er en. in Ps. 96, 11 aus: adhuc quaerunt (populi) adorare sculptilia? noluerunt deserere idola; deserti sunt ab idolis. Bereits gegen die Praxis eines Pontifex Scaevola, der ungeachtet eigener Einsicht in die Nichtigkeit der G. das Volk in falschem Glauben darüber ließ, hatte er civ. D. 4, 27 polemisiert. Tertullian sieht Fortbestand u. Verehrung der G. untrennbar mit dem Literaturunterricht in der Schule verbunden (idol. 10). Daß Sokrates zum Piräus hinabgeht ‚zur Anbetung der Artemis, die Menschenkunst gebildet hat‘ (Plat. resp. 1, 327a), entgeht nicht der Rüge des Athanasius (c. gent. 10 [SC 18 bis, 84]). Eusebios mokiert sich darüber, daß die Menschen den Göttern alle Leidenschaften u. Schandtaten anhängen (mit Anklang an Xenophan.: VS 21 B 10), ihnen andererseits Tempel u. G. errichten (theoph. 2, 13 [GCS 11, 2, 84*f]). Die Christen polemisieren gegen das Verneigen vor Werken aus Erde u. von Menschenhand (Lact. inst. 2, 2, 22; Prud. apoth. 454/9), haben aber selbst den Gestus des caput submittere für die Verehrung des Christus- u. Heiligenbildes übernommen (vgl. Dölger, Sol sal.² 6f. 10). Sie polemisieren gegen das Küssen von G. (Prud. c. Symm. 1, 208/11; Ambr. Abr. 2, 11, 81 [CSEL 32, 633] spricht sogar von contagio; PsMelito Sard. apol. syr. 9 [Corp. Apol. Chr. 9, 429 Otto]), küssen selbst aber Heiligenbil-

dern u. Reliquien Fuß u. Hand, um gesund zu werden (vgl. Weinreich 74). An den öffentlichen Prozessionen nehmen die Christen nicht teil, weil in ihnen G. mitgeführt werden (Min. Fel. Oct. 12, 5). Der Märtyrer Romanus sucht eine Prozession zu den G. durch laute Warnungen zurückzuhalten (Eus. mart. Pal. 2). – Der Vergoldung der G. stellt Jakob v. Sarug die Entblößung Christi (am Kreuz) gegenüber (hom. 101, 240f [BKV² 6, 417f]). Zielscheibe der Polemik sind Vorspiegelungen von Epiphanien mit Hilfe von G. (dolis et arte composita . . . erat et aliud fraudis genus . . . multa alia decipiendi causa a veteribus constructa; (Rufin. h. e. 11, 23 [GCS 9, 2, 1026/8]). Der Bischof Theophilos befreite (iJ. 391) Alexandria nicht nur vom ‚Wahn des Götzendienstes‘, sondern enthüllte auch die Mechanik der G., in deren hohlem Innern sich die Priester verbergen u. Orakel geben konnten (Theodrt. h. e. 5, 22, 1/3 [GCS 19, 320f]). Theophil. ad Autol. 1, 8 wendet sich gegen die Verehrung wundertätiger G. Für das Baden der G. gibt Arnob. nat. 7, 32 den Grund an: sordescunt enim divi. – Eusebios sieht den Untergang Babylons als Frucht des Kultes, ehernen u. tönernen G. unschuldiges Leben zu schlachten (or. Const. ad sanct. coet. 16).

c. Polemik gegen heidnische Argumente. In seiner Polemik gegen Kelsos setzt sich Origenes mit den heidn. Argumenten gegen die Verehrung der G. auseinander: wenn die Christen G. ablehnen, so tun sie dies aus anderen Gründen als wilde u. gesetzlose Heidenvölker; ausschlaggebend ist für sie nicht die Frage, ob in den G. Dämonen hausen oder ob die Verehrung der G. zu dem Stoff ablenkt, aus dem sie gemacht sind, sondern die Bindung durch eindeutige Weisungen (Dtn. 6, 13; Ex. 20, 3/5; Mt. 4, 10). Die Perser verehren keine G., dafür aber Sonne u. Sterne; dem Christen ist es verboten, ‚das Geschöpf statt des Schöpfers‘ (Rom. 1, 25) zu verehren (Orig. c. Cels. 7, 62/5). Die Christen unterscheiden sich auch von denjenigen, die wie Kelsos mit den Peripatetikern, Epikureern u. anderen weisen Männern das Beten zu den G. zwar als einfältig bezeichnen, jedoch mit Rücksicht auf die große Menge ihrem Kulte huldigen. Auf das Argument des Kelsos, die G. seien nur Abbilder der Götter, repliziert Origenes, die Gestalt des unsichtbaren Gottes lasse sich nicht wiedergeben; die Aussage der Schrift, nach der Gott den Menschen nach seinem Bilde erschaffen habe (Gen. 1, 27), sei in übertragenem Sinne gemeint. Dem Hinweis, in den G. würden nicht die Götter selbst, sondern ihr Wesen erblickt, begegnet Origenes mit der Kennzeichnung der Heiden als ἐν βαναύσων χερσὶν τὰ μιμήματα τῆς θειότητος φανταζόμενοι εἶναι (c. Cels. 6, 14). Wenn Origenes dagegen auf Kelsos' Versicherung, die G. seien nicht die Götter selbst, sondern Weihegeschenke der Götter, einwendet, sie seien vielmehr Weihegeschenke der Menschen, so liegt entweder ein (absichtliches?) Mißverständnis des Genitivs τῶν θεῶν bei Origenes vor oder ein Mißverständnis des christl. Demiurgengottes (zB. Athenag. leg. 15) bei Kelsos. Auf den heidn. Vorwurf, die Christen schmähten die G., würden sich aber an die Götter selbst nicht heranwagen, antwortet Origenes, daß sich der Spott zwar gegen die leblosen G. richte; falls es aber Götter seien, die in den G. ihren Sitz hätten, so seien diese wegen ihrer Schlechtigkeit für die Christen überhaupt nicht schmähenswürdig (c. Cels. 8, 41). Athanasius entgegnet dem Argument der Heiden, daß die Gottheit durch die G. in Erscheinung trete u. ihnen Antwort gebe u. daß sie den unsichtbaren Gott auf keinem anderen Wege als durch solche Bilder u. durch solchen Kult erkennen könnten, mit dem Hinweis, daß es dann doch wohl besser von Gott gedacht sei, wenn man ihn in beseelten vernünftigen u. vernunftslosen Wesen erwarte statt in unbeseelten u. regungslosen u. daß die Heiden die natürlichen Lebewesen wegen ihrer Wildheit u. Häßlichkeit verabscheuen, sie aber in Stein, Holz u. Gold bearbeiten u. zu Göttern machen. Sie hätten doch eher die lebendigen Wesen selbst verehren als deren Gestalten in diesen Stoffen anbeten sollen. Weiter behaupten die Heiden, daß die G. gleichsam Schriftzüge für die Menschen seien, in denen sie über die Erkenntnis Gottes Aufschluß finden könnten. Hier wirft Athanasius ihnen vor, die Zeichen über das Bezeichnete zu stellen, wenn sie den G. selbst die Ehre u. den Namen Gottes geben, wenn sie Steine Götter statt Steine nennen u. sie anbeten (c. gent. 19/21 [SC 18 bis, 110/8]). Augustinus hat die ersten fünf Bücher De civ. Dei der Auseinandersetzung mit denen gewidmet, die glauben, man müsse die von der christl. Wahrheit als inutilia simulacra erwiesenen G. wegen ihres Nutzens für das irdische Leben verehren u. anbeten (civ. D. 6 praef.). Er weist Varro einen Widerspruch nach, der zunächst behauptet hatte (ebd. 4, 31), daß diejenigen, die den Menschen die G.

brachten, ihnen die Furcht nahmen, aber zugleich einen Irrtum aufbrachten, u. daß die alten Römer ohne G. die Götter reiner verehrten; dann aber habe Varro die G. mit dem Argument verteidigt, daß sie Hilfsmittel zur Erkenntnis der wahren Götter seien; da die Menschen die G. nach der menschlichen Gestalt formten, hätten sie die Vorstellung gehabt, daß der Geist der Sterblichen, der im menschlichen Leibe wohnt, dem unsterblichen Geist ganz ähnlich ist. Augustinus entzieht dieser Argumentation mit dem Hinweis auf die Unvergleichbarkeit von (christlichem) Schöpfer u. Geschöpf den Boden (ebd. 7, 5). Wenn Minucius Felix betont, die Christen verehrten zwar das Kreuz, beteten es jedoch nicht an (Oct. 29, 6/8), so begegnet er damit nicht nur einem Vorwurf der Heiden, sondern fügt hinzu, daß diese mit ihren hölzernen G. auch Kreuze als deren Bestandteile anbeten; im übrigen weist er darauf hin, daß das Kreuz als eine natürliche Konstruktionsform oft vorkomme (Feldzeichen, Mastbaum usw.) u. auch bei den religiösen Bräuchen der Heiden verwandt werde (vgl. Dölger, Sonne aO. [o. Sp. 711] 134). Die Heiden erklären immer, daß sie nicht die G., sondern das πνεῦμα in ihnen anbeten (PsClem. Rom. hom. 10, 21; recogn. 5, 23). Ambrosius antwortet auf dieses rhetorische Argument: deum loquuntur, simulacrum adorant (ep. 18, 2 [PL 16, 1013 C]). Die Heiden sagen ihren G. wundertätige Wirkungen nach (Eus. praep. ev. 4, 1, 6; Soz. hist. 7, 15); eine Reihe solcher Wundergeschichten untersucht Athenag. leg. 18, 23. Isidor v. Pelusium stellt fest, daß die Hersteller von G. die Behauptung, diese seien vom Himmel gefallen oder von Zeus gesandt, verbreiten, um dem Betrachter Angst einzuflößen (ep. 4, 207 [PG 78, 1300 f]). Die Argumente der Christen sind nicht immer die stärksten; wenn die Heiden sie fragen, warum ihr Gott, der Feind der G., diese nicht alle vernichte, so antworten sie, man solle Gott nicht dreinreden (PsClem. Rom. hom. 11, 6; recogn. 5, 25). Das Argument, daß Rom gerade zu Zeiten der bilderfeindlichen Christen eingeäschert worden sei, beantwortet Augustinus mit dem Hinweis darauf, daß es u. a. auch von dem Götzendiener Nero (servus idolorum interfector Apostolorum) verbrannt worden sei (serm. 296, 6,7 [PL 38, 1356]). Nach Zos. hist. 5, 41, 9/12 wurde Rom von den Goten erobert, weil das Bild der Virtus eingeschmolzen u. die anderen G. ihres Schmuckes entkleidet wurden. In Fortsetzung der Polemik der Civitas Dei begegnet Augustinus dem Vorwurf, daß Christus Rom zerstört, die hölzernen, steinernen, silbernen u. goldenen Götter es jedoch verteidigt hätten, mit der Frage, warum die Götter, die Beschützer Roms, untergegangen seien, wenn man ihnen die Macht zusprach, die Stadt zu verteidigen. Denjenigen, die behaupten, daß nicht die Götter, sondern ihre Bilder untergegangen seien, antwortet er, daß Götter, die nicht einmal ihre eigenen Bilder schützen können, kaum die Häuser Roms schützen konnten (serm. 105, 9, 12 [PL 38, 624]). Zur Entstehung des Götzendienstes u. zur theologischen Deutung der Verehrung der G. vgl. Aug. c. Faust. 22, 17, 103. Den Heiden, die ihre verschiedenartigen G. des Juppiter u. der Untergötter mit dem Hinweis verteidigen, daß der Kaiser ja auch seine Beamten habe, gibt Tertullian (apol. 24) die Antwort.

d. Vorwurf der Gottlosigkeit. Der Kampf gegen den Polytheismus war schon in vorchristlicher Zeit mit der Polemik gegen die Idolatrie verbunden (vgl. Norden, Agnost. 12). In ihrer allgemeinen Form drückt sich die christl. Polemik gegen den Kult der G. in der Weise aus, daß mit dem Wort Idolatrie Polytheismus bzw. Heidentum generell bezeichnet werden (2 Clem. 1, 6; Eus. Laud. Const. 5, 7, 12; h. e. 10, 91; vgl. Baus, Reichskirche aO. [o. Sp. 686] 2, 1, 83). Idolorum cultus bedeutet Heidentum (Eus. chron. zJ. 361/2 [GCS 47, 242]; vgl. Schanz, Gesch. 4, 1, 1f; Oros. hist. 7, 30, 2 [CSEL 5, 509]). Idolatrie ist impietas: quam vani sunt, quam impii, qui ab idolis, a daemonibus ista petunt ... (Aug. en. in Ps. 120, 9). Aram simulacris facere, idola colere oder idolis obsequi sind Ausdrücke für Heide sein (Ambr. ep. 17, 2. 14 [PL 16, 1002 B. 1005 B]). Zu Paulus' Gleichsetzung von Heide u. Götzendiener vgl. Nock 1, 347. Für Tertullian ist der Kult der G. geradezu der Oberbegriff für alle Arten von Unglaube u. Sünde; er nennt ihn einen Ehebruch an der Wahrheit (idol. 1). Die Cyprian zugeschriebene Sendschrift an einen zum Heidentum abgefallenen Senator (CSEL 23, 227) ist überschrieben Ad quendam senatorem ex Christiana religione ad idolorum servitutem conversum. Simulacris sumptus dare bzw. subministrare heißt den heidn. Kult unterstützen (Ambr. ep. 57, 2 [PL 16, 1225 BC]). Dem heidn. Kult obliegen wird u. a. ausgedrückt: mortali opere formata simulacra suspicere (Cod. Theod. 16, 10, 10. 12; vgl. Schanz, Gesch. 4, 1, 3_1). Origenes setzt G. u. Atheismus gleich (mart. 32;

c. Cels. 1, 1; vgl. A. Harnack, Der Vorwurf des Atheismus in den ersten drei Jh. = TU 13, 4 [1905]6). Wer Holz oder einen Stein verehrt, ist inimicus dei (Firm. Mat. err. 24, 9). Ruf. Orig. expl. in Ps. 36 hom. 1, 1 (PG 12, 1321) setzt Idolatrie mit Blasphemie gleich. Wer an Gottes Statt G. verehrt, veruntreut die ihm anvertrauten Güter, insbesondere die Fähigkeit, das unsichtbare Sein Gottes auf dem Weg über die sichtbare Welt u. aus der Schönheit der Geschöpfe den Schöpfer zu erkennen (Hieron. ep. 21, 10). Nach PsEphr. Syr. ep. ad montanos (J. J. Overbeck [Hrsg.], S. Ephraemi Syri ... opera selecta [Oxonii 1865] 126; Übers. P. Zingerle, Reden des hl. Ephräm des Syrers über Selbstverläugnung u. einsame Lebensweise [Innsbruck 1871] 76) spricht der Prophet (Jer. 23) gegen die Zeit, in der noch G. von Holz waren: ‚Meine Worte gehen wie Feuer aus, sie zu verbrennen', u. gegen die G. von Stein sagte er: ‚wie ein Eisen, das einen Stein zerschneidet'. Wenn nämlich das Wort Gottes in die Seelen der Ungläubigen eingedrungen ist u. ihre Götzen unsichtbar in ihrem Innern verbrannt u. zertrümmert hat, dann werden sie auch äußerlich mit ihren eigenen Händen Feuer u. Eisen ergreifen u. ihre G. verbrennen u. zerschlagen. Unser Herr hat gesagt: ‚Ich bin gekommen, Feuer auf die Erde zu senden', d.h. ich bin gekommen, die G. zu verbrennen. Tertullian ruft aus: ‚Wie weit sind doch das Holz des Kreuzes u. das Holz der Pallas- oder Ceresbilder voneinander entfernt!' (nat. 1, 12; vgl. Farnell, Evolution 45f). Hieron. ep. 21, 16 deutet den verlorenen Sohn (Lc. 15, 18f) als servus idolorum, der sich von seinem Schöpfer lossagte u. hölzerne G. verehrte. – Entsprechend heißt ‚Christ sein' die Götter in Menschengestalt nicht anbeten u. nicht von der Götzenopferspeise essen (Aristid. apol. 15, 5). Auch die innerkirchliche adhortatio bedient sich dieser Vorstellung: Aufgabe der Gläubigen ist, einander ἀπὸ τῶν εἰδώλων ἀποσπᾶν (2 Clem. 17, 1). ‚Wir Christen waren blind für das wahre Heil, da wir Werke der Menschen, Steine, Holz, Gold, Silber u. Erz anbeteten' (ebd. 1, 6). Die Bekehrung der Heiden drückt Iustin. apol. 1, 49 aus: ‚Sie haben voll Freude u. Glauben den G. entsagt'. Arnobius stellt seine Konversion zum christl. Glauben als Abkehr von den G. dar (nat. 1, 39). Augustinus erzählt die Bekehrung des Redners Marius Victorinus, ‚der bis in sein hohes Alter ein Verehrer u. Verteidiger der G.', u.a. des Osiris u. des hundsköpfigen Anubis, gewesen war (conf. 8, 2). In Gegenüberstellung zum erlösenden Blut Christi betont Firmicus Maternus, daß das bei den G. vergossene Blut befleckt, den Menschen nicht erlöst, sondern zum Tode niederdrückt (err. 27, 8). Nach Clemens v. Alex. hat die Schlange im Paradies den Menschen den Tod gebracht, indem sie sie an Stein u. Holz u. Bildsäulen u. G. aus solchen Stoffen gebunden hat (protr. 7, 5). Der Teufel hat die G. in die Welt gebracht (Epiphan. ep. ad Theods. Imp. frg. 19 [Holl 360]). War schon die Verehrung der Gestirne Abfall vom wahren Glauben, so ist es die der G. erst recht (Eus. praep. ev. 1, 6, 3 [GCS 43, 1, 23] vgl. 1, 9, 13f). Die zu den G. abgefallen waren, richtet die Weisheit, die das Wort des Herren ist, wieder zur Wahrheit auf (Clem. Alex. protr. 80, 3). Synesios betet zum Schutz gegen den Dämon, ‚der die Hunde, die an G. Freude haben, gegen mich hetzt' (hymn. 3; vgl. U. v. Wilamowitz, Kl. Schriften 2 [1941] 176). – Für die Juden jedoch ist in christlicher Sicht ihre Abkehr von den G. allein noch nicht das Heil, da sie sich mit der Tötung Jesu eines fluchwürdigen Vergehens schuldig gemacht haben (Hieron. ep. 129, 7).

e. Vorwurf der Würdelosigkeit des Bilderkultes. Durch Darstellung in irdischem Stoff wird die Gottheit herabgewürdigt (Clem. Alex. strom. 5, 28, 5); die Verehrung von G. steht tiefer als die der Gestirne (ebd. 6, 110, 3f). Augustinus hebt hervor, daß Menschen, die sich schämen würden, ein lebendes Tier zu verehren, sich zur Verehrung von Objekten verstehen, die ohne Leben sind u. niemals Leben gehabt haben (in Ps. 113 serm. 2, 1, 2); zustimmend zitiert er civ. D. 6, 10 die Worte Senecas: habitus illis (sc. deis) hominum ferarumque et piscium, quidam vero mixto sexu, diversis corporibus induunt, numina vocant, quae si spiritu accepto subito occurerent, monstra haberentur (Sen. frg. 31 Haase; vgl. o. Sp. 748). Firmicus Maternus sieht die vanitas der Heiden darin, daß sie ein G. begraben, es mit Wehgeschrei beklagen, sodann den Hals aller, die geweint haben, salben u. schließlich das G. wieder aus dem Grabe nehmen u. darob in Freude geraten (err. 22). Gregor v. Naz. fügt hinzu, sich zu salben überlasse man den G. (carm. 1, 2, 29, 33 [PG 37, 886]). Justin wählt ein krasses Beispiel: das G. des Juppiter Latiaris wird alljährlich mit dem Blut eines Hingerichteten besprengt; trotz einem solchen ‚Vorbild' seien die Christen

nicht bereit, eine ihnen unterstellte ähnliche Praxis zu ihrer Entlastung in den Verfolgungsprozessen zuzugeben (apol. 2, 12). Clemens v. Alex. zählt eine stattliche Reihe von G. mit fragwürdigem Aussehen auf, so einen gähnenden Apoll (Κεχηνώς), eine Aphrodite mit gespreizten Beinen (Περιβασώ) usw., u. hebt hervor, daß er solches nicht etwa erfinde, sondern den heidn. Schriftstellern entnehme (protr. 38f). Ebenso geht auf heidnische Polemik zurück, was Min. Fel. Oct. 22, 5f über die lächerlichen u. würdelosen Erscheinungsformen der G. sagt. Laktanz spottet unter Berufung auf Lukrez (6, 52) über diejenigen, die in nichtiger Furcht vor G. leben, die sie selbst angefertigt haben (epit. 20). – Insbesondere bezieht sich der Vorwurf der Würdelosigkeit auf die stets als Skandal empfundene Anbetung von Tierbildern u. Ähnlichem. Locus classicus ist Martyr. Apollon. 14/21 (94/6 Mus.): Die Ägypter verehren Fisch, Taube, Hund, Esel, Rinds- u. Widderköpfe, aber auch Zwiebel u. Knoblauch als G. (vgl. Min. Fel. Oct. 28, 7f; Beaujeu aO. [o. Sp. 774] 137f); Clemens v. Alex. urteilt: Das G. der Ägypter ist ein Tier, das in eine Höhle oder auf einen Misthaufen passen würde (paed. 3, 4, 2/4).

f. Vorwurf des Euhemerismus. Die diesbezügliche christl. Polemik geht auf Herodt. 2, 144 zurück, der von ägyptischen G. sagt: ‚Von denen, deren Bilder dastanden, konnten die Priester nachweisen, daß sie Menschen waren u. keineswegs Götter.' Auf Herodot beruft sich explizit Athenag. leg. 26/8: Wie die Götter des heidn. Glaubens vormals Menschen gewesen sind, so stellen die G. in Wirklichkeit Menschen dar. Nach Sap. 14, 12/20 hat man ursprünglich ein Bild zum Andenken an einen Verstorbenen aufgestellt; der zeitliche Abstand idealisierte den Verstorbenen, u. die Menge verehrte ob der Schönheit des Bildes als Gott, den man kurz zuvor als Menschen noch ehrte. Athan. c. gent. 9 (SC 18 bis, 78) führt als Beispiel hierfür das Bild des Antinous an, das Hadrian als G. zu verehren befohlen hatte. Nach Min. Fel. Oct. 20, 5 (der im folgenden Kapitel Euhemeros namentlich nennt), haben sich die Heiden ihren Götterglauben gebildet, indem sie die Bilder der verstorbenen Könige, ursprünglich zu Erinnerung u. Trost angefertigt, später als Gegenstand des Kultes verehrt haben. Ein G. des Semo Saucus hält Justin irrtümlich für ein G. des Magiers Simon u. behauptet, man habe diesen Simon wegen seiner Zauberkünste für einen Gott gehalten, ihm eine Bildsäule (ἀνδριάς) gesetzt u. ihn verehrt (apol. 1, 26). Augustinus referiert eine auf Varro zurückgehende Polemik, nach der es G. von Isis u. Serapis (d.h. der Urgötter Himmel u. Erde [Varro ling. 5, 10]) gab, die mit dem Finger an die Lippe drückten, um die Beschauer zum Schweigen über ihr ehemaliges Menschsein zu ermahnen (civ. D. 18, 5). Athanasius folgert aus der Tatsache, daß die Menschen die Erfinder großer Dinge zu Göttern erheben, daß die Erfinder der G., Zeus, Hera u. die anderen Götter, auch Menschen gewesen seien (c. gent. 18 [SC 18 bis, 108]). Clemens v. Alex. führt breit aus, daß die Musen, die man später in Erzbildern in allen Tempeln verehrte, ursprünglich Menschen, ja sogar Sklavinnen waren (protr. 31, 1). In der Nähe euhemeristischer Argumentation bewegt sich, was Min. Fel. Oct. 29, 5 über die göttliche Verehrung von Herrschern sagt: so rufen sie diese nicht als große u. auserwählte Männer, sondern als Gottheiten an, flehen zu ihren Standbildern u. beten zu ihrem Genius (statt Dämon). Nach Clem. Alex. protr. 96, 4 sind in den G. Menschen zu Göttern gemacht worden.

g. Vorwurf der Dämonie. In der Johannesapokalypse verehren die Ungläubigen τὰ δαιμόνια καὶ τὰ εἴδωλα (9, 20). Hieronymus bezeichnet in Ausdeutung von Esth. 14, 11 idola et daemones als Feinde der Christen (ep. 49, 14). Nach Joh. Damasc. fid. orth. 4, 16 sind die G. deshalb verboten u. verworfen worden, weil sie Abbilder von Dämonen waren. Diese haben die Menschen verleitet, G. zu errichten, um ihnen das Leben zu entreißen u. sie nicht zur Unsterblichkeit gelangen zu lassen (Lact. epit. 23). Nach Athenag. leg. 23. 26f geht die Wirkung der G. von den Dämonen selbst aus, die hinter den Bildern u. Statuen Deckung suchen. Statuenwunder erklärt Athenagoras als Wirken von Dämonen; das Wunder selbst leugnet er nicht (vgl. Weinreich 142; Geffcken, Apol. 211; De Jong aO. [o. Sp. 664] 126). Auch Augustinus läßt sich die Möglichkeit der Polemik gegen die bösen Dämonen das Zugeständnis kosten, daß diese durch G. hindurch reden (civ. D. 4, 19). Die G. haben Namen u. Formen der bösen Dämonen; denn die Gottheit hat nicht die Gestalt, in der man sie zum Zweck der Verehrung abgebildet hat (Iustin. apol. 1, 5. 9). Die Dämonen arbeiten darauf hin, die Menschen von Christus abzuziehen, u. ketten sie an die irdischen Dinge u.

an die Werke von Menschenhand (ebd. 1, 58). Gemäß hermetischer Lehre lassen sich Dämonen in G. bannen, die dadurch die Macht gewinnen, Gutes u. Böses zu tun (Aug. civ. D. 8, 26). – Nach Tertullian ist es der ‚Pesthauch der Dämonen', der die Menschen dazu bringt, Statuen u. G. zu opfern (apol. 22, 5/7). G. sind der Ort, an dem sich die unreinen Geister der Dämonen versammeln (vgl. Ep. Barn. 16, 7; Firm. Mat. err. 13, 4, zur Diskrepanz dieser Behauptung mit der ebd. 6, 4 vorgetragenen euhemeristischen Entstehungstheorie des G. vgl. K. Hoheisel, Das Urteil über die nichtchristl. Religionen im Traktat ‚De errore profanarum religionum' des Iulius Firmicus Maternus, Diss. Bonn [1972] 83/5). G. sind Sitz von unreinen Geistern u. Dämonen (Min. Fel. Oct. 27; PsClem. Rom. hom. 9, 7ff; recogn. 4, 14ff. 20f; Orig. c. Cels. 8, 18. 41). Eusebios spricht von den in den G. ‚wirkenden bösen Dämonen' (praep. ev. 1, 4, 9) u. davon, daß die Götter περιγράφονται καί εἰσιν οἷον ἐν ἱερῷ χωρίῳ τῇ ὑποκειμένῃ εἰκόνι (ebd. 5, 15, 2 [aus Porphyrios]; vgl. auch Günter, Psychologie 142/4. 245). Unter dem Begriff στοιχείωσις (‚Materialisation') erscheinen sowohl der Dämon wie das G., in das er gebannt ist (vgl. H. Diels, Elementum [1899] 55). Das G. steht auf gleicher Stufe mit Menschen oder sogar tiefer als die Dämonen (Martyr. Apollon. 16 [94 Mus.]). Der Abergläubische fürchtet die Dämonen u. bannt sie in Werke aus Holz u. Stein (Clem. Alex. strom. 7, 4, 3). Die G. sind Truggestalten der Dämonen (Mart. Carp. et soc. [BHG³ 293] 6 [22 Mus.]). Nach allgemeiner Auffassung der Christen sind die Wesen, denen G. geweiht sind, Dämonen (Clem. Alex. protr. 44; Orig. c. Cels. 3, 34; 7, 67; vgl. Tert. idol. 1: sed et alias, cum universa delicta adversus deum sapiat, non daemoniis et immundis spiritibus deputetur, quibus idola mancipantur . . .). In den von Menschenhand verfertigten G. sättigen sich die Dämonen am Tode der Menschen (Hieron. ep. 21, 12). Idolatrie ist Teufelswerk; das (hölzerne) G. hat der Teufel als eine Parodie des Kreuzesholzes (ex ligni imitatione) geschaffen, um die Menschen zu täuschen (Firm. Mat. err. 26f; vgl. Martin. Brac. corr. 6f [6f Caspari]: tunc diabolus vel ministri eius, daemones videntes, ignaros homines dimisso creatore suo per creaturas errare, coeperunt se illis in diversas formas ostendere). Augustinus führt civ. D. 8, 23 die Ansichten des Hermes Trismegistos weiter aus, wonach die G. dem Dämonenglauben entspringen (vgl. Clem. Alex. protr. 44, 3; Orig. in Jesu Nave hom. 7, 1 [SC 71, 194]: idolorum cultus, divinationum fallacia arte daemonum ministrata). Demjenigen, der behauptet, nicht das G. zu verehren, sondern numen quoddam invisibile quod praesidet illi simulacro, entgegnet Augustinus, daß dies das Eingeständnis von Dämonenverehrung sei (en. in Ps. 96, 11); an anderer Stelle sagt er: Gott hat uns befreit von den G., von dem Dienst an den Dämonen (serm. Guelferb. 22, 5 [515 Morin]). – Iustin. apol. 1, 64 erklärt den Brauch der Heiden, das G. der Kore-Persephone an Wasserquellen aufzustellen, als Erfindung von Dämonen. – Den Verfolgern, die die Christen zwangen, den G. zu opfern, antworteten diese, daß sie dem ewigen Gott Opfer darbrächten, nicht aber Opfertiere den Dämonen (Aug. serm. 326, 2). Der Christenverfolger Maximinus wird von Eusebios (h. e. 8, 14) vor allem dadurch gekennzeichnet, daß er abergläubisch in bezug auf G. u. Dämonen war. – Weitere Lit.: P. G. van der Nat, Art. Geister (Dämonen): o. Bd. 9, 737/40.

h. Moralische Wertung. Eine der ausführlichsten atl. Polemiken gegen G., Sap. 13/5, ist offensichtlich auf eine Warnung vor ihrem sittenverderbenden Einfluß hin komponiert; Herstellung u. Verehrung von G. hat zur Folge ‚Unzucht . . . Mord, Diebstahl u. Betrug, Korruption u. Treulosigkeit, Aufruhr, Meineid' usw. (14, 24ff). Die Paulusbriefe repräsentieren die ntl. Fortführung dieses Gedankens mit Ausdrücken wie ‚Unzucht, Unreinheit, Leidenschaft, böse Begierde, Habsucht' (Col. 3, 5), ‚Unzucht treiben' (1 Cor. 10, 8), ‚Unzüchtige, Habgierige, Räuber, Lästerer, Trunkenbolde' (ebd. 5, 10f). Paulus steht mit seiner Polemik gegen G. in der Tradition des Judentums (vgl. A. Deissmann, Paulus² [1925] 64); er mahnt den Juden, der unter dem Gesetz steht, es zu allererst selbst zu beobachten; er könne nicht G. verabscheuen u. gleichzeitig Tempelraub üben (Rom. 2, 22). – Nach Athan. c. gent. 19 (SC 18 bis, 110/2) stellen die Menschen das Göttliche in Bildern von Menschen, Kriechtieren u. Vögeln dar, entsprechend ihren mannigfachen πάθη. Dadurch aber ziehen sie ihre Seele in Mitleidenschaft u., in ihren Lüsten gefangen, stellen sie Gott, den Vater der Vernunft, in vernunftlosen Wesen dar. Nach Zeno v. Verona (tract. 1, 3) verwandelt die Wollust Leichen in G., d.h. Totes in Heiligtümer. Theodor bar Koni deutet die ‚Flügel der Unreinheit' (Dan. 9, 27 Pšīttā) metonymisch als das geflügelte G., wohl den

Legionsadler (lib. schol. 5 [CSCO 55/Syr. 19, 345]; vgl. Vandenhoff 252f). Die G. üben schlechte moralische Wirkung aus; von ihnen lernen die Menschen, welchen Leidenschaften die Götter verfallen sind, u. betragen sich entsprechend (Eus. theoph. frg. 2, 13/5 [GCS 11, 2, 85]). Bildern der unreinen Dämonen ergeben sich diejenigen, die in ihren Schlafzimmern das Bild der nackten Aphrodite, die in ihrem Ehebruch gefesselt ist (vgl. Od. 8, 296ff), vor Augen haben (Clem. Alex. protr. 60). Die Weisheit Salomonis warnt: ἀρχὴ γὰρ πορνείας ἐπίνοια εἰδώλων (Sap. 14, 2) u. für Tertullian ist Herstellung u. Verehrung von G. gleich schwerwiegend wie, wenn nicht gar identisch mit Ehebruch u. Hurerei (pud. 5; vgl. idol. 1: nam qui falsis deis servit, sine dubio adulter est veritatis, quia omne falsum adulterium est. sic et in stupro mergitur); adv. Marc. 4, 9, 6 (CCL 1, 559f) setzt er sie an die Spitze der Todsünden. Clemens v. Alex. bezeichnet es im Gefolge von Jer. 2, 27; 3, 9; Col. 3, 5; Gal. 5, 20 als Ehebruch, wenn jemand etwas Erschaffenes zum Gott macht, das gar nicht existiert, u. so die Erkenntnis überschreitet, ja vielmehr sich ganz von ihr trennt (strom. 6, 146, 3/147, 1). Tatian folgert aus den Anekdoten, nach denen griechische Bildhauer Hetären als Modell für Aphroditestatuen genommen haben, daß in G. Huren als Göttinnen verehrt werden (or. 33f). Augustinus identifiziert die mit dem paulinischen Wort: τίς δὲ συγκατάθεσις ναῷ Θεοῦ μετὰ εἰδώλων; (2 Cor. 6, 16), abgewiesene Position mit Ehebruch u. Hurerei (Aug. fid. et op. 12, 18). Das Aufstellen von G. nennt Eusebius βλασφημία vor allem deshalb, weil dadurch Kinder u. unreife Erwachsene betrogen u. verführt werden (or. Const. ad sanct. coet. 11). Der Brief Polykarps an die Philipper (11, 2) sieht die Verehrung der G. als Folge der ‚Habsucht' u. Jakob v. Sarug setzt Idolatrie mit Geldgier gleich: ‚Das Geld ist ein viel größeres Idol als die Götzen selbst . . . Ich wollte über den Verfall der G. sprechen, aber gerade dieser Gegenstand hat mich auf die Goldliebe geführt, so daß diese das eigentliche Thema wurde . . . Da des Satans Bilder vernichtet waren, hat er der Welt andere Bilder (= Goldgier) gegeben, um sie in die Irre zu führen' (hom. 101, 390/580 [BKV² 6, 423/30]). Tertullian folgert aus dem ntl. Sündenbegriff, daß die Sünde der Idolatrie auch außerhalb des Tempels u. ohne ein G. begangen werden kann (idol. 3).

i. Vorwürfe gegen die Christen. Der oft an die Urchristen gerichtete Vorwurf, sie scheuten wie das Laster die Öffentlichkeit, findet sich Min. Fel. Oct. 10, 2 mit der Frage verknüpft: Warum sonst hätten sie keine Altäre, keine Tempel, keine bekannten G.? Kelsos wirft den Christen vor, sie könnten keine G. ertragen u. ständen daher auf der gleichen Stufe wie Nomadenstämme, die keinen Gott verehrten, u. wie andere gesetzlose Völker; im übrigen hätten die Christen ihre Argumente gegen die G. selbst entlehnt, so von Heraklit (VS 22 B 5; s. o. Sp. 750) u. den Persern. Er behauptet, die Christen wüßten nicht zu unterscheiden zwischen dem, woraus ein G. gemacht sei u. was es darstellen wolle; sich selbst erklärten die Christen nach dem Bilde Gottes geschaffen, die Wesen aber, zu deren Ehrung die G. gemacht seien, für Dämonen (Orig. c. Cels. 7, 62). An anderer Stelle behauptet Kelsos, die Christen hätten keine G., weil sie es vorzögen, eine unsichtbare u. geheimnisvolle Gesellschaft zu sein (ebd. 8, 17; zur Antwort des Origenes s. o. Sp. 781). Auf den Vorwurf des Kelsos, die Ansicht von der Verwerflichkeit des G.kultes sei allgemeine Anschauung u. nicht Eigentum der Christen, antwortet Origenes mit dem Hinweis auf die von Gott allen Menschen eingepflanzten sittlichen Anschauungen (c. Cels. 1, 5). Porphyrios hebt hervor, daß die Christen die Gegenwart des Göttlichen in den G. der Heiden leugnen, selbst aber an seinen Eingang in den Leib der Jungfrau Maria glauben (frg. 76 Harnack; vgl. Anastos aO. [o. Sp. 667] 435). Wiederholt setzt Augustinus sich mit dem Vorwurf der Heiden auseinander, die Christen könnten keinen Gott vorzeigen, während die Heiden sähen, wen sie verehren; er antwortet, daß die Christen mit den Augen des Glaubens, nicht mit den leiblichen sähen (in Joh. tract. 20, 11). Die bilderverehrenden Heiden beanstanden, daß der Gott der Christen nicht sichtbar gemacht werden kann. Unter Hinweis auf Apc. 21, 4 bestärkt Augustinus die Christen, sich nicht von den Heiden irre machen zu lassen, die sich brüsten, daß ihr Gott sichtbar sei (en. in Ps. 127, 10; zu einer ähnlichen Argumentation in den pseudoklementinischen Homilien vgl. o. Sp. 797). Noch während der diokletianischen Verfolgung wird das Fehlen eines Kultbildes bei den Christen mit Verwunderung bemerkt (Lact. mort. pers. 12). – Den Vorwurf gewalttätigen Verhaltens der Christen gegenüber G. kann Origenes nicht entkräften, sondern nur dieses Verhalten als

wirkungslos u. durch die Schrift (Ex. 22, 28) verboten bezeichnen (c. Cels. 8, 38). – Zu den Vorwürfen gegen die Christen, sie beteten einen Eselskopf, ein Kreuz usw. an (Tac. hist. 5, 4), vgl. Tert. apol. 16; Epiphan. haer. 26, 10; Orig. c. Cels. 6, 30; Harnack, Miss[4] 1, 515; W. Nestle, Die Haupteinwände des antiken Heidentums gegen die Christen: ARW 37 (1941) = Griech. Studien (1948) 597/660; L. Vischer, Le prétendu ‚culte de l'âne' dans l'église primitive: RevHistRel 139 (1951) 24/7.

V. Restriktionen. a. Exkommunikation. Der Götzendienst gehört in den ersten drei Jh. zu den Hauptdelikten, die den Ausschluß aus der Gemeinde nach sich ziehen (Tert. adv. Marc. 4, 9). Die Sünde des Götzendienstes galt als die schwerste (Tert. idol. 1; Harnack, Miss.[4] 1, 303). Die Kirchenordnung des Hippolyt gibt eine Liste von Berufen, die die Katechumenen abzulegen haben, darunter ‚Bildhauer u. Maler, sofern sie G. verfertigen', u. ‚Priester oder Wächter der G.' (trad. apost. 16 [SC 11 bis, 70. 72]). Tertullians Schrift De idolatria besteht zu ihrem größten Teil in der Behauptung, daß Herstellung, Handel u. Gebrauch von G. in weitestem Sinne mit dem nomen Christianum unvereinbar sind. Er betont, daß ein Christ nicht einmal römischer Beamter oder Soldat sein kann, weil die Abzeichen dieser Stände mit G. u. ähnlichen Emblemen versehen sind (ebd. 17f). Seit etwa der Zeit Tertullians hat das Christentum den sublimen Götzendienst, zB. was sich mit einer beruflichen Stellung zwangsläufig ergab, aber nicht als solches beabsichtigt wurde, toleriert. „Aber daß man den groben u. eigentlichen Götzendienst bis zuletzt bekämpfte, bedeutete etwas, bedeutete viel. Das Christentum hat hier nicht paktiert" (Harnack, Miss.[4] 1, 322). Das Konzil v. Elvira schloß Magier, Astrologen u. Verehrer von G. von der Gemeinschaft bis an ihr Lebensende aus (cn. 1. 6 [Vives aO. (o. Sp. 775) 1f. 3]). Ambrosius droht Valentinian unverhohlen die Exkommunikation an, falls er den Altar der Victoria (der ihrem G. errichtet ist) in die Curia zurückbringen lasse: obsequium tuum dominus Iesus recusat et respuit, quoniam idolis obsecutus es (ep. 17, 14; vgl. 17, 9 [PL 16, 1005. 1003f]).

b. Androhung von Strafen. In der Petrusapokalypse werden die Seelen der Sünder u. die Seelen derjenigen gestraft, ‚die in allen G. u. Gußbildern u. unzüchtigen Emblemen u. in Statuen u. in allen Arten von Heiligtümern wohnten, wie man sie auf Hügeln u. Felsen u. an den Straßen baut u. die man Götter nannte' (6; Übers. H. Weinel: Hennecke[2] 321). Die Anbeter geschnitzter Bildwerke verfallen dem Gericht, sowohl die Heiden, die nicht gläubig wurden, obwohl sie es wollten, als auch die Christen, die Gott nicht glauben wollten, obwohl sie es gekonnt hätten (Clem. Alex. strom. 6, 110). Ein (unbekanntes) Prophetenwort soll bereits Unglück für die Welt vorausgesagt haben, wenn die Menschen in G. ihr Vertrauen setzen (ders. protr. 98, 1). Firmicus Maternus sieht Verfertiger wie Verehrer eines G. von Gott verflucht: si artifex qui ad ostentationem ingenii simulacrum aut sculpsit aut fudit, divina maledicti animadversione percutitur, quid sperare debeat considerandum est, qui quod alter vendidit deum dicit (err. 28, 3). Die Verehrung von G. wird in der Hölle gestraft (Proba 491). – Im 4./5. Jh. unterliegt Idolatrie der Bußdisziplin neben Häresie, Schisma, Mord, Ehebruch, Verleumdung, Trunksucht (Aug. serm. 351; Caes. Arel. serm. 179, 2; auch in der reduzierten Form des Bußkataloges von Pacian. paraen. 4 erscheint die Idolatrie; vgl. Baus, Reichskirche aO. [o. Sp. 686] 2, 1, 309). Novatian dagegen sprach der Kirche Recht u. Pflicht ab, Götzendiener zu absolvieren (vgl. Harnack, Dogmengesch 1[2] [1888] 375). – Konstantin verbietet (iJ. 324), neue G. aufzustellen u. die bestehenden zu verehren; (Eus. vit. Const. 2, 45); Constantius II erläßt iJ. 356 ein Gesetz: poena capitis subiungari praecipimus eos, quos ... colere simulacra constiterit (Cod. Theod. 16, 10, 6; vgl. 16, 10, 10, nemo ... mortali opere formata simulacra suspiciat); doch werden Ausnahmen gemacht (vgl. Symm. rel. 3, 7; O. Seek, Art. Constantius: PW 4, 1 [1900] 1081, 4).

VI. Vernichtung von Götterbildern a. Offiziell. In einem Gesetz vJ. 326 befiehlt Konstantin die Vernichtung sämtlicher G., da sie seiner Zeit nicht mehr angemessen seien (Eus. vit. Const. 4, 25; Zweifel äußert Geffcken, Ausg.[2] 93f). An dem Ort, an dem Abraham sein Zelt aufgeschlagen hat, u. über dem Grabmal Jesu läßt Konstantin Kirchen errichten u. die dort befindlichen G., die diese Stellen entweihen, zerstören (Eus. vit. Const. 3, 26. 53). Bei der Ausschmückung Kpels läßt er die Tempel in der Regel unberührt, die G. jedoch aus ihnen entfernen (ebd. 3, 48. 52/4; vgl. H. Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins [1954] 86f). Nach dem Opferverbot des Constantius vJ. 341 (Cod. Theod. 16, 10, 2. 4.) bricht unter den

Christen der Jubel über den Sturz der G. los (Firm. Mat. err. 20, 5. 7; Joh. Chrys. c. Iud. et gent. 1; in Ps. 109 expos. 5; Hieron. ep. 107, 2; Ennod. lib. pro synod. 327,5 [CSEL 6, 327, 5]). Der soeben konvertierte Firmicus Maternus appelliert an die Kaiser (Constans u. Constantius II) unter Zitierung atl. Perikopen u. unter Hinweis auf die nutzbringenden Verwendungsmöglichkeiten der einzuschmelzenden Metalle, ohne Zaudern die G. zu vernichten (err. 28f). Ein Sproß aus dem berühmten Geschlecht der Gracchen trat iJ. 376/78 mit dem Befehl hervor, die Stadt Rom von G. zu säubern (Prud. c. Symm. 1, 561/3; Hieron. ep. 107, 2; Geffcken, Ausg.[2] 193: „Der Jubel des Hieronymus erwies sich als verfrüht"; doch äußert Hieron. sich in Jes. 30, 23 [CCL 73, 392] realistischer). Libanios bittet in einer Rede vJ. 388 (or. 30) um Schonung für künstlerisch Wertvolles, in Einklang mit Cod. Theod. 16, 10, 8. Theodosius erläßt iJ. 391 ein generelles Verbot, G. anzubeten u. ihnen zu opfern (ebd. 16, 10, 10 v. 24. II. 391); es mußte offenbar in kurzen Abständen wiederholt eingeschärft werden (ebd. 16, 10, 11 v. 16. VI. 391 u. 16, 10, 12 v. 8. XI. 392; letzteres eine „fast im Tone einer rhetorischen Missionspredigt gehaltene Verschärfung" [Geffcken, Ausg.[2] 156]; „Grabgesang des Heidentums" [G. Rauschen, Jbb. der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr. (1897) 375]; vgl. W. Enßlin, Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr.: SbMünchen 1953 nr. 2, 82/4). Augustinus lobt den Kaiser, er habe angeordnet, ‚daß die heidn. G. überall zerstört würden; denn er war sich darüber völlig klar, daß auch über die irdischen Gaben nicht die Dämonen, sondern der wahre Gott die Verfügungsgewalt habe' (civ. D. 5, 25; ähnlich ep. 93, 26; Soz. h. e. 7, 20; Philostorg. h. e. 11, 2 [GCS 21, 134]; Rufin. h. e. 11, 19 [GCS 9, 2, 1023] u. Ambr. obit. Theods. 4. 38 [CSEL 73, 373. 391]; Lasaulx 110). Ein gewisser Naamanes, Herrscher der Skeniten, der einst seinen Göttern eigenhändig Menschen opferte, schmelzte bei seiner Bekehrung ein goldenes G. der Aphrodite ein u. verteilte es an die Armen (Evagr. Schol. h. e. 6, 22 [PG 86, 2, 2877]). Auf der anderen Seite helfen Kleriker mit, G. vor staatlichen Eingriffen zu verstecken (Quodv. prom. 3 § 45 [SC 102, 578]). Der Bischof Porphyrios unternahm iJ. 401 die Zerstörung des Marneions in Gaza u. die Reinigung der Privathäuser von G.; wie dabei vorgegangen wurde, zeigt die Verhängung des Anathema über jeden, der sich dabei persönlich bereicherte (Marc. Diac. vit. Porph. 63/5 [52/4 Ed. Bonn.]). Zugleich veranstaltete er eine Razzia auf Bücher über theurgische Praktiken mit G. (ebd. 71 [59]). Ähnlich erfolglos für den Kampf gegen das Heidentum dürfte die Reinigung Cyperns von G. gewesen sein (vgl. Geffcken, Ausg.[2] 194). Gesetze des Arcadius vJ. 399 (Cod. Theod. 16, 10, 15) u. des Honorius vJ. 408 u. 416 (16, 10, 19) verbieten nicht nur die G. im Kult, sondern auch ihre Aufstellung in Bädern (16, 10, 20). Ein Gesetz zur endgültigen Konfiskation aller G. vJ. 407 war offenbar so wirkungslos geblieben wie zahlreiche seiner Vorgänger (vgl. Stein, Gesch. 1, 383; K. L. Noethlichs, Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christl. Kaiser des 4. Jh. gegen Häretiker, Heiden u. Juden, Diss. Köln [1971]). C. Parm. 1, 9, 15 spricht Augustinus von jüngst erlassenen Gesetzen (Cod. Theod. 16, 5, 35f, beide vJ. 399), nach denen G. vernichtet oder beseitigt werden sollen. Er lobt die Gesetze der christl. Kaiser, die für Verehrung der G. die Kapitalstrafe vorsehen (ep. 93, 3, 10). In der Vernichtung der G. zu seiner Zeit sieht er die Erfüllung alter Prophezeiungen (Jer. 16, 19; vgl. serm. 328, 5; cons. evang. 1, 14, 21; 1, 26, 40f). Noch zu Beginn des 5. Jh. hält Augustinus es für notwendig zu betonen, daß die Gesetze gegen die G. mit Wissen u. Willen des Kaisers (u. nicht etwa von christlichen Eiferern) erlassen worden sind (ep. 97, 2). Gegenüber Gewaltakten von christlicher Seite setzt er sich für eine Beseitigung von Tempeln u. G. auf legalem Wege ein (ep. 91, 8ff). Einen Aufstand im byzakenischen Sufes, bei dem 60 Christen als Folge der Zerstörung eines G. des Hercules getötet worden waren, beklagt er als der Gesetze Roms unwürdig (ep. 50). Aus Ps. 71, 11 folgert er die Rechtmäßigkeit der neuen Herrscher, die die G. aufspüren u. vernichten, u. richtet seine Mahnung an diejenigen, die noch die G. verstecken, um ihnen opfern zu können (cons. evang. 1, 27, 42). Das 6. Jh. sieht Justinian mit strengen Gesetzen (zB. Cod. Iust. 1, 11, 10 [63f Krüger]) u. den Bischof Johannes mit missionarischem Eifer gegen Dämonenkult u. die Verehrung von G. vorgehen (vgl. W. Schultze, Geschichte des Untergangs des griech.-röm. Heidentums 1 [1887] 455); wie notwendig beides war, zeigen die zahlreichen Rückfälle (Procop. hist. arc. 11, 32). – Insbesondere wurde das G. des Sarapis zu Alexandria (Beschreibung u. Deutung bei Macrob. sat. 1, 20, 13/8) zum Katalysator

der weltanschaulichen Auseinandersetzung; die Historia Augusta behauptete, daß es von Christen u. Heiden in gleicher Weise verehrt wurde (vit. quadr. tyr. 8), u. allgemein wurde geglaubt, daß der Himmel einstürzen u. die Erde in Chaos verwandelt würde, wenn eine menschliche Hand es berührte. Als ein (christl.) Soldat grinsend mit seiner Doppelaxt daran klopft, geschieht zu allgemeinem Entsetzen nichts. Weitere Schläge lassen das morsche Holz zusammenstürzen u. eine Staubwolke aufsteigen; dann wird der erschlaffte Gott (senex veternosus) in Anwesenheit der heidn. Priester Glied für Glied verbrannt (Rufin. h. e. 11, 23 [GCS 9, 2, 1028]; Socr. h. e. 5, 16ff). Aus der Statue kommen bei ihrer Zerstörung Mäuse gekrochen (ihr Kern war aus Holz); Theodoret entrüstet sich: ‚Der Gott der Ägypter war eine Wohnstätte für Mäuse' (h. e. 5, 23, 4; auf einen analogen Bericht aus der Germanenmission von der Zerstörung eines G., aus dessen Trümmern Würmer kriechen u. über das Mäuse u. Ratten laufen, weist Geffcken, Ausg.[2] 327 hin; Geschichten dieser Art sind die literarische Illustration einer gleichen ideologischen Tendenz, vgl. o. Sp. 750). Das Ende der Sarapisstatue wird von Wundererzählungen auf beiden Seiten begleitet (Geffcken, Ausg.[2] 298_{115}). Der Heide Olympios tröstet seine Glaubensgenossen auf neuplatonische Weise: die Statue sei ohnehin vergängliche Materie gewesen (Soz. h. e. 7, 15). Erhalten ist der Papyrus einer christl. Weltchronik aus dem 5. Jh. (J. van Haelst, Catal. des papyrus littér. juifs et chrét. [Paris 1976] nr. 631), auf dem noch zu erkennen ist, wie ein Mönch einen Stein auf das G. schleudert (vgl. Leipoldt/Grundmann 3, 54; J. Schwartz, La fin du Serapeum d'Alexandrie: Essays in honor of C. Bradford Welles = Americ. Stud. in Papyrol. 1 [New Haven 1966] 97/111; die Quellen bei Seeck, GdU 5, 533ff; A. Lippold, Theodosius d. Gr. u. seine Zeit [1968] 144_{137}). Neben der Sarapisstatue sind zahlreiche andere G. in Alexandria zerstört worden; Socr. h. e. 5, 16 erwähnt mit Genugtuung, daß sie zum Nutzen der Kirche u. der Armenpflege eingeschmolzen wurden (vgl. Anth. Pal. 9, 773; 10, 90). Eine literarische Wiederspiegelung dieser Zerstörung ist Joh. Damasc. vit. Barl. et Ioas. 6, 35; 35, 319 (vgl. Geffcken, Apol. 276). Vieles bleibt zurück im Kampf gegen die G.; Augustinus macht sich keine Illusionen: magis remanserunt idola in cordibus paganorum quam in locis templorum (en. in Ps. 98, 2).

b. Durch Eiferer. 1. Mechanische Einwirkung. Der 60. Kanon der Synode von Elvira, niemand solle als Märtyrer gelten, der G. zertrümmert hat u. dabei selbst getötet worden ist (Vives aO. 12), setzt voraus, „daß die Christen (in Spanien) mit fanatischer Gewalt gegen den heidn. Kult vorgegangen sind" u. dieses von der Kirche keineswegs einheitlich mit Beifall bedacht worden ist (A. v. Harnack, Militia Christi [1905] 44; ders., Miss.[4] 1, 304; 2, 926). Theodoret mißbilligt das Vorgehen eines christl. Eiferers gegen einen pers. Feuertempel unter Hinweis auf Paulus (Act. 17, 16), der, als er nach Athen kam u. die Stadt voller G. sah, diese nicht zerstört, sondern den Athenern ihre Unwissenheit vorgehalten u. ihnen die Wahrheit gepredigt hat (h. e. 5, 39, 3f [GCS 19, 342f]; vgl. auch Orig. c. Cels. 8, 38; A. Bigelmair, Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit [1902] 228f). Unter Konstantin tut sich ein Diakon Cyrillus durch fanatische Zerstörungswut gegen die G. hervor; unter Julian wird er in Heliopolis ermordet u. seine Leiche geschändet, worauf seine Mörder Zähne, Zunge u. Augenlicht verlieren (Theodrt. h. e. 3, 7). Auf einen Exorzismus folgt nicht nur eine Massenbekehrung, sondern auch die Zerstörung der G. u. die Umwandlung des Tempels in eine Kirche (Socr. h. e. 4, 24 [PG 67, 524f]). Die aus dem 4. Jh. stammende Vita Abercii (BHG[3] 2) läßt den Heiligen die G. aufgrund eines Traumgesichts zerstören (1/4 [3/5 Nissen]; vgl. auch PsAmbr. act. Seb. 52f [PL 17, 1136]). Julian forderte durch zu große Nachsicht gegenüber heidnischen Übergriffen christliches Märtyrertum heraus, das sich vor allem in der Zerstörung von G. manifestiert (Greg. Naz. or. 4, 88; Soz. h. e. 5, 10f; Theodrt. h. e. 3, 7, 6/10 [GCS 19, 183/5]). Christliche Eiferer zerstören G., die im Zuge der julianischen Restauration gerade in einem wiedereröffneten Tempel gereinigt u. neu aufgestellt worden waren (Socr. h. e. 3, 15). Im J. 362 befragt Julian im Apollontempel zu Daphnis G. Als er auch noch den dort bestatteten christl. Märtyrer Babylas fortschaffen läßt, stürmen die Christen den Tempel u. zerstören dabei die berühmte Apollonstatue des Bryaxis (Amm. Marc. 22, 13, 1; Philostorg. h. e. 7, 8 [GCS 21, 86/94]); die Verehrer der G. werden von Psalmengesängen bestrickt (Socr. h. e. 3, 18 [PG 67, 425]). Nach dem Tode Julians ist die Zerstörung von G. als Reaktion auf seine Christenverfolgung an der

Tagesordnung (ebd. 3, 15; Aug. ep. 232; H. Leclercq, Art. Statues: DACL 15, 2, 1659f; Geffcken, Julian aO. [o. Sp. 678] 105). Über die Vernichtung von versteckten G. aus Menuthis in Alexandria durch Theophilos berichtet Sophronios v. Jerus. (vit. Cyr. et Joh. 24/9 [PG 87, 3, 3409/17]); der Pöbel spottet: ‚die Statuen brauchen den Turnlehrer, denn sie haben keine Gelenke' (Zach. Rhet. vit. Sev. Ant. 9, 1 [PO 2, 35]; vgl. E. Schwartz, Joh. Rufus, ein monophysitischer Schriftsteller: SbHeidelberg 1912 nr. 16, 27). Schenute spendet den ‚gerechten Königen u. Feldherrn', die die Tempel u. G. zerstören, lautes Lob (Sinuth. frg.: E. Amélineau, Œuvres de Schenoudi 2 [Paris 1914] 135; vgl. J. Leipoldt, Schenute v. Atripe u. die Entstehung des national-ägypt. Christentums [1903] 177). Benedikt zerstört auf Montecassino ein G. des Apollo, bevor er sein Kloster dort errichtet (Greg. M. dial. 2, 8 [95f Moricca]; vgl. auch T. Buddensieg, Gregory the Great, the destroyer of pagan idols. The history of a medieval legend: JournWarbInst 28 [1965] 44/65). Zur Zerstörung von G. durch Missionare in Gallien vgl. Greg. Tur. hist. Franc. 8, 15; vit. patr. 6, 2; glor. mart. 61; virt. Iulian. 5: A. Riese, Das rhein. Germanien in der antiken Literatur [1892] 432f). In der Irenelegende versenkt Georg (d. i. der christl. Perseus) 71 G. in die Erde (zur Bedeutung der Zahlen 70, 71 u. 72 auf semitischem Gebiet [72 Genossen des Osiris, 70 Jünger Jesu] vgl. M. Steinschneider, Die kanonische Zahl der muhammedanischen Secten u. die Symbolik der Zahl 70–73: ZDMG 4, 2 [1850] 145/70). Das Hinabstürzen der G. vom First des Palastes in der Irenelegende entspricht typologisch dem vom Satan gewünschten Sturz Jesu von der Zinne des Tempels u. dem Sturz des Baumeisters Sinimar von der Zinne des Chawarnag durch den Fürsten Noman in der Sassanidensage (vgl. Wirth aO. [o. Sp. 738] 45. 51). Die Christinalegende u. der Roman von Barlaam u. Joasaph sprechen von der Zerschlagung der goldenen u. silbernen G. u. ihrer Verteilung an die Armen (vgl. ebd. 20. 30), die Barbara- u. Irenelegende von der Zerschlagung der G., als diese in einer Entscheidungsfrage keine Antwort geben (ebd. 13/7). Zur Verbindung von Vernichtung von G. u. Martyrium vgl. J. Christern, Basilika u. Memorie der hl. Salsa in Tipasa: BullArchAlgér 3 (1968) 196f.

2. *Gebet u. Wunder.* G. werden durch Gebet zerstört: Der hl. „Thomas befahl einem Dämon in einer Statue auf hebräisch, das Bild zu zerstören, sobald er vor dem Idol das Knie beuge. Er ließ sich auf die Knie nieder: 'Ich bete an, aber nicht das Idol; ich bete an, aber nicht das Metall; ich bete an, aber nicht das Bild: ich bete meinen Herrn Jesus Christus an, in dessen Namen ich dir, Dämon, gebiete, das Bild zu zerstören', u. es zerfloß wie Wachs" (Günter, Psychologie 245). Auf das Gebet des Johannes zerbrechen im Artemistempel zu Ephesos mehr als sieben G. (Act. Joh. 42 [AAA 2, 1, 171]). Der soeben bekehrte Apollonius wünscht: maculatae idolorum concidant sedes (PsFirm. Mat. consult. Zacch. 38 [FlP 39, 47]). Martin v. Tours hat eine Erscheinung von Engeln, die ihn bei seinem Werk, heidnische Tempel u. G. zu zerstören, unterstützen (Sulp. Sev., vit. Mart. 14). In der Legende des Theodoros, Bischofs v. Paphos (Mitte 7. Jh.), nickt Gott auf das Gebet der Heiligen, u. die G. fallen um (H. Usener, Kl. Schriften 3 [1914] 79f; vgl. Hist. mon. Aeg. 8, 1 [46 Festugière]). Auf die Predigt des Johannes in Ephesus zerbrechen die G. im Artemistempel (Act. Joh. 42 [AAA 2, 1, 171]). In zahlreichen Wundergeschichten werden G. zerstört oder fallen in sich selbst zusammen, stürzen um oder verschwinden (vgl. zB. Pass. Carp. et soc. [BHG[3] 249] 4 [ed. H. Delehaye: AnalBoll 58 (1940) 161]; P. Toldo, Leben u. Wunder der Heiligen im MA: ZsVerglLiterGesch 18 [1905] 339/42; H. Delehaye, Les passions des martyrs et les genres littéraires [Brüssel 1966] 215f). In der Vision des Jakob v. Sarug stürzen alle Tempel u. G. beim Tode Christi auf Golgotha in sich zusammen (hom. 101, 122ff [BKV[2] 6, 413ff]), desgleichen die ägypt. G. bei der Flucht nach Ägypten (Tit. Bostr. serm. in epiphan.: Flor. Edess. nr. 82 [82f Rucker]). Nach der Legenda aurea (445 Graesse[3]) ließ Julian das Standbild Christi beseitigen u. sein eigenes an die Stelle setzen; ein Blitz zerschmetterte es (vgl. Günter, Psychologie 165). Bei der Christianisierung Gazas zerbricht das G. der Aphrodite beim Einzug des Kreuzes in den Tempel (Marc. Diac. vit. Porph. 61 [50f Ed. Bonn.]).

VII. Profanation der Götterbilder. Konstantin ließ die von den Heiden verehrten G., „deren sich der Trug der Alten so lange Zeit gerühmt hatte, auf allen Plätzen der Hauptstadt offen ausstellen, damit sie allen, die sie sahen, einen häßlichen Anblick böten . . . damit sie lernten, zur Einsicht zu kommen, da der Kaiser aus den G. für alle, die sie sehen wollten, ein Spiel-

zeug machte, das dem Gelächter u. Spott diente ...' Suchkommandos in den Provinzen befahlen den Priestern, ‚selbst ihre Götter aus den dunklen Winkeln ans Licht zu bringen; darauf entblößten sie die G. ihres Schmuckes u. ließen vor aller Augen sehen, welche Häßlichkeit das Innere der bemalten Gestalten barg ... die Götter der altersgrauen Mythen wurden, mit härenen Stricken gebunden, herbeigeschleppt' (Eus. vit. Const. 3, 54 [GCS 7, 101f]). Der Bischof Theophilos ließ die G. zugunsten der Armenkasse einschmelzen, das Bild eines Affen jedoch erhalten u. öffentlich aufstellen, damit die Heiden nicht leugnen konnten, was für Götter sie angebetet hatten (Socr. h. e. 5, 16 [PG 67, 605]; Cassiod. hist. 9, 27 [PL 69, 1143A]). Als er jedoch der Zerstörung der Sarapisbilder in Alexandria (iJ. 391) noch den Spott hinzufügte, die Phalloi der G. in feierlicher Prozession herumtragen zu lassen, kam es zu blutigen Unruhen (Socr. h. e. 5, 16 [PG 67, 605]; Seeck, GdU 5, 233). Die Christen entkleiden die G. ihres Silber- u. Goldmantels ‚unter großem Hohngelächter' (Jacob. Sarug. hom. 101, 326/8 [BKV² 6, 420f]). Sie schmelzen das Gold von den G. ein u. überlassen den Heiden den wertlosen Holzkern (Eus. vit. Const. 3, 54 [GCS 7, 101f]). Daß die G. ihres Schmuckes beraubt werden, ist für Zosimos (hist. 5, 41, 9/12) ein böses Omen. Mit Genugtuung erzählt er, daß Theodosius' Tochter Serena ihren Tod verdient habe, da sie dem G. der Rhea den Schmuck genommen u. ihn sich selbst angehängt habe (ebd. 5, 38). Die Christen stellen ihrerseits mit Befriedigung fest: Die G. werden verlacht, ihr Kult wird vernachlässigt (Tert. apol. 42; Arnob. nat. 1, 24). Zeichen für das Selbstgefühl der wachsenden Kirche ist, wenn Eusebios einen Bischof iJ. 314 in einer Predigt (in Verbindung mit Exorzismus) sagen lassen kann, es sei bereits so weit, daß die Kaiser den toten G. ins Gesicht spucken (h. e. 10, 4. 16; vgl. Dölger, Sonne aO. [o. Sp. 711] 16). Dagegen hebt Amm. Marc. 22, 11 hervor, daß die Verhöhnung der heidn. G. Sinn u. Buchstaben der kaiserlichen Gesetze überschreite (vgl. Bidez, Julian aO. [o. Sp. 678f] 244f).

VIII. Duldung der Götterbilder als Kunstwerke. Konstantin läßt die G. zugunsten der Staatskasse einschmelzen, die wertvolleren jedoch zur Zierde der Stadt aus allen Teilen des Reiches nach Kpel bringen (Socr. h. e. 1, 16 [PG 67, 116f]; Soz. h. e. 2, 5 [GCS 50, 56f]), zB. das G. der Athena Lindia (Georg. Cedr. hist. comp. 1, 564, 7ff Bonn) sowie die des Delphischen Apollon u. der Castor u. Pollux (Zos. hist. 2, 31, 1). In Rom läßt er die G. durch den praefectus urbi inventarisieren, sodann aus den Tempeln schaffen u. an öffentlichen Plätzen aufstellen (vgl. A. Chastagnol, La préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire [Paris 1960] 51 ff. 363ff). Constantius läßt aus kunsthistorischem Interesse die G. generell unberührt (Cod. Theod. 16, 10, 3: volumus ... ornamenta servari; ebd. 6, 10, 15; Amm. Marc. 16, 10; Symm. rel. 3, 7, 6/7; vgl. J. Moreau, Art. Constantius II: JbAC 2 [1959] 169). Theodosius läßt die Farben von den marmornen Götterstatuen abwaschen, um sie als Kunstwerke zum Schmuck des Reiches zu erhalten (Prud. c. Symm. 1, 501/5); den bereits geschlossenen Tempel von Osrhoene läßt er wieder öffnen, um seine schönen G. dem Publikum zugänglich zu machen (Cod. Theod. 16, 10, 8). Eine wie geringe Gefahr die Kirche im Fortbestehen von G. sah, sofern sie nicht weiterer Idolatrie dienten, zeigt Prudentius mit seinem Aufruf: liceat statuas consistere puras, | artificum magnorum opera; haec pulcherrima nostrae | ornamenta fiant patriae, nec decolor usus | in vitium versae monumenta coinquinet artis (c. Symm. 1, 501/5). In einem Märtyrerprozeß sagt ein Christ aus, daß er früher, getäuscht vom Kunstwert, G. angebetet habe: in quibus tantum venerationis inerat, quantum decoris manus contulisset artificum (Rufin. h. e. 9, 6, 3 [GCS 9, 2, 813]). Die Heiden scheinen bei ihren Gegnern ein gemeinsames Kulturbewußtsein vorausgesetzt zu haben, wenn sie selbst G. von zweifelhaftem Kunstwert dadurch zu retten hofften, daß sie sie durch Inschriftenfälschung zu Werken der berühmtesten Künstler des Altertums machten (Stellen bei Geffcken, Ausg.² 306_{34}). – Während der Altar der Victoria auf christlichen Protest iJ. 357 u. endgültig iJ. 382 aus der Curia entfernt wurde (wegen des Opfers, das auch von den christl. Senatoren vor Sitzungsbeginn erwartet wurde), blieb das G. der Victoria zunächst an seinem Platze, u. Stilicho hat es, nach vorübergehender Entfernung, um 400 unter dem Druck der heidn. Senatsfraktion wieder aufstellen lassen (Claud. paneg. VI cons. Hon. 597), freilich nicht als Kultbild, sondern nur als Schmuck (vgl. Th. Birt: MG AA 10 [1892] LVIII; Stein, Gesch. 1, 348; S. Weinstock, Art. Victoria: PW 8A, 2 [1958] 2540f; H. A. Pohlsander, Victory. The story of a statue: Historia 18 [1969] 588ff; R. Helm,

Heidnisches u. Christliches bei spätlat. Dichtern: Natalicium Geffcken [1931] 34f). Christliche Konsulardiptychen tragen bisweilen G., vornehmlich die der Roma u. Victoria (vgl. Sybel, Antike 2, 229ff). Justinian brachte das G. der Athene Promachos, das Alarich iJ. 395 noch in Athen sah (Zos. hist. 5, 6), nach Kpel, wo es noch bis zJ. 1203 stand (vgl. Hill aO. [o. Sp. 678] 461). Noch im 5. Jh. wurden G. zum Schmuck der Städte nicht nur erhalten, sondern durch Kriegseinwirkung beschädigte sogar wiederhergestellt, wie CIL 6, 526 von einem Stadtpräfekten berichtet, der ein durch einstürzende Gebäudeteile zerbrochenes G. der Minerva in melius integro proviso pro beatitudine temporis restituit. G. finden sich auf Gebrauchsgegenständen in christlichen Haushalten, ohne daß man ernsthaft daran Anstoß nimmt (Hieron. ep. 27, 2).

IX. Götterbild u. Christenverfolgung. Die Christen wurden gezwungen, den eitlen G. u. dem Bild des Kaisers zu opfern (Mart. Iustin. 1. 5 [42/6 Mus.]; Mart. Apollon. 7 [92 Mus.]; Plin. ep. 10, 96; vgl. A. Alföldi, Die monarchische Repräsentation im röm. Kaiserreiche [1970] 73f; Koep aO. [o. Sp. 712] 58/76; F. Millar, The imperial cult and the persecutions: EntrFondHardt 19 [1973] 143/75; unrichtig H. Last, Art. Christenverfolgung II [juristisch]: o. Bd. 2, 1217). Das Kaiserbild stand bisweilen in höherer Achtung als das G. (Tert. apol. 28). Die abtrünnigen Christen wurden eingeteilt in libellati, die sich einen Opferschein beschafften, ohne zu opfern, in thurificati, die Weihrauch, u. sacrificati, die ein volles Opfer vor dem G. darbrachten (Cypr. laps. u. ep. 55, 2). Gewöhnlich mußte bei den G. ein Eid abgelegt werden (Eus. h. e. 5, 1, 53). Es genügte auch bereits die Proskynese vor dem G., um weiterer Verfolgung zu entgehen (ebd. 6, 41). Das crimen besteht nicht darin, vom Glauben an die heidn. Götter abzufallen, sondern den Vollzug des Kultes dem G. zu verweigern (vgl. Pass. Symphor. [BHL 7967f] 2 [PG 5, 1463f]; M. Conrat [Cohn], Die Christenverfolgungen im röm. Reiche vom Standpunkt des Juristen aus [1897] 58/60). Zur Beweisaufnahme für die Verfolgungsprozesse werden eigens ἱερεῖς τῶν ξοάνων eingesetzt (Eus. h. e. 9, 4, 2). Tertullian wirft den röm. Behörden schändlichen Mißbrauch der G. vor (apol. 27). Den G. der kapitolinischen Trias, bei denen traditionell geschworen wird, „fügt Plinius eigens anläßlich der supplicatio der als Christen Berichteten das Kaiserbild hinzu, doch Trajans Antwort geht darauf nicht ein, da sie nur vom supplicando dis nostris spricht (97, 1)" (R. Freudenberger, Das Verhalten der röm. Behörden gegen die Christen im 2. Jh. = Münch. Beitr. z. Pap. u. antiken Rechtsgesch. 52 [1967] 138). Von der Zeit Hadrians bis zur Regierung Konstantins standen auf dem Berge Golgotha ein G. der Venus u. an der Stätte der Auferstehung Jesu eins des Juppiter; nach Hieronymus hätten die Verfolger geglaubt, den Christen ihren Glauben an Kreuz u. Auferstehung zu nehmen, wenn sie die heiligen Stätten durch G. entweihten (ep. 58, 3). Eusebios berichtet, daß man in Antiochia ein G. des Zeus Philios errichtet u. mit Hilfe betrügerischer Praktiken das Orakel erhalten habe, die Christen als Feinde aus der Stadt zu verbannen (h. e. 9, 3. 11). Für Cyprian sind Verehrung der von Menschenhand gefertigten G. u. Verfolgung der Christen zwei Seiten derselben Sache (Demetr. 12); den Verfolgten ruft er zu, ihren Leib nicht länger vor den G. aus Erde zu krümmen (ebd. 16). Origenes läßt zwar keinen Zweifel an der Verwerflichkeit des G.opfers in Zeiten der Verfolgung, macht aber den feinen psychologischen Unterschied zwischen denjenigen, die dem G. aus Glaubensüberzeugung dienen (λατρεύειν) u. solchen, die sich aus Feigheit nach Art der Schauspieler verstellen u. nach Art der Masse die G. sichtbar verehren (προσκυνεῖν). Wer vor Gericht dem Christentum abschwört u. die G. (nur) verehrt, ‚überträgt den Namen des Herrn auf eine nichtige u. unbeseelte Materie' (vgl. Ex. 20, 7), er glaubt jedoch nicht, daß die G. echte Götter seien (mart. 6). Die Christen aber wollen nicht die Ehrfurcht gegen Gott auf die G. übertragen; eher erleiden sie jede Folter (Eus. h. e. 8, 14 über die Verfolgung unter Maxentius u. Maximinus). Die Quattuor Coronati übernehmen zwar die Herstellung eines G. des Sol, weigern sich jedoch, ein G. des Asklepios zu verfertigen (Porph. pass. IV coronat. [BHL 1836] 1. 13 [ASS Nov. 3, 766. 772]); Campenhausen 221 erwägt, daß sowohl die „Unterscheidung von G. u. Natursymbol" als auch „vertretbares Suchen nach einem Mittelweg" hier eine Rolle gespielt hat. Der Christ verläßt aus Liebe zu Jesus die G.; dabei steht das G., das Nabuchodonosor aufstellte (Dan. 3, 1), paradigmatisch für die ständige Versuchung des Christen (Orig. mart. 32f). Wer die G. verehrt, hält die Dämonen auf Erden fest, da diese

sich vom Opferdampf nähren (ebd. 45). – In Christenverfolgungsprozessen verschwinden beim Kreuzzeichen plötzlich G. u. Opferfleisch wie Rauch in der Luft (Pass. Benign. [BHL 1158] 4 [ASS Nov. 1, 152]; vgl. Pass. Benign. [BHL 1153] 9 [ebd. 157]; Günter, Legende 142) oder stürzen zusammen u. zerfallen in Staub oder werden durch Feuer vom Himmel verzehrt (ebd. 14f). Die Sitte des Waschens der G. wird in einem Märtyrerprozeß umgekehrt: Die Angeklagten, die den G. opfern sollen, fordern, daß diese zuvor an den Teich zur Reinigung geschickt werden. Die Diener werfen sie daraufhin ins Wasser (sc. wo sie untergehen), u. der Präfekt muß erkennen, daß sie keine Götter sind; denn wären sie es, hätten sie vorausgewußt, was man mit ihnen vorhatte (vgl. dens., Psychologie 149). Die heidn. Seite faßt die Ablehnung der G. durch die Christen als einen derartigen Affront auf, daß noch in der diokletianischen Verfolgung pannonische Steinmetzen hingerichtet wurden, weil sie sich weigerten, eine Asklepiosstatue herzustellen (Porph. pass. IV coronat. 13. 20 [ASS Nov. 3, 772f. 777f]). Constantius I kehrt die in Verfolgungsprozessen übliche Prüfung um: er ermuntert seine Beamten, vor den G. zu opfern, um zu erkennen, wer wirklich Christ ist (Eus. vit. Const. 1, 16). Noch Ambrosius spricht (ep. 17, 9 [PL 16, 1004 A]) von persecutio, wenn die christl. Mitglieder des Senats vor Sitzungsbeginn ihren Diensteid auf Altar u. G. der Victoria ablegen mußten. Nach dem Ende der Verfolgung ‚spucken die Christen den toten G. ins Gesicht' (Eus. h. e. 10, 4, 16). Augustinus kehrt das Argument um: Diejenigen, die früher die Christen aufgespürt u. wegen der (Verachtung der) G. getötet haben, suchen nun einen Ort, an dem sie ihre G. verstecken können (en. in Ps. 134, 24). Er sieht in den Gesetzen gegen den Kult der G. eine Vergeltungsmaßnahme gegen diejenigen, die vorher die Christen getötet haben (ep. 185, 3, 12; vgl. ep. 232, 3). Eine solche Maßnahme war nach dem Tode Maximins gegen das G. von Antiochia u. gegen ‚die Propheten u. Priester des neuerrichteten Götzenbildes' erfolgt (Eus. h. e. 9, 11, 6; vgl. o. Sp. 739).

X. Götterbilder u. Mission. Der zum Christentum Bekehrte muß die G. verlassen (Clem. Alex. strom. 2, 58, 2). Iustin hat für die Bekehrung der Heiden den Ausdruck τοῖς εἰδώλοις ἀποτάττεσθαι (apol. 1, 59). Die Zugehörigkeit zur Kirche ist unvereinbar mit der Verehrung von G., der Konsultation von Wahrsagern usw. (Aug. in Ps. 88 serm. 2, 14). Die Christen dürfen auch dann die G. der Heiden nicht verehren, wenn sie ihnen in ihrem Herzen längst abgeschworen haben; denn damit sind sie Steine auf dem Weg für diejenigen, die zum Christentum kommen wollen (Aug. serm. 62, 6, 9; vgl. ep. 232, 1, 2). Jakob v. Sarug sieht als kennzeichnendes Merkmal der urchristl. Mission (Petrus in Rom, Paulus in Kleinasien, Thomas in Indien usw.) die Zerstörung der G. (hom. 101, 330/65 [BKV² 6, 421f]). Zum Christentum übertretende Heiden haben selbst die Tempel zerstört u. die G. vernichtet (Aug. util. ieiun. 8, 10; als die Regel stellt er es serm. 62, 17f hin). Die Heiden bekehren sich, da sie in zunehmendem Maße ‚die Vereinsamung ihrer Tempel u. G.' erleben; ihre Bekehrung äußert sich u.a. in der Erkenntnis, daß ‚unter der Hülle der G. viel Schändlichkeit verborgen' war, daß in den G. nicht, wie sie früher angenommen hatten, ein ‚Gott oder Dämon wohnte', sondern daß sie mit Knochen, Abfall u. Stroh ausgestopft waren (Eus. vit. Const. 3, 57). Die Heiden kommen zur Erkenntnis des Heils, indem sie ‚als leeres Nichts vernichten, was ihnen früher für heilig gegolten hatte, die aus mancherlei Material verfertigten G.' (ebd. 4, 39). Der Heide soll erkennen, daß der christl. Religion die Zukunft gehört, daß er früher G. angebetet hat, bald aber Gott anbeten werde, daß er einst denen diente, die er gemacht hat, bald aber dem dienen werde, von dem er gemacht worden ist (Aug. en. in Ps. 44, 2). Im Zusammenhang mit der Vernichtung von G. bemerkt Augustinus, daß der Heide stirbt, indem er Christ wird (ebd. 143, 13). Daß die Zeit des Augustinus noch durch Idolatrie gekennzeichnet ist, zeigt seine Feststellung, daß impietas so lange vorliegt, bis man den G. abschwört u. an Gott glaubt (c. Iul. 6, 19, 61). – In einem Brief an Brunichild vJ. 597 mahnt Papst Gregor I, die unterworfenen Völker vom Götzendienst abzubringen (MG Ep. 2, 7), vier Jahre später an Mellitus in England, man solle nicht die ganzen Heiligtümer, sondern nur die G. zerstören; wenn die Tempel solid gebaut sind, seien sie für den Kult des wahren Gottes einzurichten (ebd. 2, 231). Die Vita III des hl. Patrik berichtet: orante Patricio ymago illa (sc. des keltischen Cenn Crúaich) quam poluli adorabant comminuta est et in pulverem redacta (46 [Script. Lat. Hibern. 8, 151 Bieler]). Im 6. Jh. mußte die christl. Mission in der Gegend um Trier die Verehrung eines Dianabildes bekämpfen (Greg. Tur. hist.

Franc. 8, 15); um 700 zerstört der Bischof Lambert v. Tongern-Maastricht Tempel u. G. in Toxandrien (Vit. Landib. Traiect. 10 [MG scr. rer. Mer. 6, 363]). Von der Zerstörung eines Haines mit G. östlich von York berichtet Beda h. e. 2, 13. Im J. 724 ergeht ein Brief des Papstes Gregor II an das Volk der Thuringer, jeden Götzendienst einzustellen (non adoretis idola nec immoletis carnes; M. Tangl, Die Briefe des hl. Bonifatius an Lullus [1912] 44). Papst Gregor III schreibt iJ. 738/39 an das Volk der Provinz Altsaxonum, es solle nicht sein Heil in irgendeinem Metall suchen (ebd. 35; C. Clemen [Hrsg.], Fontes historiae religionis Germanicae [1928] 42). In der Germanenmission wird das bekämpfte Heidentum häufig mit Ausdrücken wie cultura idolorum (Altfried. vit. Luidger. 15 [PL 99, 776 C]), idola vana (Ermold. Nigell. in hon. Hludow. 1 [MG Poet. lat. 2, 19]), ydolum gens (Adam. Brem. gesta Hammburg. eccl. pont. 2, 62 [122 Schmeidler[3]]) bezeichnet. Die Legenda aurea (540ff Graesse[3]) erzählt, wie Bartholomäus auf seiner Indienmission einen Dämon ein G. beim Ausfahren selbst zertrümmern läßt (Günter, Psychologie 246). Johannes veranstaltete in Ephesos ein Wettbeten; das Volk solle zu Diana, er werde zu Christus beten; der Tempel der Diana stürzte ein u. ihr G. wurde zerstört (ebd. 243). Benedikt bewirkt durch sein Gebet, daß sich ein Feuer, das Mönche in einem Gebäude sehen, in das sie ein gerade ausgegrabenes G. geworfen haben, als Scheinfeuer erweist (Greg. Magn. dial. 2, 10 [97 Moricca]). Auf einer ägypt. Inschrift bezichtigt sich ein Christ, trotz seines neuen Glaubens immer noch ein G. des Ammon zu verehren (Kaibel nr. 1024). Auch Rückschläge gab es: Ein angelsächsischer Christ namens Wolfredus soll in Schweden ein G. des Thor, das ihn wegen seines Missionserfolges verfluchte, vergeblich mit seiner Doppelaxt angegriffen haben; vielmehr fiel er selbst, mit tausend Wunden bedeckt u. der Märtyrerkrone würdig (Adam. Brem. aO.).

XI. Götterbild u. Häresie. Αἱρέσεις καὶ τὰ εἴδωλα sind in gleicher Weise des Teufels (Epiphan. ep. ad Theods. frg. 19 [Holl 360]). Wie die Christen, so suchen sich auch die Manichäer von den Heiden dadurch zu unterscheiden, daß sie die Gottheit nicht in G. verehren. Faustus sagt: ‚Ich betrachte mich selbst, wenn ich dessen würdig bin, als Tempel Gottes, seinen Sohn Christus als das lebendige G. seiner Majestät ...‘ (Aug. c. Faust. 20, 3; vgl. E. de Stoop, Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'empire romain [Gent 1909] 31f). Augustinus tadelt die Manichäer, weil sie sich den Heiden überlegen dünken, die Tempel, G. u. Opfer kennen; es scheint ihm weniger ungereimt, einen Altar zur Verehrung eines Steines zu errichten als im Delirium eingebildete Dinge zu verehren (c. Faust. 20, 15). Der Manichäismus, selbst verfolgt als Abfall von der Staatsreligion (Nov. Valent. 18 vJ. 445), verbot Militärdienst u. Verehrung der Kaiserbilder, fremde Religionszugehörigkeit u. Idolatrie (Fihrist: G. Flügel [Hrsg.], Mani, seine Lehre u. seine Schriften [1862] 95f). Den Donatisten wirft Augustinus vor, G. durch Weihrauchopfer zu verehren (serm. 46, 32f), u. den Gnostikern Irenäus, daß sie sich ‚zu Ehren der G.‘ versammeln u. vom Götzenopferfleisch essen (haer. 1, 6, 3). Von den Samaritanern berichtet Epiphanios in seinem Ketzerkatalog (haer. 9, 2, 4/6 [GCS 25, 199]), daß sie zwar den Götzendienst ablehnen, ihn jedoch unbewußt üben, indem sie sich im Gebet zum Berge Garizim wenden, in dem die Götzen der vier Völker verborgen wurden. Denn es ist unmöglich, daß die Schrift lügt, die da sagt: ‚Sie verharrten in der Beobachtung des Gesetzes, verehren aber ihre Götzen bis zum heutigen Tag‘ (2 Reg. 17, 32/4. 41; vgl. Dölger, Sol sal. 186f). Die Arianer behandeln Ketzerbilder in derselben Weise wie G.: sie überantworten sie dem Feuer (Enarr. brev. chron. 10 [Script. Orig. Const. 1, 25 Preger]). Die Karpokratianer verehren neben dem Bild Christi die von Homer, Pythagoras, Platon, Aristoteles u. Paulus (Aug. enchir. 7 [198 Oehl.]; Iren. haer. 1, 20, 4 [210 Harvey]; Usener, Weihnachtsf.[2] 30f; Bousset, Kyrios[2] 258). Die Anhänger des Simon Magus verehren diesen selbst sowie seine Genossin Helena in ihren Gemälden u. Statuen, vor denen Weihrauch, Schlacht- u. Trankopfer dargebracht werden (Eus. h. e. 2, 13, 6). Die Elkesaiten (Sekte des Elxai) gestatten die Anbetung von G. bei Verfolgungen, wenn sie nicht von Herzen geschieht (vgl. Epiphan. haer. 19, 1, 8 [GCS 25, 218]; Hilgenfeld aO. [o. Sp. 779] 434; G. Strecker, Art. Elkesai: o. Bd. 4, 1181). Dagegen verabscheuen die Essener in radikaler Interpretation von Ex. 20, 4 u. Dtn. 5, 8 G. so sehr, daß sie nicht einmal eine Münze annehmen, weil diese ein Bild trägt; sie betreten keine Stadt, um nicht an den G. auf den Stadttoren vorbeigehen zu müssen (Hilgenfeld aO. 134f).

XII. Heidnische Restauration. Bereits im 3. Jh. zeigen sich als Reaktion auf die starke Ausbreitung des Christentums restaurative Tendenzen im heidn. Kultus. In diesem Zusammenhang ist auch die Errichtung bzw. Wiederaufrichtung manches G. zu sehen. So erfolgte zB. auf Befehl Diokletians, unter dem auch der Mithraskult eine Blüte erlebte, die Weihung eines Zeusbildes in Troja (IGRom 4, 214) u. die Renovierung der Statue des Vortumnus in Rom (CIL 6, 1, 804 = Dessau nr. 3588). Im 4. Jh. ist die heidn. Restauration vor allem mit dem Namen Julians verbunden (Theodrt. h. e. 6, 3); unter seiner Regierung werden beiseitegeschaffte G. wieder aus ihren Verstecken hervorgeholt u., zT. auf private Initiative, restauriert u. wieder aufgestellt (Liban. ep. 712; Bidez, Julian aO. [o. Sp. 678f] 282). Zahlreiche G. waren nach den Tempelschließungen durch Konstantin von Privatleuten gesammelt u. als Schmuck in ihren Gärten aufgestellt worden; diese mußten unter Julian zurückgegeben werden (Edikt Julians v. 4. II. 362 [Hist. aceph. 9 (ed. H. G. Opitz: C. H. Turner, Eccl. occident. mon. iuris antiquiss. 1, 2 [Oxonii 1939]) 666; B. K. Weis, Das Restitutionsedikt Kaiser Julians, Diss. Heidelberg [1933]). Die Kirchenschriftsteller heben hervor, daß Julian die G. wieder neben den Kaiserbildern verehren ließ (Soz. h. e. 5, 17, 2; Greg. Naz. or. 4, 66. 81; Enarr. brev. chron. 47 [Script. Orig. Const. 1, 53, 3 Preger]). Als Julian der Statue des Genius der Stadt Kpel (τῇ Κωνσταντίνου πόλεως Τύχῃ) opfern will, wird er durch den Auftritt eines arianischen Bischofs daran gehindert (Socr. h. e. 3, 12, 3f; Soz. h. e. 5, 4, 8f). Am Apollontempel von Antiochia, wo die Christen bereits einen ihrer Märtyrer bestattet hatten, befragt Julian die G., doch keines antwortet, keines bewegt sich, wie Philostorgios versichert (h. e. 7, 8 [GCS 21, 88f]); die Christen singen dagegen den Psalmvers (96, 7): ‚zuschanden werden sollen alle, die G. anbeten' (Theodrt. h. e. 3, 10, 3; Socr. h. e. 3, 18, 3f; Soz. h. e. 5, 19, 17f). Um die Juden auf seine Seite zu bringen, läßt Julian den von Titus zerstörten Tempel in Jerusalem wieder aufbauen; im Fehlschlagen dieses Unternehmens sieht er noch die ‚Torheit der Propheten erwiesen, die den Kult der Bilder aus Stein u. Holz verspotten, die von Menschenhand verletzt werden könnten, ohne daß die G. sich wehrten' (ep. 89 [1, 2, 163 Bidez]). – Zur Rolle des G. der Victoria im Streit um ihren Altar s. o. Sp. 816. – Die beiden Mächte, die sich in der Schlacht am Frigidus (5./6. IX. 394) gegenüberstehen, sieht Theodrt. h. e. 5, 24f im Zeichen des Kreuzes u. im G. des Herakles verkörpert, u. Oros. hist. 7, 35, 22 formuliert: ita caelitus iudicatum est inter partem etiam sine praesidio hominum de solo Deo humiliter sperantem et partem adrogantissime de viribus suis et de idolis praesumentem (vgl. Straub, Eugenius aO. [o. Sp. 688] 870/3). Das Ergebnis dieser Schlacht ist neben der (vorübergehenden) Einigung des Reiches die politische Bedeutungslosigkeit des Heidentums; während Zos. hist. 4, 58, 6 bemerkt, daß Theodosius sich Mäßigung gegenüber seinen unterlegenen Gegnern auferlegte, frohlockt Aug. civ. D. 5, 26, daß nun alle restlichen G. zerstört wurden u. daß der Kaiser die goldenen Blitze von den Juppiterstatuen, die Eugenius über dem Schlachtfeld aufgestellt hatte, seinen Meldegängern schenkte.

XIII. Der Bilderstreit. Der Bilderstreit sei im Rahmen dieses Artikels deshalb erwähnt, weil seinem Ausbruch weniger theologische Erörterungen über das Wesen des Bildes u. seines Verhältnisses zum Dargestellten oder die Sorge um Reinheit von Lehre u. Kult zugrunde lagen, als vielmehr die polemische Gleichsetzung von Bilderverehrung u. Götzendienst. Nachdem sich die Bilderfeindlichkeit der Urkirche (vgl. hierzu Klauser, Erwägungen) im Laufe der Jh. der heidn.-antiken Vorstellungsweise angeglichen hatte, tauchten im 6./7. Jh. immer mehr Christus- u. Marienbilder mit den aus dem antiken Aberglauben bekannten Erscheinungen auf: „Ikonen, die vom Himmel gefallen sind, die Blut vergießen u. sich gegen Feinde des Kultes zur Wehr setzen, die Städte beschützen, Kranke heilen u. Tote wieder zum Leben bringen" (H. G. Beck, Die griech. Kirche im Zeitalter des Ikonoklasmus: H. Jedin [Hrsg.], Hdb. d. Kirchengesch. 3, 1 [1966] 32; vgl. Dobschütz aO. [o. Sp. 776]). Der Bildersturm als Reaktion auf jene Fehlentwicklung wurde im zweiten Konzil von Nikaia (787) formell beendet, u. zwar auch jetzt weniger mit theologisch-dogmatischen als mit moralischen u. protreptischen Argumenten (Mansi 13, 373/9; G. Lange, Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griech. Theologie des 6. bis 9. Jh. [1969]). In einer zweiten Phase des Bilderstreites (ca. 815/20) verzichten die Gegner des Bilderkultes zwar auf die Gleichsetzung von Ikonen u. G., aber das ihnen als Verhandlungsgrundlage dienende Florilegium von bilderfeindlichen Väter-

stellen dürfte genügend Material aus der Polemik gegen die G. noch in diese Periode der Auseinandersetzung getragen haben (vgl. G. Ostrogorsky, Studien zur Geschichte des byz. Bilderstreites [1929] 48/51; H. G. Thuemmel, Positionen im Bilderstreit: J. Irmscher/P. Nagel [Hrsg.], Studia Byzantina 2 [1973] 177/91; L. W. Barnard, The Greco-Roman and oriental background of the iconoclastic controversy [Leiden 1974]). Von den Beschlüssen des Konzils vJ. 787 hat die röm. Kirche nur die Verwendung der Bilder als Anschauungsmittel u. als Schmuck sowie pro amoris pii memoria übernommen u. sich damit die Argumente der aufgeklärten Befürworter der G. aus der heidn. Antike (Plotin, Julian) zu eigen gemacht; im ganzen aber wird ihr Zustand durch das Wort Harnacks (DG 3 [1890] 274) gekennzeichnet: „Die Bilderverehrung hat sich dort, wo nicht die Antike geherrscht hat, nie vollkommen einzubürgern vermocht".

XIV. Fortleben im Mittelalter. G. hielten sich, zumal im privaten Kult, lange über das offizielle Ende des Heidentums hinaus; für Patmos ist um 1100, für Kreta noch um 1465 die Existenz von G. bezeugt (Friedlaender 3, 242). Im Abendland wurden orakelgebende G. bis ins hohe MA verehrt, wie aus einer Bulle Papst Johannes' XXII vJ. 1326 (oder 1327) gegen Personen hervorgeht, die in Bildern verborgene Dämonen über die Zukunft befragen (vgl. Th. de Cauzons, La magie et la sorcellerie en France [Paris 1910/11] 2, 338). Die mittelalterl. Legende, in der sich Dämonenfurcht u. die Bewunderung der alten Größe des (einstmals heidn.) Rom mischen, sieht die Stadt voll von goldenen G. (Bezold 62f). Generell wurden G. im MA als Sitz von Dämonen angesehen u. bekämpft (vgl. C. Colpe, Art. Geister [Dämonen]: o. Bd. 9, 547). Die Existenz von G. im MA setzt folgende mozarabische Verwünschungsformel voraus: tu lapideos et ligneos deos tecum pariter arsuros ut colerentur instituisti ... adspice idola tua derelicta et per fidem credentium populorum sedes tuas ac templa deserta (Liber ordinum 26 [MonEcclLit 5, 77]; vgl. A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen des MA 2 [1909] 584f. 612f). An bekannten u. wiederaufgefundenen G. heben mittelalterliche Berichte das Fremdartige, Merkwürdige u. Dämonische hervor, während ästhetische Kategorien nur dann erscheinen, wenn sie die pathologische Wirkung eines G. illustrieren können, zB. die zarte Maserung des Marmors an einer Venusstatue (vgl. Bezold 38f. 63ff). Um Spuren der Rotfärbung (vgl. o. Sp. 691) von G. dürfte es sich gehandelt haben, wenn ein Reisebericht in einer Cambridger Hs. aus dem 13. Jh. eine röm. Venusstatue aus einem Parisurteil beschreibt: ‚... es zeigt ein von Purpurfarbe übergossenes Antlitz, als ob es über seine Nacktheit erröte. Bei genauerer Betrachtung scheint in dem schneeigen Gesicht Blut zu fließen' (vgl. G. M. Rushforth, Magister Gregorius de mirabilibus urbis Romae. A new description of Rome in the XII[th] cent.: JournRomStud 9 [1919] 14ff; Bezold 50/2). Das Motiv der μῖξις mit einem Aphroditebild (Lucian. am. 15f; Athen. dipnos. 13, 605f; Zach. Rhet. vit. Sev. Ant.: PO 2, 1, 16/9 [vgl. o. Sp. 735]) setzt sich fort in Legenden von Vermählungen mit Venusstatuen (William v. Malmesburys Gesta regum Anglorum, Pfaffe Konrad, Magister Gregorius; vgl. A. Graf, Roma nella memoria del medio evo 2 [Turin 1882] 393ff). Marie de France erzählt von einem G. der Venus, das ein Exemplar von Ovids remedia amoris den Flammen übergibt (Bezold 62). Die ‚Chambre de beauté' des Dichters Benoit de Saint More ist voll von sprechenden u. musizierenden Statuen; G. von Juppiter, Mars, Venus, Apollo usw. stehen neben dem trojanischen Pferd, das sich in ein G. der gerüsteten Pallas verwandelt (vgl. O. Söhring, Werke bildender Kunst in altfrz. Epen [1900] 28ff. 101ff).

G. d'Alviella u.a., Art. Images and idols: ERE 7, 110/60. – A. H. Armstrong, Some comments on the development of the theology of images: StudPatr 9 = TU 94 (1966) 117/26. – C. Bailey, Phases in the religion of ancient Rome (Berkeley 1932). – J. Bayet, Histoire politique et psychologique de la religion romaine (Paris 1957). – N. H. Baynes, Idolatry and the early church: ders., Byzantine studies and other essays (London 1955) 116/43. – K. H. Bernhart, Gott u. Bild. Ein Beitrag zur Begründung u. Deutung des Bilderverbotes im AT (1956). – E. Bevan, Holy images. An inquiry in idolatry and image worship in ancient paganism and in christianity (London 1940). – F. v. Bezold, Das Nachleben der antiken Götter im mittelalterlichen Humanismus (1922). – E. Bickel, Der altröm. Gottesbegriff (1921). – H. Bloesch, Agalma. Kleinod, Weihgeschenk, Gottbild (Bern 1943). – F. Börtzler, Porphyrius' Schrift von den G., Diss. Erlangen (1903). – B. de Borries, Quid veteres philosophi de idolatria senserint, Diss. Göttingen (1918). – F. Büchsel, Art. εἴδωλον: ThWbNT 2 (1935) 373/7. – H. v. Campenhausen, Die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche: ders., Tradition

u. Leben. Kräfte der Kirchengeschichte (1960) 216/51. – C. Clemen, Religionsgeschichte Europas 1/2 (1926/31). – Ch. Clerc, Plutarque et le culte des images: RevHistRel 70 (1914) 107/24; Les théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du 2e siècle après J.-Chr. (Paris 1915). – R. Daut, Imago. Untersuchungen zum Bildbegriff der Römer (1975). – P. Decharme, La critique des traditions religieuses chez les Grecs (Paris 1904). – E. R. Dodds, Die Griechen u. das Irrationale (1970). – W. Elliger, Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jh. (1930). – A. Erman, Die Religion der Ägypter (1934). – L. R. Farnell, The cults of the Greek states (London 1896/1909); The evolution of religion. An anthropological study (ebd. 1905). – L. Friedlaender, Sittengesch.[10] (1922). – J. Geffcken, Der Bilderstreit des heidn. Altertums: ARW 19 (1916/19) 286/315. – H. Günter, Die christl. Legende des Abendlandes (1910); Psychologie der Legende (1949). – H. Herter, Zum bildlosen Kultus der Alten: RhMus 74 (1925) 164/73; WienStud 79 (1966) 556/72 = Kl. Schriften (1975) 7/27. – N. Himmelmann-Wildschütz, Zur Eigenart des klass. G. (1959). G. Hock, Griechische Weihegebräuche (1905). – K. Holl, Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung: Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte 2 (1928) 351/87. – Th. Hopfner, Fontes historiae religionis Aegyptiacae 1/5 (1922/25). – F. Jacobs, Über den Reichthum der Griechen an plastischen Kunstwerken u. die Ursachen derselben (1810). – M. Jastrow, Die Religion Babyloniens u. Assyriens 1/2[2] (1905/12). – K. Kerenyi, ΑΓΑΛΜΑ, ΕΙΚΩΝ, ΕΙΔΩΛΟΝ: Kerygma u. Mythos 6, 2: Theologische Forschung 31 (1964) 51/60. – F. K. Kiechle, Götterdarstellungen durch Menschen in den altmediterranen Religionen: Historia 19 (1970) 259/71. – R. Kittel, Art. εἰκών: ThWbNT 2 (1935) 378/96. – Th. Klauser, Die Äußerungen der alten Kirche zur Kunst. Revision der Zeugnisse, Folgerungen für die archäologische Forschung: Atti VI° Congr. intern. Archeol. Crist., Ravenna 1962 (Città del Vat. 1965) 223/42; Erwägungen zur Entstehung der altchristl. Kunst: ZKG 76 (1965) 1/11. – C. Koch, Religio. Studien zu Kult u. Glauben der Römer = ErlangBeitrSprachKunstWiss 7 (1960). – H. Koch, Die altchristl. Bilderfrage nach den literarischen Quellen = Forsch.Rel.Liter.AT u. NT NF 10 (1917). – G. Landtmann, The origin of images as object of cult: ARW 24 (1962) 196/208. – G. Lange, Bild u. Wort. Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griech. Theologie des 6. bis 9. Jh. = Schriften zur Religionspädagogik u. Kerygmatik 6 (1969). – E. v. Lasaulx, Der Untergang des Hellenismus u. die Einziehung seiner Tempelgüter durch die christl. Kaiser (1854). – J. Leipoldt/W. Grundmann, Umwelt des Urchristentums[2] 1/3 (1967). – L. Madyda, De pulcheritudine imaginum deorum quid auctores Graeci saec. II p. Chr. n. iudicaverint = ArchFilol 16 (Krakau 1939). – K. Majewski, Les images de culte dans l'antiquité: Hommages à M. Renard 2 (Bruxelles 1969) 478/84. – F. Matz, Göttererscheinungen u. Kultbild im minoischen Kreta = AbhMainz 1958 nr. 7. – V. Müller, Art. Kultbild: PW Suppl. 5 (1931) 473/511. – W. Nestle, Die griech. Religiösität in ihren Grundzügen u. Hauptvertretern von Homer bis Proklos 1/3 (1930/34). – A. D. Nock, Essays on religion and the ancient world 1/2 (Oxford 1972). – J. Overbeck, Die Bedeutung des griech. G. u. die aus derselben fließende kunstgeschichtliche Consequenzen: BerLeipzig 1864, 239/64; Die antiken Schriftquellen zur Geschichte der bildenden Künste bei den Griechen (1868). – K. Prümm, Religionsgeschichtliches Hdb. (1943). – E. Reisch, Entstehung u. Wandel griechischer Göttergestalten: Almanach-Wien 59 (1909) 391/431. – H. J. Rose, Primitive culture in Greece (London 1925). – C. F. v. Rumohr, Erläuterungen einiger artistischer Bemerkungen in der Rede des H. H. Jacobs aO. (1810). – K. Schefold, Griechische Kunst als religiöses Phänomen (1959). – E. Schmidt, Kultübertragungen = RGVV 8, 2 (1901). – B. Vandenhoff, Die Götterliste des Mar Jakob v. Sarug in seiner Homilie über den Fall der Götzenbilder: OrChr NS 5 (1915) 234/62. – C. E. Visser, Götter u. Kulte im ptolemäischen Alexandrien, Diss. Amsterdam (1938). – M. W. de Visser, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen (Leiden 1903). – O. Weinreich, Antike Heilungswunder = RGVV 8, 1 (1910). – G. Wissowa, Römische G.: NJbb 1 (1898) = Ges. Abh. z. röm. Religions- u. Stadtgesch. (1904) 280/98. – F. Zimmermann, Der ägypt. Tierkult nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller u. die ägypt. Denkmäler, Diss. Bonn (1912). – K. Zimmermann, Wandlungen des griech. G. in der bildenden Kunst der niedergehenden Polis: Hellen.Poleis 3 (1974) 1205/89.

Hermann Funke.

Göttermutter s. Erde o. Bd. 5, 1113/79; Gottesgebärerin; Kybele.

Götzendienst.

A. Vorbemerkungen. Eingangs ist kurz darzulegen, nach welchen Leitlinien dieser Artikel verfaßt wurde u. welche Grenzen ihm gesetzt sind. 1) Zur Vermeidung von Mißverständnissen sei zunächst die Bedeutung zentraler Begriffe geklärt: ‚G.' läßt sich, zumindest negativ, relativ leicht definieren (obschon dem Hebräischen ein genau entsprechendes Wort fehlt, s. u. Sp. 846). G. bezeichnet bei Juden wie Christen jeden Glauben u. alle Kultpraktiken, deren Ziel nicht Jahwe ist, also die Verehrung ‚fremder', falscher Götter; faktisch ist oder wurde G. Synonym von ‚heidnische Religion', ‚Polytheismus'. Demgegenüber werden ‚Götze' u. ‚Götterbild' gewöhnlich vieldeutiger gebraucht. Dies rührt einesteils daher, daß der Unterschied zwischen beidem nicht immer deutlich ist oder beachtet wird, u. beruht zum anderen darauf, daß beide Begriffe vielschichtige, bedeutungsreiche u. sich wandelnde Sachverhalte u. Auffassungen der Antike vereinfachen u. damit entstellen. Dennoch darf zur Verdeutlichung vorausgesetzt werden, daß ‚Götze' die Gattungsbezeichnung ist, mit der in der Polemik gegen G. oder Heidentum jeder ‚fremde' oder ‚heidnische' Gott, gleich ob als ‚Götterbild' dargestellt oder nicht, bezeichnet wurde oder hätte werden können. Der Ausdruck ‚Götze' hat demnach prinzipiell eine umfassendere Bedeutung als ‚Götterbild', doch sind beide Begriffe immer dann austauschbar, wenn heidnische Autoren die pagane Gottheit mit ihrer bildlichen oder symbolischen Darstellung offensichtlich gleichsetzen oder dies zu tun vorgeben; in diesen Fällen, u. eigentlich nur dann, ist die getroffene Unterscheidung zwischen ‚Götze' u. ‚Götterbild' hinfällig oder von untergeordneter Bedeutung. – 2) Unter diesen Voraussetzungen schließt vorliegender Artikel, von gelegentlich unvermeidlichem Streifen der Thematik abgesehen, die Frage der Erlaubtheit von ‚Bildern' im Juden- u. frühen Christentum sowie die späteren Auseinandersetzungen des ‚Bilderstreites' aus. Diese Probleme sind ganz anderer Art, betreffen sie doch nicht mehr die Darstellung heidnischer Götter u. die Verehrung ihrer Bildnisse. Der gegen einen jüd. oder christl. ‚Bilderfreund' gerichtete Vorwurf des G. hat deutlich andere Motive u. anderen Gehalt denn als Äußerung gegenüber Heiden. Zu dieser Problematik s. *Bild, *Götterbild. – 3) Der in obiger Weise gefaßte Begriff G. bleibt in heidnischem Milieu offensichtlich ohne Sinn. In Griechenland u. in geringerem Ausmaße auch in Rom gab es jedoch eine polemische Strömung gegen die eigenen religiösen Überlieferungen u. Kultübungen. Diese Kritik, gewöhnlich vorgetragen im Namen einer höheren u. reineren Gottesvorstellung, machten sich christliche Autoren häufig zu eigen u. setzten sie gegen die Heiden ein. Unter legitimer Transposition des Vokabulars (s. u. Sp. 831) gehört somit auch die Ge-

schichte dieser heidn. Kritik zum Problembereich des vorliegenden Artikels. Fragen der heidn. Haltung zu den ‚Götterbildern' werden demgegenüber hier, da vornehmlich Bestandteil griechisch-römischer Religionsgeschichte, nur soweit angesprochen, wie in unserem Zusammenhang von Belang. Dabei handelt es sich in der Hauptsache um das Problem der Bildlosigkeit (Ist der bildlose Kult reiner u. älter als ein Kult, in dem die Götter bildlich dargestellt werden?) u. die Frage der göttlichen Einwohnung u. Beseelung der Statuen (Welche Beziehung besteht zwischen der Gottheit u. ihrer Darstellung, dem Götterbild?). – 4) Der ganze Artikel folgt streng historischer Fragestellung. Demzufolge bleibt die Erörterung der Priorität von Monotheismus oder Polytheismus ausgespart. Eine klare u. ausgewogene Darstellung der gegenwärtig vertretenen Meinungen bietet R. Pettazzoni, La formation du monothéisme: RevUnivBrux 2 (1950) 209/19. – 5) Die Behandlung des G. durch die frühkirchliche Bußdisziplin wird hier nicht besprochen.

B. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Heidnische Kritik eigener religiöser Traditionen. 1. Die heidn. Kritik u. ihre christl. ‚Retorsion'. Wenngleich die Ausdrücke εἰδωλολατρ(ε)ία u. idololatria der Sprache der Heiden zwangsläufig fremd sind, so war diesen doch das damit Gemeinte in gewisser Weise u. auf die anderen Umstände bezogen bereits bekannt. Im Heidentum sind nämlich im Verlauf seiner ganzen Geschichte Stimmen laut geworden, die sich, zT. äußerst heftig, gegen die Aspekte des Volksglaubens (aber auch der offiziellen Religion sowie der der Philosophen) wandten, die besonders fragwürdig erschienen, weil sie einer reineren Gottesvorstellung nicht genügten. Meist im Namen einer wahreren Auffassung vom Göttlichen haben nämlich Philosophen, Satiriker u. Gebildete Religion u. Kultpraktiken ihrer Zeitgenossen angeprangert. Zumindest theoretisch umfaßt daher diese Polemik einen doppelten Aspekt: der eine, negativ-kritische, wird oft satirisch oder ironisch ausgedrückt, der andere, positiv-konstruktive, will die für irrig gehaltene Vorstellung von den Göttern u. dem Göttlichen durch das wahre Wesen der Götter u. ihm allein entsprechende Kultübungen ersetzen. Eine gleichermaßen umfassende wie klare u. ‚dialektische' Darstellung dieser Polemik findet sich selbstverständlich nur selten in einem einzigen Werk vereint, wie zB. in Ciceros De natura deorum. – Hier interessieren allein die negativen Seiten dieser Polemik, nämlich die, die jüd. Autoren u. christl. Väter aufgreifen u. zur Stützung eigener Polemik (s. u. Sp. 863.870) gegen die heidn. Götzen verwenden. Gewiß stellten die Kirchenväter diese Kritik auf ein völlig neues theologisches Fundament; sie führen nichtsdestoweniger eine bereits jahrhundertealte Polemik fort. Einerseits setzen sie im Wissen um erhöhte Wirksamkeit der ‚Retorsion' den Heiden deren eigene Argumente entgegen; anderseits waren sie zutiefst von der geschichtlichen Kontinuität überzeugt: In den Augen der christl. Autoren war die Kritik der Heiden ein Zeichen dafür, daß bereits das heidn. Denken ‚Teilwahrheiten' erkannt u. der Offenbarung den Weg bereitet hatte.

2. Hauptthemen. Der geschichtlichen Darstellung der heidn. Argumentation sei ein Überblick über ihre Kritikpunkte vorangestellt, um so die Gesamtschau einer Polemik zu ermöglichen, die nur selten alle Themen systematisch entfaltet. Wenngleich Überschneidungen, Gruppierungen u. gegenseitige Beeinflussung verständlicherweise häufig begegnen, lassen sich die Themen doch leicht unter drei Überschriften fassen: 1) Kritik der anthropomorphen Gottesvorstellung (Genealogien, Ehen, Leidenschaften, Aussehen usw.). 2) Kritik bildlicher Darstellung der Götter (*Anthropomorphismus u. Materialität der Götterbilder, Gesinnung ihrer Verfertiger usw.). 3) Kultkritik (blutige Opfer, Kulthandlungen vor den Götterbildern usw.).

3. Eingrenzung des Themas. Für zwei wichtige Randfragen sei auf den Art. *Götterbild verwiesen: 1) Das Problem der Bildlosigkeit. Gegenstände, die kein ‚Götterbild' waren, wurden bekanntlich gerade wegen ihres hohen Alters besonders verehrt (vgl. Bevan 14/6. 41/3) u. oft als Widerspiegelung einer reineren Gottesvorstellung betrachtet (s. u. Sp. 841). Die Frage, ob in Griechenland u. Rom der bildlose Kult älter ist als Statuen u. bildliche Darstellungen oder von Anfang an solche nicht-bildlichen Gegenstände u. anthropomorphen Götterdarstellungen nebeneinander verehrt wurden, soll hier nicht erörtert werden (vgl. Ch. Picard, Les religions préhelléniques = Mana 2 [Paris 1948] 93f; Nilsson, Rel. 1^2, 80/4. 201/8). – 2) Das Problem der Beseelung der Statuen. Die ägypt. Vorstellung von der ‚beseelten Statue' (s. u. Sp. 856) ist dem klassischen Griechenland u. Rom fremd (s. L.

Gernet/A. Boulanger, Le génie grec dans la religion² [Paris 1970] 169). So beabsichtigt auch die *Consecratio (vgl. L. Koep: o. Bd. 3, 269/83), wie sie Min. Fel. Oct. 24, 8 beschreibt, keineswegs, die Statue durch Gott bewohnt zu machen, vielmehr wird sie erst dadurch zu einem Gegenstand der Verehrung, der sie mit handwerklicher Fertigstellung allein noch nicht ist (Bevan 33). Dennoch werden wohl die zahlreichen ‚Zeichen' der Statuen (Tränen, Wunder; vgl. Clerc 45/9) dem Volksglauben an die göttliche Beseelung der Statuen Nahrung gegeben haben, obschon sich ähnliche Begebenheiten auch von Statuen berichtet finden, die zu Ehren noch lebender Menschen errichtet wurden (vgl. Bevan 26). Ironische Bemerkungen über die, die an ‚lebende' Bilder glauben (vgl. Lucilius 526/9 Warmington = Lact. inst. 1, 22, 13; epit. 22; Hor. sat. 1, 8, 1/7; Plut. Is. et Os. 71; Clem. Alex. protr. 46 usw.), sowie manche den Atheisten u. Kynikern zugeschriebene Äußerungen u. Handlungen (s. u. Sp. 836f) belegen anderseits, daß im Volk solcher Glaube offenbar weit verbreitet war. Er wird später deutlich geäußert von Hermetikern (vgl. Corp. Herm. Ascl. 24. 38), Neuplatonikern u. Theurgen (vgl. Plot. enn. 4, 3, 11; Nilsson, Rel. 2², 431/66; Dodds; Boyancé, Théurgie 189/209).

b. Vorsokratiker. In der griech. Geistesgeschichte hat als erster offenbar Xenophanes gewisse Aspekte des Volksglaubens offen kritisiert. In seinen Augen sind Homer u. Hesiod verantwortlich für die Fabeleien der Mythologie u. die Schändlichkeiten, zu denen diese die Menschen verleiten (VS 21 B 11). Näherhin greift er voll Ironie das den Göttern zugeschriebene, gar zu menschliche Verhalten an u. das übliche Bild, das man sich von ihrem Äußeren macht (VS 21 B 11. 14f). Außerdem beweise die von Volk zu Volk unterschiedliche Vorstellung von den Göttern, daß deren bildliche Darstellungen nur relativen, nicht absoluten Wert besäßen (VS 21 B 16). So verlangt Xenophanes als erster vom Göttlichen, was seiner Majestät ‚angemessen' ist (ἐπιπρέπει: VS 21 B 26), ein Gedanke, der in der Folgezeit durch θεοπρεπές (das ‚Gott-Angemessene') ausgedrückt wird (s. Jaeger, Theologie 63f). – Aufgrund seiner hohen Gottesvorstellung verwirft auch Heraklit jeglichen Anthropomorphismus: ‚Der weiseste Mensch wird, gegen Gott gehalten, wie ein Affe erscheinen, in Weisheit, Schönheit u. allem anderen' (VS 22 B 83 = Plat. Hipp. mai. 289ab). Noch stärker verurteilt Heraklit die Riten wie Reinigungen mit Opferblut, Gebete zu Götterbildern (VS 22 B 5). – Empedokles v. Agrigent prangert gleichfalls jede anthropomorphe Gottesvorstellung an (Gott ist unkörperlich, unfaßlich [VS 31 B 133f]) u. lehnt blutige Opfer zu Ehren der Götter ab (VS 31 B 128). – Nicht weit entfernt davon war nach einigen jüngeren Zeugnissen wohl Pythagoras' Einstellung: Ablehnung anthropomorpher Götterstatuen (Plut. Num. 8, 12/4; Philostr. vit. Apoll. 5, 20), Verbot von Fingerringen mit Götterbildnissen (Clem. Alex. strom. 5, 28, 4; s. u. Sp. 874), Absage an blutige Opfer (Plut. Num. 8, 15; Philostr. vit. Apoll. 1, 1). Noch im 5. Jh. nC. bringt der Neuplatoniker Hierokles diese pythagoreische Maxime in Erinnerung: ‚Man ehrt Gott nicht durch besonders aufwendige Opfergaben, wenn man nicht mit von Gott erfüllter Gesinnung opfert. Die Gaben u. Opfer der Unverständigen sind des Feuers Nahrung u. Beute der Tempelräuber' (in Carm. Aur. 1, 1 [FPhG 1, 420b]).

c. Herodot u. die Tragiker. Auch wenn hier darauf verzichtet wird, die Entwicklung des religiösen Denkens in Griechenland vollständig nachzuzeichnen u. die Anschauungen aller Schriftsteller darzustellen, so verdienen Herodot u. die Tragiker doch besondere Erwähnung, weil die Kirchenväter bei ihnen Gedanken u. Anekdoten zur Stützung der eigenen Polemik gegen den G. zu finden glaubten. Erstes Beispiel ist Herodots Bericht (2, 172) über die Umwandlung eines Fußwaschbeckens in eine Götterstatue durch den ägypt. Usurpator Amasis (570/26). Obwohl ursprünglich unpolemisch gemeint, wurde Herodots Erzählung im Altertum berühmt (vgl. Aristot. pol. 1, 5, 2, 1259b 8) u. von Philon u. nicht selten von christl. Autoren aufgegriffen (Gilbert 205), gelegentlich explizit (Athenag. leg. 26, 6; Min. Fel. Oct. 24, 7), häufiger implizit oder als Anspielung zT. unter Änderungen im Detail (Philo vit. cont. 7; Mart. Apollon. 17 [94 Musurillo]; Theoph. Ant. ad Autol. 1, 10; Ep. ad Diogn. 2, 2/4; Iustin. apol. 1, 9, 2; PsClem. Rom. hom. 10, 8; recogn. 5, 15; Tert. apol. 12, 2; 13, 4). Ähnlichkeiten zeigen die biblische Götterkritik (u. Sp. 861 nr. 21) u. Hor. sat. 1, 8, 1/3 (o. Sp. 833). – Christliche Väter zitieren auch oder spielen an auf PsSoph. frg. 1025 Nauck²: ‚Ein einziger in Wahrheit, einer nur ist Gott; er schuf den Himmel u. das weite Erdenrund, des Meeres finstre Wogen

u. des Sturmes Gewalt. Wir Menschen aber, oft verirrt in unserm Sinn, errichten zum Trost für alles Ungemach aus Stein uns Götterbilder u. Gestalten auch, aus Erz gefertigt oder Elfenbein; u. diesen Opfer u. der Feste eitle Pracht darbringend, halten wir dies Tun für Frömmigkeit' (Übers. O. Stählin); Sophokles' Verfasserschaft ziehen sie dabei trotz seiner bekannten Frömmigkeit nicht in Zweifel (PsIustin. coh. ad Graec. 18; monarch. 2; Athenag. leg. 5; Clem. Alex. protr. 7, 74, 2; strom. 5, 113; Euseb. praep. ev. 13, 13, 40; Cyrill. Alex. c. Iulian. 1 [PG 76, 549D]; Theodrt. affect. 7, 46). Bereits jüdische Kreise hatten dieses Fragment benutzt; denn Klemens v. Alex. (strom. 5, 113) zitiert es nach PsHekataios (II) (Abr. et Aeg.: FGrHist 264 F 24), einem jüd. Autor des 1. Jh. nC. (vgl. N. Zeegers-Vander Vorst, Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du 2e s. [Louvain 1972] 199/201; W. Speyer, Die liter. Fälschung im heidn. u. christl. Altertum [1971] 157. 161 mit Anm. 3). – Euripides, noch bei christl. Autoren späterer Jh. anerkannte Autorität (vgl. H. Funke: JbAC 8/9 [1965/66] 269/77), wird häufiger zitiert: Klemens v. Alex. zB. beruft sich 11mal auf ihn (Zeegers-Vander Vorst aO. 36) u. nennt ihn ‚Philosoph auf der Bühne' (ὁ ἐπὶ τῆς σκηνῆς φιλόσοφος [strom. 5, 70, 2]). Solche Berufung auf Euripides scheint schon eher gerechtfertigt; denn dieser, obschon wegen seines religiösen Eifers gewiß nicht als ungläubiger Denker zu betrachten, legt an manchen Stellen einen kritischen Rationalismus an den Tag, der bei den christl. Schriftstellern Gefallen finden mußte. So zitiert Athenagoras (leg. 5) seine Verse: ‚Zeus sollte, wenn es ihn im Himmel wirklich gibt, über einen solchen Menschen kein Unglück bringen' (Eur. frg. 900 N.²) u. ‚Siehst du hoch oben den unbegrenzten Äther, der die Erde mit seinen feuchten Armen umfängt? Diesen nenne Zeus u. ehre ihn als Gott' (ebd. 941 N.²). Letzteres Fragment, auf das sich auch Klemens v. Alex. (protr. 25, 3; 74, 1; strom. 5, 114, 1) beruft, wird jeweils von Stoikern u. Epikureern zur Unterstützung ihrer Lehrmeinungen angeführt (vgl. Zeegers-Vander Vorst aO. 164). Das frg. 480 N.²: ‚Wer auch immer Zeus sein mag, ich kenne ihn nur dem Namen nach', zitieren Athenag. leg. 5; PsIustin. monarch. 5 u. mit vergleichbarer Zielsetzung auch Lucian. Iupp. trag. 41 (zusammen mit frg. 941 N.²). Die Zahl der Beispiele ließe sich steigern. Das Urteil eines Klemens v. Alex. (strom. 5, 112, 4), daß die griech. ‚Tragödie (den Menschen) von der Verehrung der Götzen losreißt', läßt sich nicht aufrechterhalten, dennoch zeigt diese Aussage, wie ein solcher Autor Sophokles u. Euripides las u. zu ‚christianisieren' suchte. – Aischylos (I. Opelt: JbAC 5 [1962] 191/5) wird von den Kirchenvätern auffällig selten zitiert (Clem. Alex. [protr. 114, 1] zB. übernimmt nur zwei Worte aus Agam. 508), obwohl man hätte erwarten dürfen, daß sein Asebieprozeß seine Wertschätzung seitens der christl. Autoren gesteigert hätte. Deren Zurückhaltung gegenüber Aischylos erklärt sich jedoch aus der Neigung der literarischen Überlieferung u. Schultradition, ihn zugunsten des Euripides zu vernachlässigen (vgl. H.-I. Marrou, Histoire de l'éducation⁵ [Paris 1960] 227).

d. Atheisten, Sophisten u. Kyniker. War demnach die Einstellung der Tragiker zur Religion etwas anders, als sie die Kirchenväter, insbesondere Klemens v. Alex., ihnen zuschreiben, so wurden im 5. u. 4. Jh. vC. tatsächlich schwere Angriffe gegen die überlieferte Religion geführt. Manche bekannten sich ohne Zögern als ἄθεοι u. zur ἀσέβεια (W. Nestle, Art. Atheismus: o. Bd. 1, 866/9): zB. Diagoras v. Melos, der als erster in Griechenland offen die Existenz der Götter zu leugnen wagte (Eigenart u. Beweggründe seines ‚Atheismus' sind freilich nicht bekannt) u. dem diese berühmt gewordene ‚gottlose Tat' zugeschrieben wird: Weil ihm Brennmaterial zum Kochen fehlte, habe er eine hölzerne Heraklesstatue ins Feuer geworfen mit den Worten: ‚Auf, vollende deine dreizehnte Arbeit u. hilf mir, mein Linsengericht zu kochen' (Schol. Aristoph. nub. 830). So wird verständlich, daß Athenag. leg. 4 u. Clem. Alex. protr. 2, 20 diese Erzählung bereitwillig aufgegriffen u. christliche Autoren sowie Josephus, im Gefolge bereits heidnischer Schriftsteller, häufig Diagoras als Typos des Atheisten bezeichnen (s. M. Pellegrino im Komm. zu Min. Fel. Oct. 8, 2 [S. 87]). Zu nennen ist auch Kinesias, der ohne Scheu die Hekatestatuen in den Straßen Athens besudelte (Aristoph. ran. 366; eccl. 330). Aus Platons ‚Gesetzen' Buch X läßt sich auf eine große Zahl Ungläubiger schließen; relativ häufig waren seinerzeit *Asebieprozesse (W. Nestle: o. Bd. 1, 735/40; bes. berühmt der Hermokopidenprozeß iJ. 415), weil die Athener bekanntlich ein öffentliches Bekenntnis

zum Atheismus nicht duldeten (vgl. O. Reverdin, La religion de la cité platonicienne [Paris 1945] 218/20. 234/41). – Die Sophisten stehen der Existenz der Götter gewöhnlich skeptisch gegenüber u. vertreten die Ansicht, daß die Religion mehr ein Produkt des Herkommens (νόμῳ) als der Natur (φύσει) ist (Plat. leg. 10, 889e). Kritias betrachtet die Religion sogar als nützliche Lüge, dazu bestimmt, den einzelnen zu bessern u. die Regierung der Städte zu erleichtern (VS 88 B 25; Nestle, Atheismus aO. 867; vgl. aber A. Dihle: Hermes 105 [1977] 28/42: das wahrscheinlich Euripides zuzuschreibende frg. B 25 stammt aus einem Satyrspiel, in dem der Gauner Sisyphos die Entstehung der Götterverehrung aus kluger politischer Erfindung lehrt). – Die Einstellung der Kyniker ist radikaler u. schroffer. Antisthenes lehnt Götterbilder bedingungslos ab (Antisth. frg. 40 B [36 Decleva Caizzi] bei Clem. Alex. protr. 6, 71, 1; strom. 5, 108, 4), u., über die, die sich vor ihnen niederwerfen, macht sich *Diogenes v. Sinope lustig (vgl. Diog. L. 6, 2, 37). Die Kyniker verspotten ganz allgemein fromme Haltung u. kultische Praktiken (vgl. des Antisthenes Entgegnung gegenüber einem Kybelepriester: ‚Ich ernähre die Göttermutter nicht, die die Götter ernähren' [Antisth. frg. 161 (69 Decleva Caizzi) bei Clem. Alex. protr. 7, 75, 3]). Die sarkastischen Äußerungen des Diogenes über Gebete, Gelübde, Reinigungsriten usw. finden bis hin zu Lukian ein nachhaltiges Echo; erwähnt seien hier die dem Megariker Stilpon zugeschriebenen lästerlichen Reden gegen Athena (vgl. Diog. L. 2, 11, 116).

e. Die attische Gesetzgebung gegen die ἀσέβεια. Neben der Kritik an der überlieferten Religion sind auch die Reaktionen zu behandeln, die durch die zeitgenössischen Formen der Asebie hervorgerufen wurden u. diese zugleich beleuchten. Das Dekret des Diopeithes (erlassen um 433/32) verurteilte zwei Arten von ‚Gottlosigkeit': den Unglauben u. die vernunftmäßige, astronomische Erklärung himmlischer Phänomene (s. Reverdin aO. 208f. 213. 219_4). Die uns bekannten Asebieprozesse zeigen jedoch, daß der juristische Begriff der ἀσέβεια in Wirklichkeit weiter gefaßt war. Theoretisch lassen sich drei, jeweils verschiedenen Haltungen entsprechende Prozesse mit diesem Anklagetitel unterscheiden: 1) unmittelbarer Angriff auf die Staatsreligion, näherhin auf die Mysterien von *Eleusis (vgl. zB. die Prozesse gegen Aischylos, Alkibiades, den Hierophanten Archias, die Hermokopiden, Delier iJ. 377 vC. usw.); 2) ‚philosophische Gottlosigkeit' (vgl. die Prozesse gegen Anaxagoras, Protagoras, Stilpon v. Megara usw.); 3) Einführung neuer Gottheiten u. Abhaltung verbotener Kulte (Meleton klagt Sokrates an, ἕτερα καινὰ δαιμόνια eingeführt zu haben [Diog. L. 2, 5, 40]; vgl. auch die Prozesse gegen Phryne, die Priesterin Ninos u. den Rhetor Demades). – Zum Ganzen vgl. Reverdin aO. 208/41; Nestle, Asebieprozesse aO. 735/40.

f. Platon. Er hatte die Staatsreligion gegen eine doppelte Gefährdung zu verteidigen (vgl. Euthyphr.; leg. 10): einerseits durch die Volksfrömmigkeit, die er wie schon Xenophanes (s. o. Sp. 833), doch systematischer als dieser, Homers Einfluß zur Last legt (vgl. Buffière 14/21), anderseits durch Äußerungen der Irreligiosität (geleugnete Existenz der Götter, Auffassungen im Widerspruch zur überlieferten Religion, Einrichtung privater Kulte [untersagt wegen der befürchteten Einführung neuer Gottheiten], vgl. Reverdin aO. 22f. 218/41). Auf die Kultpraktiken bezogen besteht Platon auf einfachen u. bescheidenen Weihgeschenken: aus nur einem Holzstück geschnitzte oder einem einzigen Stein gehauene Gegenstände, von einem Maler in eintägiger Arbeit gefertigte Bilder, solche Weihgaben sind den Göttern genehm (leg. 12, 7, 955e/56b). Platon beschreibt u. begrenzt die Bedeutung der Statuen: sie sind leblos (ἄψυχα), doch ihre Verehrung trägt den Anbetenden Gunst u. Gnade der dargestellten lebendigen (ἔμψυχοι) Götter ein (ebd. 11, 11, 930e/31e). Nach Platon umgeben uns aber wahrhaft lebende, den unbeseelten weit überlegene Götterbilder: unsere Eltern u. Großeltern, die wir verehren müssen u. die ihre Gebete mit unseren vereinen (ebd.). Doch trotz dieser weittragenden Differenzierungen wurde Platon in der Polemik christlicher Autoren gegen den G. kaum benutzt (Clerc 96).

g. Aristoteles. Während Platon zum Anthropomorphismus der Götter schweigt, lehnt *Aristoteles ihn ab als eine von den Mythen verschuldete Abirrung vom ursprünglichen Glauben, demzufolge die Göttlichkeit den Gestirnen eigen ist (metaph. 11, 8, 1074 b 1/14); die Götter in Menschengestalt sind nur Menschen, denen man Unsterblichkeit zuschreibt (ebd. 2, 2, 16, 997b 11f; 2, 4, 12f). Was der Volksglaube über die Götter sagt, ist unrichtig: wie soll man glauben, daß Zeus es regnen läßt, wo der Regen doch aus Notwendigkeit fällt?

Wie kann man sich zornige Götter vorstellen, wo doch die Gottheit solche Gefühlsregungen nicht kennt (vgl. phys. 2, 8, 198b 18; metaph. 1, 2, 983a 2)? Dennoch ist ‚der Philosoph Mythenfreund' (ebd. 982b 18): insofern das mythische Wunderbare seine Neugier steigert, regt es ihn an, Erklärungen zu suchen u. verborgene Wahrheiten aufzudecken.

h. Theophrast. Er prangert die δεισιδαιμονία an, d.i. weniger ‚Aberglaube' als die ständige Angst des Skrupulanten vor den übernatürlichen Mächten (caract. 16). Theophrasts bestimmteste Kritik gilt den blutigen Opfern (frg. 150 = Euseb. praep. ev. 4, 14), deren Einführung seiner Ansicht nach unheilvolle Folgen für die Beziehungen der Menschen zu den Göttern hatte: den Himmel erzürnten diese Praktiken, u. zur Strafe wurden seitdem einige Menschen zu Atheisten, andere schufen sich Gottheiten nach ihrem Ebenbilde (vgl. Porph. abst. 2, 7; Decharme 241; W. Pötscher, Theophrastos Περὶ εὐσεβείας [Leiden 1964] s. v. δεισιδαιμονία u. Opfer).

i. Epikur u. die Epikureer. Vgl. W. Schmid, Art. Epikur: o. Bd. 5, 730/40. Hier ist nur daran zu erinnern, daß unter den Philosophen Epikur neben Platon der größte Verächter Homers ist (vgl. Buffière 21). Unter den bisherigen Kritikern der Volksfrömmigkeit zählen gleichfalls beide zu den wenigen, die nicht zugleich den Anthropomorphismus der Götter angriffen. Im Gegenteil, Epikur faßt die (den Menschen gegenüber gleichgültigen) Götter nach dem Bild menschlicher Schönheit auf; sie haben das Aussehen von Menschen, sind jedoch von erhabenem Wuchs, vollkommenerer Schönheit u. führen in den Zwischenwelten ein angenehmes, glückliches Leben. Eine solche Gottesvorstellung ist sichtlich der Plastik u. damit paradoxerweise der Mythologie verpflichtet. Kultische Praktiken lehnt Epikur bekanntlich nicht gänzlich ab; in dieser Hinsicht war anscheinend Lukrez radikaler (rer. nat. 5, 1198/240). – Vgl. D. Lemke, Die Theologie Epikurs (1973).

k. Stoiker. Schon in der älteren Stoa wird der Anthropomorphismus der Götter Gegenstand der Kritik: ‚Gott hat niemals Menschengestalt' (Diog. L. 7, 147 = SVF 2 nr. 1021; vgl. auch ebd. nr. 1057/60; s. u. Sp. 842, anders SVF 2 nr. 1009 [S. 300, 33]; s. u. Sp. 843). Noch deutlicher ist die Q. Lucilius Balbus in den Mund gelegte Kritik: ‚Seht ihr also, wie sich das menschliche Denken ganz von natürlichen, für richtig u. nutzbringend befundenen Vorgängen aus dazu verleiten ließ, entsprechende Gottheiten auszudenken u. zu erfinden? Das aber hat falsche Ansichten, verwirrende Irrtümer u. einen beinahe altweiberhaften Aberglauben hervorgebracht. Denn jetzt kennen wir das äußere Aussehen, das Alter, die Kleidung u. den Schmuck der Götter, dazu ihre Abstammung, ihre Ehen u. ihre Verwandtschaft, u. alles ist auf die Ähnlichkeit mit den menschlichen Schwächen übertragen. Denn die Götter werden uns sogar im Zustand seelischer Erregung geschildert: wir haben ja von den Leidenschaften, dem Kummer u. den jähzornigen Handlungen der Götter gehört; aber auch Kriege u. Schlachten sind ihnen der Sage nach nicht erspart geblieben, u. zwar nicht nur wie zB. bei Homer, wo die einen Götter auf dieser, die anderen auf jener Seite zwei feindlich einander gegenüberstehende Heere schützten, sondern sie haben, wie im Kampfe gegen die Titanen u. Giganten, sogar ihre eigenen Kriege geführt. Diese Mythen werden in der albernsten Art erzählt u. auch geglaubt, u. dabei sind sie voll von dummem Gerede u. höchster Unüberlegtheit' (Cic. nat. deor. 2, 70; Übers. W. Gerlach/K. Bayer). Man hat vermutet (Jaeger, Theologie 63. 249f$_{52f}$), der Autor (Poseidonios?), durch den Cicero sich inspirieren ließ, habe einige Xenophanes-Verse (VS 21 B 1, 21. 24; B 11 f; vgl. o. Sp. 833) u. einen Platontext (resp. 378c) vor Augen gehabt. Balbus' Kritik hat übrigens ansehnliche Nachkommen; denn christliche Autoren greifen sie, manchmal sogar wörtlich, wieder auf (Lact. inst. 1, 17, 2; epit. 17, 4; Firm. Mat. err. 17, 3f; Aug. civ. D. 4, 30). – Auch Seneca hat die äußere Gestalt der Riten heftig kritisiert: keinesfalls könnten sie das Wesentliche religiöser Einstellung ausmachen (vgl. ep. 41, 1; 95, 47; 115, 5; benef. 1, 6, 3; 4, 25, 1; 5, 14, 2; nat. quaest. 2, 35, 1 f u.ö.). Umfassender behandelte diese Frage wohl De superstitione, woraus Aug. civ. D. 6, 10 ein größeres Fragment erhalten hat: ‚Sie erklären, daß die heiligen, unsterblichen u. unverletzlichen Götter aus verächtlichstem u. unbeweglichem Stoffe sind, daß sie das Aussehen von Menschen, wilden Tieren u. Fischen haben; einige seien gemischten Geschlechts u. nähmen verschiedene Körper an. Man nennt sie Gottheiten, die für Ungeheuer gehalten würden, wenn sie Leben annähmen u. einem plötzlich begegneten' (vgl. M. Lausberg, Untersuchungen zu Senecas Fragmenten [1970] 197/227).

Zu seiner Kritik der externa superstitio vgl. R. Turcan, Sénèque et les religions orientales (Bruxelles 1967). Stoisch beeinflußt ist auch die gute Zusammenstellung der wichtigsten Ausstellungen an Volks- u. Aberglauben im Gottes-Exkurs des Plinius (n. h. 2, 14/27). Gegenüber der Gottwerdung der Wohltäter der Menschheit zeigt sich Plinius zurückhaltender als Balbus (Cic. nat. deor. 2, 62) u. Seneca (clem. 1, 26, 5). Zur plinianischen Einstellung zur Religion allgemein vgl. Th. Köves-Zulauf, Plinius d. Ä. u. die röm. Religion: AufstNiedergRömWelt 2, 16, 1 (1978) 187/288. – Nur diese Verurteilungen zu sehen, würde jedoch täuschen. In Wirklichkeit hat der Stoizismus die traditionelle Religion sehr wohl in sein System aufgenommen. Das zeigt sich besonders bei der theologia tripertita, deren System möglicherweise auf Panaitios zurückgeht (vgl. auch G. Lieberg, Die ‚theologia tripertita' in Forschung u. Bezeugung: ebd. 1, 4 Text [1973] 63/115). Sie unterscheidet die physische Theologie (der Philosophen), die mythische (der Dichter) u. die politische (der Gesetzgeber). Dabei handelt es sich eher um drei verschiedene Ursprünge unserer *Gottesvorstellungen als um drei ‚Theologien' im eigentlichen Sinne. Varro, der dieses System in seinen Antiquitates rerum humanarum et divinarum (ed. B. Cardauns [1976]) darlegte, verwarf weder die Theologie der Dichter u. noch weniger die der Philosophen. Doch zog er die theologia civilis vor, weil sie nach seiner Ansicht eine harmonische Synthese der beiden anderen schuf. Obschon Augustin Seneca lobt, weil dieser im Gegensatz zu Varro gewagt habe, gerade die politische Theologie zu kritisieren, so nahm er doch Varros Bekenntnis dankbar an, die reinste Religion sei die, die auf anthropomorphe Statuen verzichte (vgl. G. Lieberg, Varros Theologie im Urteil Augustins: Studi classici in onore di Qu. Cataudella 3 [Catania 1972] 185/201). So sind nach Varro die Römer 170 Jahre lang, d.h. bis auf Tarquinius d. Ä., ohne Kultbilder ausgekommen (frg. 18 [22 Card.] bei Aug. civ. D. 4, 31, 2). Damit widersprach Varro dem ersten röm. Interpreten der ‚dreifachen Theologie', dem Pontifex Maximus Q. Mucius Scaevola, der die Statuenlosigkeit der ältesten röm. Religion anscheinend nicht gekannt, jedenfalls nicht zugestanden hat (vgl. Boyancé, Théologie 62 bzw. 259). Für Scaevola konnte nämlich ein Gott ohne Geschlecht, Alter u. Leiblichkeit kein Gott der Staatsreligion sein. Die anfängliche Bildlosigkeit des röm. Kultes hat Boyancé jüngst erneut bestritten. Nach ihm darf Plut. Num. 8, 7f nicht als zusätzlicher Beleg angeführt werden, weil diesem ohne Zweifel Varro als Quelle zugrundeliege. Nach Boyancé (Théologie 66 bzw. 262) berichtet Varro kein historisches Faktum, sondern äußert eine stoischen Ansichten entsprechende ‚These' (vgl. Zeno: SVF 1 nr. 264; Chrysipp.: SVF 2 nr. 1076; Diog. Babyl.: SVF 3 nr. 33; o. Sp. 839). Im übrigen scheint das Zeugnis Varros keine weitere Bestätigung zu finden (vgl. Prop. 4, 2, 60/3; Ovid. fast. 1, 201; 3, 45; Plin. n. h. 34, 33). Anderseits läßt sich die Sehnsucht nach der alten Reinheit (castitas) eines Kultes ohne Bildnisse nicht übersehen, wie sie sich bei Tac. Germ. 9, 3 äußert, vgl. o. Sp. 832.

l. Euhemeros. Vgl. Thraede 877/90 (mit Lit., ergänze: Decharme 371/411).

m. Jüngere Akademie u. Skeptiker. Die Einstellung des Karneades zur überlieferten Religion ist aus Cic. nat. deor. 3 u. Sextos Empeirikos bekannt. Sehr kritisch stand Karneades der stoischen Theologie (Polytheismus, Astralgottheiten, allegorische Interpretation) sowie der anthropomorphen Gottesvorstellung Epikurs u. damit der des Volksglaubens gegenüber, verwahrte sich aber dagegen, die überkommene Religion tatsächlich zu bekämpfen. Der Widerspruch ist nur scheinbar: sein Mißtrauen gegenüber jeglichem religiösem Dogmatismus ließ sich durchaus mit den geläufigen Bräuchen vereinbaren. Diese Haltung, die Cicero C. Aurelius Cotta (als Personifikation des Karneades) zuschreibt, nimmt auch Caecilius im Octavius ein (Min. Fel. Oct. 8, 1; 13, 5). Auch Sextos Empeirikos beansprucht sie: ‚Wir wollen uns nicht gegen die allgemeine Auffassung der Menschen stellen u. nicht das Leben in Unordnung bringen' (adv. math. 8, 157). Die Frömmigkeit bleibt im Alltag aus praktischen Gründen von Wert (vgl. Decharme 220/32; V. Brochard, Les sceptiques grecs [Paris 1887] 360). – In gewisser Hinsicht steht Lukian v. Samosata der skeptischen Strömung nahe. Traditionelle Religion u. kultische Übungen waren für ihn ein unerschöpflicher Gegenstand des Spottes: er kritisiert die lächerlichen u. unmoralischen Legenden (sacrif.; necyom. 3ff; Iupp. conf. 8; Iupp. trag.; dial. deor.), die Verschiedenheit der Götter bei den einzelnen Völkern (deor. conc.; Iupp. trag.), verspottet

sarkastisch die ägypt. Götter (ebd. 42; deor. conc. 10) u. die der Barbaren (ebd. 9; Iupp. conf. 8f), scherzt über Statuen (ebd.; Iupp. trag.; sacrif.), spöttelt über Wahrsagerei u. Orakel (Peregr.; Alex.). Zum Einfluß Lukians auf die Kirchenväter, bes. Aristides, Justin, Tatian, Athenagoras, s. Geffcken, Apologeten 60ff; M. Caster, Lucien et la pensée religieuse de son temps (Paris 1938) 186/90.

n. Verteidigung von Volksglauben u. Kultpraktiken. Der vorstehende historische Abriß könnte, weil schematisch u. einseitig akzentuiert, ein unzutreffendes Bild von der griech.-röm. Einstellung zu Volksglauben u. Kultpraktiken vermitteln. Um dem zu begegnen, sei daran erinnert, daß beide auch ihre Verteidiger besaßen. Deren Argumente helfen uns zugleich, die Kritik an Volksglauben u. Kultpraktiken genauer zu bestimmen. – Die meisten Philosophen u. heidn. Kritiker (von wenigen notorischen Atheisten abgesehen) fügten sich fürs erste in die überlieferte Religion oder akzeptierten sie in der Praxis: ihre Kritik zielt auf Reinigung der Gottesvorstellung, nicht auf Beseitigung der Götter; denn ‚nichts stünde einem Philosophen weniger an‘ (Cic. nat. deor. 3, 44). Dieser Ausspruch Ciceros über Karneades ließe sich auf fast alle Philosophen anwenden (vgl. Babut, Religion 207). – Viele Denker haben sich sodann bemüht, die ‚homerischen‘ Götter zu deuten u. in ihr eigenes System zu integrieren, indem sie sie allegorisch interpretierten (*Allegorese). Das taten besonders die Stoiker, doch wurde diese Methode bereits vor ihnen angewandt (Theagenes v. Rhegion; Anaxagoras). Die allegorische Deutung wurde bekanntlich Gegenstand lebhafter Kritik von seiten Platons, der Epikureer, jüngeren Akademie, Skeptiker u. schließlich der christl. Schriftsteller (vgl. Buffière; Pépin). – Wie oben gezeigt, war die anthropomorphe Gottesvorstellung häufigstes Ziel heftigster Angriffe; dennoch wurde sie zT. von den Epikureern (o. Sp. 839) u. manchmal auch von den Stoikern (vgl. SVF 2 nr. 1009 [S. 300, 33]) verteidigt: es sei normal, daß die von Natur aus überaus schönen Götter menschliche Schönheit besäßen; denn diese überrage jede andere. – Die oft kritisierte Existenz kultischer Bildnisse fand gleichfalls ihre Verteidiger: Varro erklärt die anthropomorphen Götterstatuen aus dem Bedürfnis der Menschen nach anschaulicher Darstellung der Weltseele (des Kosmos) u. der *Elemente, die im übrigen allein die wahren Götter seien. Augustin (civ. D. 7, 5) sieht in Varros Rechtfertigung einen Widerspruch zu anderen Abschnitten seines Werkes, in denen Varro sich gegen Scaevola u. die Verehrung der überkommenen Bilder wendet (vgl. o. Sp. 841). In Wirklichkeit besteht sicher kein Widerspruch: Als ‚Gesetzgeber‘ hätte Varro bildliche Darstellungen der Götter verboten (frg. 12 [20 Card.], vgl. Aug. civ. D. 4, 31); doch er betrachtet den Kult, wie er zu seiner Zeit geübt wurde, u. bemüht sich, diesen zu rechtfertigen u. aufzuweisen, daß er die natürliche Theologie reflektiert. Seine ‚physikalische‘ Deutung der Götterbilder ist nur ein Aspekt seiner durchgängigen Bemühungen um Rechtfertigung der theologia civilis durch Allegorese. Die Götterbilder genügen der bescheidenen Frömmigkeit der Menge, doch dank der allegorischen Deutung gibt es keinen Bruch zwischen volkstümlicher Religiosität u. einer höheren Vorstellung von der Religion. – Kelsos kommentierte u. rechtfertigte Heraklits Äußerung: ‚Sie beten auch zu den Götterbildern, wie wenn einer mit Gebäuden eine Unterhaltung pflegen wollte, weil man nicht Götter erkennt u. Heroen als das, was sie sind‘ (VS 22 B 5; vgl. o. Sp. 834). Nach Kelsos werden die Götterbilder nämlich keineswegs als Götter betrachtet, sondern nur als Weihgeschenke (Orig. c. Cels. 7, 62 [SC 150, 158/60]). – Auch Dion Chrys. hat die Frage behandelt. In seiner Rede an die Rhodier erinnert er daran, daß die Gottheit der Gaben, Statuen u. Opfer nicht bedürfe, diese seien nicht notwendige, aber nützliche Zeichen der Frömmigkeit (31, 15). In seiner Olympischen Rede betrachtet er die Frage mehr unter symbolischem u. ästhetischem Aspekt: Die Schönheit einer anthropomorphen Statue weist auf das Göttliche hin (13, 50/2. 58f. 60/3. 68f). – Plutarch verurteilt die Mythen als reine Hirngespinste u. die anthropomorphen Darstellungen, weil sie die Götter auf die Ebene des Menschen herabsetzen u. die Gefahr einer Verwechslung von Gottheit u. deren Bildnis mit sich bringen (vgl. Is. et Os. 20. 66. 71; superst. 6). Dennoch hat seine Frömmigkeit gelegentlich Raum für einige wundersame Ereignisse um Statuen (Cam. 6; Cor. 37f; Pyth. orac. 8). Gegenüber diesen Wunderstatuen (vgl. o. Sp. 833) nimmt er eine abwartende Haltung ein, die sich gleichermaßen von systematischem Agnostizismus wie blindem Aberglauben fernhält.

Obwohl für ihn die wahre Religion mit der Verehrung der Wahrheit zusammenfällt, ist er der Ansicht, die Kultpraktiken enthielten trotz allem nützliche Belehrung, die moralische u. philosophische Wahrheiten entdecken lasse (vgl. Is. et Os. 9. 71. 74/6). Selbst Kulte u. Darstellungen der ägypt. Zoolatrie lassen sich durch Symbolik rechtfertigen. Plutarch greift wie schon Varro auf die allegorische Deutung der Statuen zurück (vgl. ebd. 75. 77; Pyth. orac. 12; an seni resp. ger. 28). – Maximos v. Tyros schreibt den Statuen ebenfalls keine Hauptrolle bei der den Göttern geschuldeten Verehrung zu; doch seien anthropomorphe Statuen nun einmal vorhanden u. offenbarten die Erhabenheit des griech. Geistes über die Wasser u. Feuer anbetenden Barbaren, die Tiere verehrenden Ägypter sowie die die hl. Eiche anbetenden Kelten. Sie stellten eine der Schrift vergleichbare menschliche Einrichtung dar, die dem Volk die Wahrnehmung des Göttlichen erleichtere (or. 2). – Porphyrios zeigt in seinem Traktat Περὶ ἀγαλμάτων (ed. J. Bidez, Vie de Porphyre [Gent 1913] 1*/23*), einer wahren Apologie des Heidentums gegen die Christen, vor allem auf, daß dem Bilderkult keineswegs die von seinen Gegnern unterstellten Verirrungen innewohnten. Er meint, Statuen u. sonstige in den Tempeln verehrte Symbole würden nicht für Götter gehalten, sondern stellten eine Art Bilderschrift dar, die die Theologie eines naturbezogenen Pantheismus in Bilder umsetze. Die Christen, die in einer Statue nur das verwendete Material (Stein, Holz, Edelmetall) erblickten, glichen Analphabeten, denen die Inschrift auf einer Stele völlig unverständlich bleibe. Mit Hilfe allegorischer Deutung findet Porphyrios in bildlichen Darstellungen der Götter die vier Elemente, Planetengötter, Tierkreiszeichen usw., vor allem aber Helios, wieder (Buffière 535/40). – Kaiser Julian rehabilitierte natürlich die auf Statuen bezogenen Kultübungen (s. u. Sp. 883). Er sah darin ‚Zeichen der Anwesenheit der Götter', mit Bedacht hinzufügend: ‚wenn wir die Götterstatuen betrachten, hüten wir uns davor, sie nur als Stein oder Holz anzusehen, aber halten wir sie auch nicht für die Götter selbst' (ep. 89b, 293b. 294c [1, 2^2, 161f Bidez]). – Diese heidn. Versuche, die Verehrung der Statuen durch symbolische oder allegorische Deutung zu rechtfertigen, bezeugen auch Athanasios u. Augustinus. Der Alexandriner erinnert daran, daß man nach einigen Philosophen u. Gebildeten durch die Bilder mit der Gottheit in Verbindung treten oder auch Engel u. göttliche Mächte anrufen u. erscheinen lassen könne (c. gent. 19/21 [SC 18 bis, 110/8]). Augustin gibt ähnliche Vorstellungen wieder: En. in Ps. 96, 11 (CCL 39, 1362; zu v. 7: ‚zuschanden sollen werden, die Götterbildern dienen') nennt er einen ihm namentlich unbekannten Autor, der, durchaus wissend, daß die verehrte Statue unbeseelt, blind u. taub ist, dennoch das Recht beansprucht, die Statue zu benutzen, um der unsichtbaren Gottheit, zu deren Ehre sie errichtet wurde, seine Ergebenheit zu bezeugen. Auch in der Enarratio zu Ps. 113 (113 serm. 2, 4 [CCL 40, 1644]) berichtet Augustin von dieser Auffassung: Für manche Heiden sind die Götterbilder Symbole großer natürlicher Wirklichkeiten u. richten sich die Gebete an die Gottheiten als Beherrscher der Elemente. Doctr. christ. 3, 11 unterscheidet er schließlich die Heiden, die in den Statuen Götter sehen, von denen, die sie nur für materielle Wirklichkeiten halten.

II. Israelitisch-jüdisch. a. Altes Testament. 1. Vorbemerkungen. a. Begriff u. Definition. Obgleich das AT den ‚G.' als solchen nie definiert u. die einschlägige Terminologie reich u. vielfältig ist, gestattet doch eine Anzahl von Texten zu unterscheiden, was wahrer Jahwekult im Hinblick darauf vorschreibt oder verbietet (Ex. 20, 3/5 par. Dtn. 5, 7/9 [Dekalog]; 6, 4; 4, 15/20. 24; Ex. 20, 23 [Bundesbuch]; 34, 14/7 [kultischer Dekalog]; Lev. 19, 4; 26, 1 [Heiligkeitsgesetz]; Dtn. 27, 15 [Fluchreihe]). Unabhängig von der Datierung ihrer Schlußredaktion sind diese Texte in ihrer Grundsubstanz alt. Sie betonen zwei fundamentale Aspekte ursprünglichen Jahweglaubens: das Verbot, andere Götter neben Jahwe zu verehren u. Jahwe bildlich darzustellen. Dieser tritt nämlich zum einen auf als ausschließlicher u. eifersüchtiger Gott, der die Verehrung seitens seiner Gläubigen nicht mit anderen teilen will; zum anderen ist Jahwe ein naher, zugleich aber ferner u. transzendenter Gott: er kann gesehen, aber nicht in Bildern dargestellt werden. Diese beiden Züge unterscheiden den Jahweglauben auf eigentümliche u. grundsätzliche Weise von den anderen Religionen des Alten Orients. Tatsächlich jedoch wurden die zwei Verbote nicht in gleichem Maße beobachtet. Das Darstellungsverbot ist kaum jemals überschritten worden: die Archäologie hat nie ein Bildnis

gefunden, das mit Sicherheit als Darstellung Jahwes gedeutet werden könnte. Trotz gelegentlicher Übertretungen (zB. das Götterbild Michas [Iudc. 17f], Gideons Ephod nach seinem Sieg über Midian [ebd. 8, 22. 27]; zum ‚Goldenen Kalb' s. u. Sp. 851f) ist der Jahwekult im allgemeinen bildlos geblieben. So beschäftigt sich auch die Polemik der atl. Autoren kaum mit dieser Frage. Demgegenüber bildete der Verstoß gegen das Erste Gebot eine ständige Versuchung, vor allem in Zeiten politischer u. religiöser Krisen; dies erklärt die Warnungen der atl. Schriftsteller vor dieser Untreue gegenüber Jahwe, Warnungen, die sich in dem Maße steigerten, in dem sich die Vorstellung des Eingottglaubens festigte u. vertiefte. So kann der G., obschon dem AT eine entsprechende Gattungsbezeichnung fehlt, sachlich definiert werden als der Kult u. die Riten, die sich an andere Götter als Jahwe richten.

β. Terminologie. Etwa 40 Ausdrücke bezeichnen im AT die ‚Götzen'. Sie lassen sich mit Eißfeldt (158) in zwei Gruppen einteilen: 1) Bezeichnungen der Verachtung oder Beleidigung (zB. ‚Schande' [bošæt, Jer. 3, 24; 11, 13; Hos. 9, 10]; ‚Abscheu' [šiqqûṣ, Dtn. 29, 16; 1 Reg. 11, 5. 7; 2 Reg. 23, 24 u.ö]; ‚Greuel' [tôʿevah, Dtn. 7, 26; 32, 16; 2 Reg. 23, 13 u.ö.]; ‚Schrecken' [ʾêmîm, Jer. 50, 38 u.ö.]), Bezeichnungen, die die Existenz des Götzen bestreiten (zB. ‚Windhauch, Schein' [hævæl, Dtn. 32, 21; 1 Reg. 16, 13. 26; Jer. 2, 5; 8, 19 u.ö.]; ‚Nichtiges' [šāwʾ, Jer. 18, 15; Ps. 31, 7]; ‚Nichts' [ʾælîl, Lev. 19, 4; 26, 1; Jes. 2, 8. 18. 20 u.ö.]; ‚Nicht-Gott, falscher Gott' [loʾ-ʾel, loʾ ʾælohîm, Dtn. 32, 21; Jer. 5, 7 u.ö.]) u. schließlich Bezeichnungen, die auf eine Existenz niederen Ranges, die der niederen u. schlechten Geister, hindeuten (zB. ‚Tiergeister' [śeʿîrîm, Lev. 17, 7; 2 Chron. 11, 15]; ‚Dämonen' [šedîm, Dtn. 32, 17; Ps. 106,37]; ‚Unheilbringer' [ʾawæn, 1 Sam. 15,23; Jes. 66, 3; Amos 5, 5 u.ö.]); 2) Worte, die ‚fremde, unbekannte, neue' Götter bezeichnen (ʾaḥer, zār, nekār, ḥadašîm, Ex. 34, 14; Jes. 42, 8 u.ö.; Dtn. 32, 16; Jes. 17, 10 u.ö.; Gen. 35, 2. 4; Dtn. 31, 16; 32, 12 u.ö.; Dtn. 32, 17; Iudc. 5, 8) oder, besonders zahlreich, die diese Götter mit ihren Bildern gleichsetzen (‚gegossenes Metall' [massekāh, nesæk, Ex. 32, 4. 8; 34, 17; Num. 33, 52; Dtn. 9, 12. 16; 27, 15 u.ö.; Jes. 41, 29; 48, 5 u.ö.]; ‚geschnitztes Holz, behauener Stein' [pæsæl, pesîlîm, Ex. 20, 4; Lev. 26, 1; Dtn. 4, 16. 23. 25; 5, 8 u.ö.; Dtn. 7, 5. 25; 12, 3; Iudc. 3, 19. 26; 2 Reg. 17, 41; Jes. 10, 10 u.ö.]; ‚geschnitztes Bild' [ʿoṣæv, Jes. 48, 5; ʿāṣāv, ʿaṣabbîm, 1 Sam. 31, 9; 2 Sam. 5, 21; Jes. 10, 11 u.ö.]; ‚Bild, Statue' [ṣælæm, sæmæl, Num. 33, 52; 2 Reg. 11, 18 u.ö.; Dtn. 4, 16; 2 Chron. 33, 7. 15 u.ö.]; ‚Steinblöcke' [gillûlîm, Lev. 26, 30; Dtn. 29, 16; 1 Reg. 21, 26; 2 Reg. 17, 12 u.ö.]; ‚Gestalt' [ṣîr, Jes. 45, 16; Ps. 49, 15]; ‚Schaustück' [maśkît, Lev. 26, 1; Num. 33, 52; Hes. 8, 12 u.ö.]). Hinzugefügt werden darf der Ausdruck ‚Höhe' (bāmāh), der bald zur Bezeichnung von Götzenheiligtümern wurde (2 Reg. 23, 8; Amos 7, 9; Jes. 1, 29f; 57, 7 u.ö.); der Höhenkult verschwand endgültig erst nach dem babylonischen Exil. – Gesondert zu betrachten ist der Teraphim, gerade weil er sich noch nicht sicher bestimmen läßt. Mehrfach zusammen mit dem Ephod genannt (Iudc. 17, 5; 18, 14/20; Hos. 3, 4), bezeichnet Teraphim wie dieser offensichtlich in bestimmten Fällen einen Kultgegenstand zur Orakelgewinnung (1 Sam. 15, 23; Sach. 10, 2; Hes. 21, 26 u.ö.; 2 Reg. 23, 24 u.ö.). Während aber noch Hos. 3, 4 den Ephod als unentbehrliches Kultgerät erwähnt, betrachten mehrere Texte die Teraphim als fremden Ursprungs u. vom Aberglauben befleckt (Gen. 35, 2/4; 1 Sam. 15, 23; Sach. 10, 2; 2 Reg. 23, 24). Bei Josias Reform wurden die Teraphim aus dem offiziellen Kult verbannt (2 Reg. 23, 24), verschwanden jedoch nicht aus der Volksreligion (Sach. 10, 2; vgl. P. van Imschoot, Théologie de l'AT 1 [Paris 1954] 151; 2 [ebd. 1956] 115; O. Keel, Art. Teraphim: H. Haag, Bibel-Lex.² [1968] 1731f). – Schließlich erwähnt das AT natürlich eine Reihe von Gottheiten: Amon; *Astarte; *Baal, dessen Name nach dem Kultort wechselt; Dagon usw. Vgl. die Liste bei Prat, Idole 822/5. – Die LXX übersetzt mit εἴδωλον etwa 15 hebr. Wörter: ʾel, ʾælôah, ‚Gott, Götter'; ʾælîl, ‚Nichts'; bāmāh, ‚Höhe'; baʿal, ‚Baal'; gillûlîm, ‚Steinblöcke'; hævæl, ‚Wahn'; hammanim, ‚Höhen' (?); miflæṣæt, ‚Scheusal'; ʿoṣæv, ʿāṣāv, ‚Bild'; pæsæl-pesîlîm, ‚Schnitzwerk'; ṣælæm, ‚Bild'; śaʿîr, ‚Dämon, böser Geist'; šiqqûṣ, ‚Abscheu', u. schließlich terāfîm (zum Ganzen s. E. Hatch/H. Redpath, A concordance to the LXX [Oxford 1897] 376). Insgesamt kommt εἴδωλον in den protokanonischen Schriften 70mal u. 15mal in den deuterokanonischen Texten vor. Trotz geläufiger Übersetzung durch εἴδωλον werden jedoch nicht alle genannten hebr. Ausdrücke systematisch in dieser

Form wiedergegeben (zB. wird gillûlîm mit εἴδωλα [Hes. 6, 4. 6. 13 u.ö.; Lev. 26, 30; Dtn. 29, 16], ἐνθυμήματα [Hes. 14, 5. 7; 16, 36 u.ö.], ἐπιτηδεύματα [Hes. 6, 9; 14, 6; 20, 7 u.ö.), βδελύγματα [1 Reg. 15, 12; 21, 26; Jer. 50, 2], ἐπιθυμήματα [Hes. 33, 30], διανοήματα [ebd. 14, 3f] übersetzt; ebenso wird šiqqûṣ mit εἴδωλον [1 Reg. 11, 7], βδελύγματα [Dtn. 29, 16; Jes. 66, 3 u.ö.], προσοχθίσματα [2 Reg. 23, 24; Hes. 37, 23] wiedergegeben). Anderseits werden bestimmte hebr. Bezeichnungen für ‚Götzen' niemals mit εἴδωλον übersetzt (massekāh, ‚gegossenes Metall', wird zB. stets mit χωνευτόν, χώνευμα oder γλυπτόν wiedergegeben u. tôʿevāh, ‚Greuel', immer mit βδελύγματα oder ἀνομία). In der heidn. Literatur erscheint εἴδωλον bei Homer in der Bedeutung ‚Phantom' (Il. 5, 451; Od. 4, 796), die noch in klassischer Zeit belegt ist (Plat. leg. 12, 9, 959 b). Diese alte Vorstellung von Unwirklichkeit oder unwirklicher Existenz (vgl. Aeschyl. Ag. 839: εἴδωλον σκιᾶς) bewirkt, daß das Wort auch ‚das vom Wasser oder einem Spiegel reflektierte Bild' (Plat. soph. 266b; Aristot. div. somn. 464b 9) sowie ein Erzeugnis der ‚Phantasie' (vgl. Plat. Phaedr. 66c; εἴδωλα in Verbindung mit φλυαρία; Theaet. 150c: εἴδωλον ist ψεῦδος zugeordnet) bezeichnen kann. Hingegen kommt es selten in der Bedeutung ‚Statue, Bild' vor (Herodt. 1, 51, 5; 6, 58, 3); dafür bevorzugten die Griechen ἄγαλμα u. εἰκών (vgl. Büchsel 373; P. Chantraine, Dict. étym. de la langue grecque [Paris ab 1968] 6f. 317. 355). Da εἴδωλον schon im klassischen Griechisch weniger das Bild, die Darstellung einer Wirklichkeit, als die Illusion, das Produkt der Phantasie, bezeichnet, griffen die Übersetzer des AT diesen Ausdruck mit Vorliebe auf, um in abwertender, polemischer Weise den nichtigen Glauben an falsche Götter, gleich ob bildlich dargestellt oder nicht, zu bezeichnen. Mit der Verwendung von εἴδωλον haben die LXX also nicht versucht, das Hebräische wörtlich wiederzugeben, sondern inhaltlich zu übertragen. Wesentlich war in ihren Augen, all das zu brandmarken, was fälschlich Menschen verehren, die ihre Phantasie getäuscht oder irregeführt hat. – In der Vulgata wird der Begriff ‚Götze' meist mit idolum, seltener mit simulacrum wiedergegeben (112 bzw. 32 Belege in den protokanonischen Schriften). Doch im Detail zeigt sich starke Vielfältigkeit: So wird ʾælîl (‚Nichts'), in der LXX mit χειροποίητα, βδελύγματα, ἀγάλματα, μεγιστᾶνες, δαιμόνια, εἴδωλα, sechs Wörtern also, wiedergegeben, in der Vulgata fast immer mit idolum übersetzt (nur viermal mit simulacrum). Doch findet sich diese Tendenz zur Vereinfachung u. Vereinheitlichung nicht durchgängig: zB. finden sich für gillûlîm (‚Steinblöcke') folgende Äquivalente: εἴδωλα – idola, simulacra, immunditiae; ἐνθυμήματα – idola, immunditiae; ἐπιτηδεύματα – idola, immunditiae; βδελύγματα – idola, simulacra; διανοήματα – immunditiae; für pesîlîm, ‚gehauene geschnitzte Bilder', finden sich γλυπτά – sculptilia, simulacra, statuae, idola; εἴδωλα – sculptilia, idola; ἀγάλματα – sculptilia; περιβώμια – simulacra; vgl. Prat, Idole 816/26.

2. Der Kampf Israels gegen den Götzendienst. a. Bis zum Ende der Wüstenwanderung. Die bei den Ausgrabungen von Ras Šamra (Ugarit) entdeckten religiösen Texte des 14./13. Jh. vC. bilden frühe u. unmittelbare Zeugnisse der polytheistischen u. anthropomorphen Religion Kanaans. In ihrem Vordergrund stehen einige Gottheiten, bes. El (‚Gott'; bei den Westsemiten ein personaler Gott), Vater der Götter u. Menschen, Schöpfer der Geschöpfe, der Weise u. Gütige. Seine Gemahlin u. göttliche Amtsgenossin ist die Göttin Ašerat (*Aschera). In den Ras Šamra-Texten sind beide jedoch ersetzt durch das Paar *Baal u. Anat (Th. Klauser: o. Bd. 1, 1070), die wohl erst später in das kanaanäische Pantheon gelangt waren. Diese Götter sind neben anderen Gottheiten minderer Bedeutung (Sonnengöttin Šapaš, Mondgöttin Yariḫ, Totengottheit Môt usw.) die Helden der kosmischen u. Fruchtbarkeits-Mythen. Auf diese Religion mit ihren gewalttätigen u. sinnlichen Zügen trafen zunächst die Patriarchen u. nach dem Ägyptenaufenthalt die Vorfahren der Israeliten. Die, soweit wir sehen, älteste Religion der Patriarchen, schon bei Ankunft in Kanaan, ist der Kult des ‚Gottes der Väter'. Dieser offenbart sich u. wird angerufen als ‚Gott meines / deines / seines Vaters' (s. Gen. 31, 5. 29; 43, 23; 46, 3; 50, 17; Ex. 3, 6; 15, 2; 18, 4). Andere Formeln verwenden einen Eigennamen: ‚der Gott Abrahams' (Gen. 31, 53), ‚der Gott deines Vaters Abraham' (Gen. 26, 24 u.ö.), ‚der Gott (meines / deines Vaters) Isaaks' (Gen. 28, 13; 32, 10 u.ö.), ‚der Gott Abrahams, der Gott Isaaks u. der Gott Jakobs' (Ex. 3, 6. 15f). Der ‚Gott des Vaters' ist ursprünglich der Gott des unmittelbaren Vorfahren, den auch der Sohn als seinen Gott anerkennt; er ist

nicht an ein Heiligtum gebunden, sondern an eine Menschengruppe, ein Nomadengott, der die Schar seiner Getreuen führt, an die er sich durch Verheißungen bindet. – Bei ihrer Kontaktnahme mit den Einwohnern Kanaans gaben die Patriarchen den Kult des Vätergottes nicht auf, erwiesen aber den einheimischen Gottheiten Verehrung. Schon früher hatten sie ‚fremde Götter' angebetet (Gen. 35, 2/4; Jos. 24, 2. 14f). Jetzt aber erfolgt eine Angleichung des ‚Gottes der Väter' an El. In dieser Hinsicht ist es bemerkenswert, daß in den Patriarchenerzählungen jeder Hinweis auf Baal fehlt; denn in den Heiligtümern Kanaans stießen die Patriarchen auf El, nicht auf den spät in das kanaanäische Pantheon aufgenommenen Baal. Außer ‚Gott der Väter' sind alle Gottesbenennungen der Patriarchenerzählungen (ʾel ʿælyôn, ʾel r^{o}ʾî, ʾel šadday, ʾel ʿôlām, ʾel bêtʾel) Erscheinungsformen u. lokale Bezeichnungen desselben Gottes El. Die Angleichung des ‚Gottes der Väter' an El bedeutet jedoch keine Aufgabe seiner Verehrung, sondern eine Bereicherung. Die Patriarchen verwerfen die mythologischen Züge der El-Religion, entlehnen ihr jedoch den Aspekt der kosmischen Macht. So kam es auf seiten der Patriarchen zu einer Erweiterung der Gottesvorstellung: Sie begriffen Gott seither als Weltenherrn u. nicht länger nur als Gott der Familie oder Sippe. – Manche Gelehrte haben die Kenntnis des Jahwenamens in die Patriarchenzeit zurückreichen lassen wollen (vgl. S. Mowinckel, The name of the God of Moses: HebrUnCollAn 32 [1961] 121/33), doch sind elohistische (Ex. 3, 13/5) wie priesterschriftliche Tradition (Ex. 6, 2/13) in dieser Frage eindeutig: Jahwe ist ein neuer Name, der Moses geoffenbart wurde u. den Patriarchen noch unbekannt war (zu seiner wahrscheinlichen Bedeutung ‚Ich bin der ICH BIN' s. de Vaux 1, 335). Wenn sie auch die Neuheit des Namens ‚Jahwe' betonen, unterstreichen doch beide Traditionen die wirkliche Kontinuität zwischen der Religion der Väter u. dem neuen Glauben; dies erklärt, warum der Jahwist den Namen ‚Jahwe' auch bei der Schilderung der Patriarchenzeit verwenden kann. Anderseits begünstigte die Angleichung des ‚Gottes der Väter' an den großen Gott El gewiß auch die Jahwes an El, obschon die Entstehung der Jahwereligion unabhängig ist von der Verehrung des kanaanäischen Gottes. Diese Assimilation, die die dunkle Begebenheit um das Goldene Kalb (El-Stier) verständlich werden läßt, kommt in den Spruchreden *Bileams zum Ausdruck, die El u. Jahwe in Parallele setzen (Num. 23, 8. 21f), zwischen denen sich übrigens keine Spur einer Auseinandersetzung findet (vgl. O. Eißfeldt, El and Jahwe: JournSemStud 1 [1956] 25/7): von El hat Jahwe den Charakter eines universalen Himmelsgottes u. den Königstitel entlehnt. – Die frühe Jahwereligion bekennt einen ausschließenden u. eifersüchtigen Gott; damit verbietet sich zugleich die Annahme, Moses habe im Vollsinn des Wortes ‚Monotheist' sein können: Auf das Gegenteil gibt es mehrere Hinweise, in denen mit der Existenz anderer Götter gerechnet wird (Ex. 15, 11; 18, 11); auch das Erste Gebot bestreitet nicht, daß es neben Jahwe andere Götter gibt (Ex. 20, 3; Dtn. 5, 7; vgl. Ex. 34, 14; Hos. 13, 4; Ex. 22, 19; 23, 13; o. Sp. 846). – Der Kampf gegen die anderen Götter setzt in der Tat erst später ein: Im gesamten Buch Exodus fehlt (abgesehen vom späterer Redaktion zugehörigen Ex. 12, 12: ‚über die Götter Ägyptens werde ich Strafen verhängen') die götzenfeindliche Polemik. Später können Hosea (2, 17), Amos (2, 10f) u. Jeremia (2, 2) die Wüstenwanderung als Zeit des Einvernehmens u. der Liebe zwischen Jahwe u. seinem Volk darstellen. – Vgl. auch G. v. Rad, Theologie des AT 1[5] (1969) 37/7. 221/55.

β. Von der Landnahme bis zur Römerherrschaft. aa. Hauptkrisen des Jahwekultes durch Götzendienst. Die Polemik gegen die falschen Götter setzte an den Toren Kanaans ein: am Heiligtum des Baal Peor zeigte sich die Untreue Israels zum ersten Mal (Num. 25, 1/5; Hos. 9, 10). Die Israeliten ‚trieben Unzucht mit den Moabiterinnen' u. ließen sich von diesen bewegen, ihrem Gott bzw. Göttern zu opfern. Der Konflikt zwischen Jahwe u. Baal bricht aus; denn die Jahwereligion mußte Mythologie u. Mythen der Kanaanäer ablehnen, obschon sie von dort bestimmte Riten u. Feste entlehnt hatte (vgl. Ringgren 8). Die ‚anderen Götter', die ‚fremden Götter' bleiben für Israel dennoch eine ständige, von den atl. Autoren unablässig angeprangerte Versuchung. Die volkstümlichsten ‚fremden' Kulte waren verständlicherweise kanaanäischen Ursprungs (Baal, Ašerah, vgl. o. Sp. 850). Doch ist nicht immer leicht zu entscheiden, ob eine als G. angeprangerte Übung dem Kult einer ‚fremden' Gottheit, Synkretismus oder aber verderbtem, abgesunkenem Jahwekult entspringt. – Die Richterzeit war eine allseitig

(militärisch, sozial, politisch) bewegte u. belastete Epoche; denn mitten im Hl. Krieg vollzogen die Israeliten den Übergang vom Halbnomadentum zur Stadtkultur. Der religiöse Bereich blieb von diesen Spannungen nicht verschont (vgl. Iudc. 2, 11/3; 3, 7); eine ‚theologische' Interpretation der Geschichte dieser Epoche legt ebd. 2,6 / 3,6 vor: von Fremden wurden die Israeliten bedrängt, weil sie ihren Gott zugunsten der kanaanäischen Götter verlassen hatten; bewegt durch ihre Klagen hat Jahwe als Führer u. Retter Richter gesandt, doch nach dem Tod jedes Richters verfielen die Israeliten wieder in die alten Verirrungen. Den damaligen Einfluß des Baalskultes auf die Jahwereligion verdeutlicht der am Ende der Richterzeit wachsende Anteil theophorer Namen mit Baal als Komponente (vgl. Albright 284). – Unter Saul findet die Neigung der Israeliten zum G., mit Ausnahme von Wahrsagerei u. Totenbeschwörung, kaum Erwähnung. Unter David u. Salomon erlebte Israel bis zum Tempelbau eine Zeit ernster Frömmigkeit u. Eifers für die Jahwereligion. Danach tritt ein tiefer Wandel ein, als Salomon zahlreiche ‚fremde Frauen' nahm u. sich anderen Göttern zuwandte (1 Reg. 11, 1/8). Nach der Reichsteilung (um 931) verläuft die Geschichte des G. im Südreich Juda deutlich bewegter als im Nordreich Israel, in dem der G. vergleichsweise konstant u. verbreitet erscheint. In Konkurrenz zum Jerusalemer Tempel erhob schon Jerobeam Dan u. Bethel zu königlichen Kultstätten, in denen je ein goldenes Kalb verehrt wurde (1 Reg. 12, 28), in der Vorstellung der Erbauer wahrscheinlich gemeint als Postamente für den unsichtbar darauf stehend gedachten Gott (Albright 298f). Doch beide Heiligtümer zogen faktisch die Israeliten vom vorgeschriebenen Kult im Tempel zu Jerusalem ab, u. die goldenen Kälber wurden zum Gegenstand eines götzendienstähnlichen Kultes. Dieser entsprach kanaanäischer Mentalität u. wurde von allen Nachfolgern Jerobeams beibehalten, die sich darum denselben Fehler mit immer den gleichen Worten vorhalten lassen mußten: ‚Er tat, was Jahwe mißfiel ...' (1 Reg. 15, 26. 33 u.ö.; 2 Reg. 3, 2 u.ö.). Ahab (873/53) u. sein Sohn Ahasja (852/51) führten den Baalskult sogar offiziell ein, wovon ihre Nachfolger jedoch Abstand nahmen. Das Reich Israel ging mit dem Fall Samarias (721 vC.) u. der assyrischen Deportation der Israeliten nach Mesopotamien u. Medien unter. Die Mehrheit unter den Deportierten glich sich wahrscheinlich allmählich den Heiden an. In einigen Gruppen muß jedoch das Bewußtsein ihrer Herkunft wachgeblieben sein; denn Jeremia (3, 6/25; 31, 15/7) u. Hesekiel (4, 4/6; 37, 15/28) erhofften noch ihre Rückkehr nach Israel. – Im Reich Juda werden zwar einige Könige wegen ihrer Frömmigkeit u. Rechtschaffenheit gelobt (Asa, Josaphat, Joas, Josia u.a.), andere aber fielen zum G. ab (bes. Roboam, Abia, Joram u. Ahaz). Die schwerwiegendste Krise rief jedoch Manasse, der 12. König von Juda (687/42), dadurch hervor, daß er den Kult der Höhenheiligtümer, Baals, Astartes u. des ‚Himmelsheeres' (d.h. der Astralgottheiten) förderte u. somit einen Synkretismus bewirkte, der trotz der kurzen Reformzeit des Josia (622/09) rund dreiviertel Jh. andauerte. So ist Manasse zum Inbegriff des abtrünnigen u. frevelhaften Königs geworden (2 Reg. 21, 10/5; Jer. 15, 1/4). Wahrscheinlich aber geht diese Krise nicht auf die alleinige Initiative Manasses zurück, sondern entsprach tiefen Bedürfnissen der Bevölkerung. – Die Eroberung Jerusalems (587 vC.) u. das Ende des Staates Juda ließen drei judäische Gruppen entstehen: die nach Babylon Deportierten, zahlenmäßig wohl nur gering, jedoch die Oberschicht der Nation; die in Palästina zurückgebliebene Landbevölkerung, in der nachexilischen Literatur abwertend als ʿam hā-ʾaræṣ, ‚Landvolk', bezeichnet; einzelne Flüchtlinge, die im Ausland, besonders im benachbarten Ägypten, Zuflucht fanden. Trotz der Versuchung (Hes. 14, 1/8; 20, 30/9) u. auch gelegentlicher Verpflichtung (vgl. Dan. 3, 8/30), die babylonischen Götter anzubeten, fielen im allgemeinen die Judäer im babylonischen Exil nicht vom Jahwekult ab. In ihm verharrte auch die in Palästina verbliebene Bevölkerung, wenngleich sie zT. weiterhin auch fremden Göttern diente (vgl. Jes. 57, 3/13; 59, 13; 65, 11f; 66, 3f). Über die Diasporajudäer besitzen wir Nachrichten nur aus Ägypten: Sie verehrten fremde Götter u. machten für ihr Unglück die Reform des Josia verantwortlich, die systematisch alle fremden Kulte u. Riten bekämpft hatte. Die erhaltenen Dokumente über die judäische Militärkolonie von Elephantine zeigen uns, wie im 5. Jh. vC. die synkretistische Religion solcher judäischer Diasporagruppen aussehen konnte. – Aufs Ganze gesehen rief die Prüfung des Exils eine geistliche Erneue-

rung hervor, die ihren Ausdruck fand in einer wiedererstarkten Treue zu Jahwe. Bezeichnend dafür ist, daß sich bei Esra, Nehemia, Haggai u. Maleachi kein Hinweis auf die Götzen findet. – Die letzte schwere Krise durch G. wurde durch Antiochos IV Epiphanes heraufbeschworen, der sich selbst zum Gott erhob (Dan. 11, 36/9). Wenngleich die von ihm ausgelöste Verfolgung (ebd. 11, 31/5) nicht hauptsächlich darauf abzielte, einheitlich die griech. Religion im Seleukidenreich durchzusetzen, u. auch der hellenistisch gesinnte Teil der Jerusalemer Kultgemeinde die Hellenisierung der jüd. Religion nicht als vorrangiges Ziel verfolgte, so war doch die Zahl der Abtrünnigen im Verlauf des sich daraus ergebenden Krieges groß (1 Macc. 1, 43). Dennoch blieben dies Einzelfälle; in seiner Mehrheit gab das Volk die angestammte Religion nicht preis. Schließlich sicherte Antiochos V Eupator dem Judas Makkabäus freie Gottesdienstausübung für die Juden zu (ebd. 6, 17/63, bes. 55/61; 2 Macc. 9, 9/27, bes. 14/7. 26f).

bb. Die Polemik gegen den Götzendienst. Das AT hat keine eigene literarische Gattung für diesen Zweck gebildet, also kein Gegenstück zur satirischen Dichtung u. Erzählung der Heiden (vgl. Preuß 269/73). So bedeutsam die Kritik an fremden Göttern im AT auch ist, so hat sie doch keine spezifische literarische Form hervorgebracht. Die polemischen Texte zeichnen sich allenfalls durch einige stilistische Merkmale aus: Schimpfworte oder Ausdrücke der Verachtung für die falschen Götter; direkte Rede, um der Kritik mehr Gewicht u. Kraft zu verleihen; rhetorische Fragen u. Übersteigerungen. Erst in den jüngeren Schriften (Ep. Jer.; Dan. Bel et Dr.; Sap. 13/5) ist die Polemik gegen den G. Gegenstand einer sorgfältigen u. geschlossenen literarischen Bearbeitung, die alte Themen aufgreift, sie aber umfassend u. zusammenhängend darstellt (vgl. u. Sp. 859f). – Im Mittelpunkt der Polemik gegen die fremden Götter stehen die Nichtigkeit, das Nichtsein u. die Ohnmacht der Götzen aus Holz oder Stein. Dieser Charakter ist so ausgeprägt, daß die Meinung vertreten wurde, die Juden hätten sich die fremden Götter, die in den Theophanien u. Mythen eine Rolle spielen, nicht als lebendige u. personale Wesen vorgestellt; die namentlich genannten Götter (Baal, Dagon usw.) seien nur als Numina für andere Völker anerkannt u. letztlich nichts anderes als ihre materiellen Darstellungen in den Heiligtümern. Diese These Kaufmans (179/97) beruht auf der Vorstellung, daß der jüd. Monotheismus, weil er Jahwe als einzigen, transzendenten Herrscher ansieht, den heidn. Polytheismus nur als Fetischismus begreifen konnte. Die übersteigerte These Kaufmans ist besonders von McKenzie (323/35) widerlegt worden: schwierig ist vor allem die Feststellung, ob die Äußerungen atl. Schriftsteller über das ‚Nichtsein' von Gottheiten stricto sensu zu verstehen sind oder nur eine polemische u. satirische Übertreibung darstellen. Wissen müßte man überdies, welche genaue Beziehung die Nachbarvölker Israels zwischen der Gottheit u. ihrem Bildnis annahmen. War dies für sie eine Darstellung der unsichtbaren Gottheit oder hielten sie, gleich den Ägyptern (vgl. F. Preisigke, Vom göttlichen Fluidum nach ägypt. Anschauung [1920]), die Gottheit für gegenwärtig in den Statuen? – Jedenfalls führte der Kampf gegen die fremden Götter die atl. Autoren zugleich zur Vertiefung u. Verdeutlichung ihrer eigenen Vorstellung von dem einen u. transzendenten Gott. Dieser Zug zum Monotheismus zeigt sich immer deutlicher in dem Maße, in dem sich die antiidololatrische Polemik geschichtlich entwickelt. Mit der Polemik gegen den G. geht somit einher ein Nachdenken über den Monotheismus. – Die älteste Satire des AT auf die fremden Götter stammt von Elias (1 Reg. 18, 27): in ausgesprochen sarkastischem Ton stellt der Prophet der Ohnmacht Baals die Macht Jahwes gegenüber. Bei Amos findet sich keine eigentliche Polemik gegen den G., wohl aber Warnungen vor den bösen Folgen, die Israel sich durch die Verehrung von Götzen zuzöge (vgl. Amos 2, 4; 3, 5. 14; 5, 4/6). Hosea zielt mehr auf den sich mit dem Jahwekult vermengenden G. Erstmalig erscheint hier das Thema der Nichtigkeit der aus Silber gegossenen Götzenbilder, die nichts weiter sind als das Machwerk von Schmieden: G. ist die Verehrung des Geschaffenen anstelle des Schöpfers (Hos. 13, 2). Dieses Thema wird in der Folgezeit unablässig wiederholt, zunächst von Jesaja, für den erst der Sieg des Messias dem G. Israels u. der Nachbarvölker ein Ende bereiten wird (Jes. 2, 8. 20; 17, 7f; 21, 9; 30, 22; 31, 7). Zur gleichen Zeit sieht Micha im G. Samarias eine Ursache seines baldigen Untergangs (1, 7). Zephanja sagt mit gleicher Begründung die Bestrafung des Reiches Juda voraus (1, 4/6). Nach Habakuk

werden die von Jahwe gegen das ungerechte Juda geführten Chaldäer ihrerseits bestraft werden: unter den Verfehlungen der Sieger werden die götzendienerischen Kulte (Hab. 2, 18f) in einer Reihe mit Raub, Gewalttat u. Habsucht aufgeführt. Zu dem bekannten Thema der Materialität des Götzen tritt hier ein weiterer Gedanke: die Bilder sind unbeseelt u. stumm. Einen bedeutenderen Platz als bei den früheren Propheten nimmt der G. bei Jeremia ein. Er ist für ihn die Hauptursache der Drohungen Jahwes gegen Juda, dessen Unglück bevorsteht. Der Prophet beschreibt deshalb eingehend die dauernden Versuchungen durch falsche Kulte (Jer. 2, 1/13. 23; 5, 1/9; 7, 8/20; 17, 1/3; 25, 5/7). Als erster geißelt er den Kult der ,Himmelskönigin', Anrufung der Ištar, die besonders von Frauen verehrt wurde (Jer. 7, 18; 44, 17/9. 25. Die ausführliche antiidololatrische Polemik Jer. 10, 1/6, deren Themen Deutero-Jesaja nahestehen, gilt gemeinhin als späterer Einschub). – Die G.kritik der genannten Propheten kennzeichnet, daß sie den G. in Beziehung setzen zu den Strafen, die Jahwe über sein Volk wegen dessen Untreue verhängt. Ihnen geht es mehr darum, eine Fehlhaltung anzuprangern, als das Nichtsein der Götzen nachzuweisen oder schlußfolgernd über den Monotheismus nachzudenken. Diese Einstellung beherrscht auch die Abschnitte des Buches Hesekiel, die in Jerusalem oder Babylon noch vor dem Fall Jerusalems (587) geschrieben wurden (vgl. A. Gelin/L. Monloubou: H. Cazelles [Hrsg.], Introduction critique à l'AT = Introduction à la Bible, Édition nouvelle 2 [Paris 1973] 414/6). Unter Jerusalems Sünden nennt Hesekiel den G. an erster Stelle (14, 1/11). Er greift dabei einen von den Propheten oft wiederholten Vergleich Hoseas auf (,Jerusalem ist zur Hure geworden', Hos. 1, 2; vgl. Jes. 1, 21; Jer. 3, 6) u. entwickelt mit ihm in einer langen Allegorie die ganze Geschichte Israels (Hes. 16, 1/63; vgl. 23, 1/49). Eine wichtige Stellung im Kampf gegen den G. nimmt das ,Buch des Trostes' des sog. Deutero-Jesaja (Jes. 40/55) ein. Dieser um 550/39 in Mesopotamien wirkende anonyme Prophet ruft den entmutigten Exulanten, die an der Macht Jahwes u. seiner Güte ihnen gegenüber zweifelten oder angezogen wurden von den Göttern Babylons, die dieses groß gemacht haben, in Erinnerung, daß Jahwe Liebe u. Treue u. er allein Gott ist. So ist die Spottrede auf die Götzen nicht zu trennen von der Bekräftigung des Monotheismus, u. beide Aussagen werden mit einer bis dahin im AT nicht bekannten Kraft vorgetragen. In seiner Polemik verwendet Deutero-Jesaja ein außergewöhnlich reiches Vokabular: der Götze (pæsæl, ,geschnitzter, gehauener Gegenstand', Jes. 40, 19f; 42, 8. 17; 44, 9 u.ö.) ist ein ,Eindringling' (zār, 43, 12), ein ,Greuel' (tô'evah, 41, 24; 44, 19), eine ,Täuschung' ('awæn, 41, 29), ein ,Trugbild' (šæqær, 44, 20), ,Nichts' (tohû, 41, 29; 44, 9), ein ,Nichtsein' ('ayin, 41, 24; 43, 11f; 44, 6 u.ö.), ein ,Niemand' ('æfæs, 45, 6. 14; 46, 9; zum Ganzen vgl. Bonnard 518). In der literarischen Ausformung verwendet der Prophet vornehmlich zwei Mittel: Die sarkastische Beschreibung der Götzenherstellung (40, 19f; 41, 6f), beginnend mit der Holzsuche im Wald, wobei der Schnitzer einige Stücke als Brennholz fürs Kochen, andere zum Wärmen benutzt u. den Rest schließlich zum Verfertigen des Götterbildes, vor dem er sich später vergeblich auf die Knie wirft (44, 9/20). Gleiches sarkastisches Talent zeigt sich bei der Ankündigung des nahen Untergangs Babylons, dessen Einwohner bei der Flucht aus der Stadt ihre Götter Bel u. Nebo auf Lasttieren mit sich schleppen werden (46, 1f). Sodann verwendet er das literarische Genos des ,Gerichtsprozesses': Jahwe u. die falschen Götter erscheinen gemeinsam vor einem imaginären Gericht (vgl. Bonnard 30): Diese lebendige Darstellungsweise erlaubt Deutero-Jesaja, die Allmacht des einzigen Gottes hervortreten zu lassen gegenüber den Götzen, die nichts als ,Nichtse' sind (vgl. Jes. 41, 1/5. 21/9; 43, 9/13; 44, 6/8 mit bes. deutlicher Darlegung des monotheistischen Prinzips). – Bei Trito-Jesaja (Jes. 56/66) ist die Polemik gegen die Götzen konventioneller (vgl. Jes. 57, 7/9; 65, 3/12; 66, 3/5. 17): Der Autor, dessen Datierung u. Identifikation problematisch bleiben (nach Bonnard 315/41 ein um 537/20 wirkender Schüler des Deutero-Jesaja), sagt die Bestrafung derer voraus, die Jahwe untreu geworden sind u. den Götzen (bes. Melek-Molok, Gad u. Meni) geopfert haben; sein Stil erinnert an die frühen Propheten. Außerdem beklagt der Autor verdammenswerte Praktiken: Menschenopfer (57, 5. 9; 66, 3), Tempelprostitution (57, 5/8; 65, 3; 66, 17), Totenbeschwörung (65, 4), macht sich aber nicht die zahlreichen Äußerungen des Deutero-Jesaja über ,Nichtsein' u. Bestandlosigkeit

der falschen Götter zu eigen. – Mit gleicher Eindringlichkeit wie Deutero-Jesaja behauptet Ps. 96, 5: ‚Nichtse sind alle Götter der Völker.‘ Ps. 97, 7 erinnert an die Königsherrschaft Jahwes über alle Götter. Ps. 115, 4/8 (par. 135, 15/8) bestimmt schließlich überaus deutlich den Seinsmangel der Götzen: als Machwerk von Menschenhand vermögen sie nicht zu reden, nicht zu sehen, nicht zu hören, nicht zu gehen; das Argument entstammt sicher Dtn. 4, 28 (vgl. 2 Reg. 19, 18). – Der Brief des Jeremia (Ep. Jer. = Bar. 6 [Vulg.]), der die babylonischen Kulte der Alexanderzeit im Auge hat, ist eine regelrechte Satire auf den G. (vgl. o. Sp. 855). Mehrere seiner Themen greifen Jer. 10, 1/16 (dieses wohl späterer Zusatz, s. o. Sp. 857) u. Deutero-Jesaja (Jes. 44, 9/20) auf, andere sarkastische Charakterisierungen sind neu: die Götzen werden von Rost u. Würmern heimgesucht, geben Niststätten ab für Fledermäuse u. Schwalben, können Dieben keinen Widerstand entgegensetzen, Motive, die sich auch bei Lukian (o. Sp. 842f) u. den frühchristl. Apologeten (u. Sp. 871f) finden. Ep. Jer. weist überdies eine originelle Komposition auf: der Verfasser gliedert die zu Spott einladenden Eigenschaften der Götzen in Gruppen u. schließt jeden Abschnitt mit dem (teilweise variierten) Leitmotiv: ‚Daran erkennt ihr, daß sie keine Götter sind; fürchtet sie also nicht!‘ – Die beiden ‚Erzählungen‘ von Bel u. dem Drachen im deuterokanonischen Anhang zum Danielbuch (Dan. Bel et Dr. [LXX] = Dan. 14, 1/30 [Vulg.]) datieren wahrscheinlich vom Ende des 2. Jh. vC. Ihre Adressaten sind erstmals Heiden: der Autor kann sich nicht vorstellen, daß sich Juden von solchen Kulten verführen lassen. Die Erzählung ‚Daniel u. die Priester des Bel‘ (14, 1/22) illustriert die Aussage, daß der Gott Bel, weil von Menschenhand geschaffen, leblos ist u. demzufolge weder essen noch trinken kann; allein priesterliche List vermag Einfältige anderes glauben zu machen. Die Erzählung ‚Daniel u. der Drache‘ (14, 23/30) zeigt auf, daß die babylonische Schlangengottheit wie jedes Tier frißt u. sogar an Überfressung eingehen kann. – Die umfassendste u. tiefgreifendste G.kritik des ganzen AT findet sich Sap. 13/5. Unter literarischem Aspekt lassen sich drei Teile unterscheiden: 1) Sap. 13, 1/9: Kritik u. mäßiger Tadel an den Philosophen, die die *Elemente, Gestirne usw. als Götter angesehen haben. 2) ebd. 13, 10/15, 13: schärfere Kritik an den Götzendienern allgemein u. beißender Spott über ihre Götzen. 3) ebd. 15, 14/9: als größte Toren gelten die Ägypter, die gleichzeitig alle Götter der Völker u. sogar Tiere anbeten. Bei der Beurteilung von Abhängigkeiten u. Originalität dieses Textes ist zwischen Elementen biblischer, jüdischer u. heidnischer Herkunft zu unterscheiden. Die Grundgedanken sind biblisch (Ex. 20, 3/6 par. Dtn. 5, 6/10; Dtn. 4, 16/9), insbesondere sind vergleichbar Jes. 44, 9/20 mit Sap. 13, 10/9; Jes. 40, 20 mit Sap. 13, 11; Jes. 46, 7 mit Sap. 13, 15 usw.; die Wendung ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων, ‚Werke von Menschenhand‘, hat eine lange Vorgeschichte (Dtn. 4, 28; 2 Reg. 19, 8; Jes. 37, 19; Ps. 115, 4 par. 135, 15; Hos. 14, 4 u.ö.). Auf der anderen Seite sind Parallelen festzustellen zu Philon (decal. 52/81; vit. cont. 3/9; spec. leg. 1, 13/8; 2, 255), aber auch zum Aristeasbrief (134/9) u. den Orac. Sib. (frg. 3 [GCS Orac. Sib. 230/2]). Den Ursprung des G. erklärt der Verfasser schließlich mit einer euhemeristisch beeinflußten Lehre (Sap. 14, 15/21); in diesem Punkt wirkt er anscheinend als Neuerer (vgl. o. Sp. 842). Zum Einfluß von Sap. 13/5 auf die christl. Väter vgl. Gilbert, bes. 1, 206.

3. Zusammenfassung. Die Hauptthemen der atl. G.kritik sind demnach: 1) Jahwe bestraft die Götzendiener (Amos 2,4; Zeph. 1, 4/7; Jer. 2, 1/37; 5, 7; 7, 6 u.ö.; Hes. 14, 6/11; 16, 38/58; Jes. 1, 4; 42, 17 u.ö.; Ps. 115, 8 par. 135, 18; Sap. 14, 8 u.ö.). – 2) Die Götterbilder werden vernichtet (Amos 3, 14; 5, 5; Jes. 2, 20; 17, 7 u.ö.; Mich. 1, 7; Zeph. 1, 4/7 u.ö.). – 3) Die Götzen können ihre Verehrer nicht retten (1 Reg. 18, 27; Jer. 2, 28; 10, 5; Jes. 44, 17/20; 45, 20 u.ö.; Ep. Jer. [Bar. 6 Vulg.] 1f. 33/7; Sap. 13, 17/9; 14, 1f). – 4) G. ist Ehebruch, Hurerei (Hos. 1, 2; Mich. 1, 7; Jer. 2, 20; 3, 6. 9; Hes. 16, 1/52; Jes. 1, 21; Ex. 34, 16; Dtn. 31, 16; Sap. 14, 12). – 5) Anfänglich gab es keinen G. (Sap. 14, 13). – 6) Die Götzen sind Dämonen (Dtn. 32, 17; Lev. 17, 7; Ps. 106, 31; Macc. 1, 43; Bar. 4, 7). – 7) Der G. besteht darin, daß Elemente u. Gestirne angebetet werden (Dtn. 4, 19; 17, 3; Job 31, 26/8; Sap. 13, 1/5). – 8) Die falschen Götter sind vergöttlichte Menschen (Sap. 14, 15/21 [*Euhemerismus], vielleicht schon Hes. 28, 2/9; 29, 3; Jes. 14, 13f; Dan. 6, 8/13). – 9) Gegen den Herrscherkult (Hes. 28, 6. 17; Dan. 3, 12 LXX; 4, 16/24; 11, 37f; Judt. 3, 8; Sap. 14, 16/20 u. sicher auch Jes. 14, 13; 1 Macc. 1, 3). –

10) Gegen die Tierkulte (Bel et Dr. [Dan. 14 Vulg.] 23/30; Sap. 15, 8). – 11) Die Götterbilder sind nur Werke von Handwerkern, Geschöpfe eines Geschöpfes (2 Reg. 19, 18; Hos. 13, 2; Hab. 2, 18f; Jer. 25, 6; 10, 3f; Jes. 2, 8; 40, 19f u.ö.; Ps. 115, 4 par. 135, 15; Ep. Jer. 45/50; Bel et Dr. 5; Sap. 13, 10; 14, 2 u.ö.). – 12) Die Götzen sind nur Ohnmacht, Nichtigkeit, Nichtsein usw. (Jer. 2, 8. 11; 5, 7; 7, 30 u.ö.; Jes. 41, 24. 29; 43, 12; 44, 19f; 66, 3; Ps. 96, 5; Ep. Jer. 50). – 13) Sie sind nur Materie (Hos. 13, 2; Jer. 3, 9; 2 Reg. 19, 18; Jes. 31, 7; 40, 19f; 44, 15 u.ö.; Ps. 115, 4 par. 135, 15; Ep. Jer. 3. 10. 29 u.ö.; Bel et Dr. 7; Sap. 13, 10f; 15, 8). – 14) Sie sind unbeseelt, stumm usw. (Dtn. 4, 28; Jer. 10, 5. 14; Jes. 46, 7; 41, 23; Ps. 115, 5/7 par. 135, 16f; Ep. Jer. 18. 20; Bel et Dr. 7; Sap. 15, 5. 15. 17). – 15) Sie können nicht ohne Hilfe stehen (Jer. 10, 4; Jes. 41, 7; Ep. Jer. 26; Sap. 13, 15f). – 16) Sie schlafen u. haben Sorgen (1 Reg. 18, 27; Hab. 2, 18). – 17) Sie werden die Beute von Dieben u. Flammen (Ep. Jer. 9. 13. 19 u.ö.). – 18) Sie bieten Vögeln, Insekten usw. Unterschlupf (ebd. 6, 21). – 19) Sie werden von Rost u. Würmern zerfressen (ebd. 6, 10f u.ö.). – 20) Die Götzenbildner sind nutzlose u. ahnungslose Menschen (Jes. 44, 9; Sap. 15, 9/13). – 21) Sie verfertigen die Götterbilder aus Material, das sie zu vielerlei anderem hätten verwenden können (Jes. 44, 14. 17; Ep. Jer. 45; Sap. 15, 7). – 22) Gegen den G. der Seefahrer (Jon. 1, 5; Sap. 14, 1). – Vgl. auch die Liste der Bezeichnungen für ‚Götzen' o. Sp. 847f.

b. Judentum. 1. Palästinische Apokryphen. Hen. aeth. wendet sich im zweiten Abschnitt (37/71: ‚Buch der prophetischen Offenbarungen u. Mahnreden') beiläufig gegen Könige u. Mächtige, die ihr Vertrauen setzen auf ‚Götter von Menschenhand' (Hen. aeth. 46, 7). Man hat die Vermutung geäußert, der Autor denke dabei an abtrünnige Juden der Zeit Antiochos' IV Epiphanes wie Jason, Menelaos oder Alkimos (vgl. J. B. Frey, Art. Apocryphes de l'AT: DictB Suppl. 1 [1928] 363). Doch existierte dieses ‚Buch' schwerlich bereits im 2. Jh. vC., wahrscheinlich datiert es erst aus dem 1. Jh. vC. (vgl. D. S. Russell, The method and message of Jewish apocalyptic [London 1964] 52). Auch der 6. Abschnitt (Hen. aeth. 91/105: ‚Buch der Lehr- u. Strafreden') enthält mehrere Angriffe auf Götzenanbeter: 91, 9 u. 99, 7/9 geißeln die Götzendiener allgemein; 99, 14 u. 104, 9 betreffen besonders die Abtrünnigen. Dieses Buch versetzt den Leser in die Zeit Antiochos' IV Epiphanes oder wahrscheinlicher in die des Alexander Jannaios (102 bis 76 vC.; vgl. Russell aO. 53). – In einer Epoche religiöser Auseinandersetzungen, vielleicht kurz nach der Verfolgung durch Antiochos IV Epiphanes, macht das Jubiläenbuch den Juden zum Vorwurf, die Gesetze, Feste u. Bräuche zu vernachlässigen u. statt dessen fremde Übungen zuzulassen, die den G. begünstigen. Das Werk gibt sich aus als Offenbarung Gottes an Moses auf dem Sinai. Jub. 12, 1/8 läßt Abraham sich an seinen Vater Tharah wenden, um ihn mit dem Argument, von den unbeseelten u. stummen Götzen könne ihm keine Hilfe kommen, vom G. abzubringen. 20, 7/9 fordert Abraham seine Söhne auf, nicht Götzen anzubeten, ‚die nichtig sind u. der Hände Werk'. 21, 3/6 gebietet Abraham Isaak, nicht den ‚Greuel' u. die ‚Gußbilder' zu verehren. 22, 17 warnt er Jakob vor der Versuchung, den Toten Opfer zu schlachten u. die ‚bösen Geister' (die Götzen) anzubeten. 36, 5 mahnt Isaak seine Söhne, nicht die Götzen, ‚Quellen der Enttäuschung', zu lieben. – In den Testamenten der 12 Patriarchen wird die Geldgier verurteilt; denn sie führe zum G. (Test. XII Juda 19, 1). Dies ist außerhalb des NT u. der patristischen Literatur anscheinend der einzige Text, der den Begriff εἰδωλολατρεία verwendet. Die Datierung der griech. Übersetzung dieses Werkes schwankt freilich zwischen 50 u. Anfang 3. Jh. nC. (A. M. Denis, Introduction aux pseudépigraphes grecs de l'AT [Leiden 1970] 58). – Test. Job setzt den Patriarchen, den Gott Job benennt, mit König Jobab v. Edom gleich. Dieser berichtet über sein Leben u. gibt an, er habe einen Götzentempel niedergerissen, woraufhin Satan sich rächte, indem er ihn verfolgte an Hab u. Gut, Kindern, eigenem Leibe u. schließlich seinen Freunden, die ihn seither mit Vorwürfen überhäufen; aber Gott erstattet Job alles zurück. – Apc. Abr. 1/8, sicher nach der Zerstörung Jerusalems iJ. 70, aber noch im 1. Jh. geschrieben, ist im Stil einer Haggadah zu Abrahams Bekehrung zum Monotheismus gestaltet: Abraham hilft seinem Vater Tharah, Götterbilder herzustellen. Als er sieht, welchem Schicksal sie zum Opfer fallen (sie zerbrechen beim Sturz, fangen Feuer usw.), wird sich Abraham allmählich ihrer Ohnmacht bewußt.

2. Qumrantexte. Der Begriff ‚Götze' hat hier einen doppelten Aspekt (vgl. Lazure 315 u. u. Sp. 868): in den auf die biblische Ge-

schichte anspielenden Texten u. den Prophetenkommentaren bewahren die Bezeichnungen der ‚Götzen' biblische Bedeutung u. Wertigkeit (zB. 1 QpHab. 12, 13f u. 13, 1/4 zu Hab. 2, 18/20 über die ‚Schnitzwerke' der Völker; 1 Q 22 [DM], 1, 7f; 1 QM 14,1 über ‚Greuel', ‚Schandtaten' u. ‚Nichtigkeit' der Völker). Demgegenüber wird in den anderen Texten ‚Götze' in vergeistigtem Sinn verstanden als Ungerechtigkeit, ein im menschlichen Herzen bleibender Anstoß zur Sünde. Die Wörter ‚Unreinheit', ‚Greuel' usw. bezeichnen weniger die falschen Götter als die ‚Verstocktheit', die ‚Sünde' (zB. 1 QS 2, 11f; 1 QH 4, 15; CD 20, 9).

3. Hellenist. Literatur. 3 Macc., zu unbestimmter Zeit vor der Tempelzerstörung dJ. 70 nC. entstanden, spricht vom G. zweimal: 4, 16 erinnert an Ptolemaios IV Philopator, der in den Tempeln zu stummen Götterbildern betete, die ihm nicht helfen konnten. Das Gebet des Priesters Eleasar (3 Macc. 6, 11) bittet Gott, gegen die Verehrer eitler Götzen einzuschreiten. – Das Buch III der Orac. Sib. ist als Ganzes wohl jüdisch, die einzelnen Teile aber von unterschiedlichem Alter. Zwei enthalten polemische Passagen gegen den G.: 1) Die beiden vorchristlichen, aber nicht ursprünglichen, Einleitungen (v. 8/45 u. Fragmente bei Theoph. Ant. ad Autol. [GCS Orac. Sib. 227/32]). Der Autor betont den radikalen Unterschied zwischen dem einen Gott u. den Göttern der Mythologie sowie den vergöttlichten Heroen. Er macht sich die Satire auf den Kult der ‚stummen Götzen' (3, 31; frg. 3, 29 [aO. 231]: ‚von menschlichen Händen gefertigt') u. den ägypt. Tierkult (3, 30; frg. 3, 22. 27f [ebd.]) zu eigen, lädt alle Götzendiener ein, sich zum wahren Gott zu bekehren, u. droht denen, die im Irrtum verharren, zur Strafe Tod im Feuerstrom an. 2) Der Hauptteil (3, 97/819) aus der Mitte des 2. Jh. vC. enthält zahlreiche Angriffe auf den häufig als πλάνη charakterisierten G.; gewisse abwertende Bezeichnungen, die sich anscheinend auf die euhemeristische Deutung des G. beziehen, kehren beharrlich wieder (3, 279: θνητῶν εἴδωλα; 3,554: θεῶν εἴδωλα καταφθιμένων; 3, 723: εἴδωλα ξόανά τε καταφθιμένων ἀνθρώπων). Bezüglich des Vokabulars sei darauf hingewiesen, daß sich εἰδωλολάτρης außerhalb des NT u. der Patristik nur Orac. Sib. 2, 259; 3, 38 findet, jedesmal als letzter Begriff einer Liste mit φόνοι, ψεῦσται, κλέπται usw. (vgl. Sp. 866/8). – Der **Aristeasbrief, eine Apologie in Sonderheit des palästinischen Judentums wohl vom Anfang des 2. Jh. vC. (A. Pelletier: SC 89 [Paris 1962] 57), macht sich die euhemeristische Deutung über den Ursprung des G. zu eigen (135/7 [ebd. 168/70]) u. verspottet die Tierverehrung der Ägypter (138 [ebd. 170]). – Für die G.kritik Philons ist die Verbindung mit dem *Gottesbeweis kennzeichnend (vgl. bes. decal. 53/80; spec. leg. 1, 13/9 u. vit. cont. 3/9). Besonders bedeutsam ist dec. 53/80, ein Kommentar der ersten beiden Gebote des Dekalogs. Philon bekämpft zunächst die Vergottung der Elemente u. Planeten. Doch hält er diese Sünde für weniger schwerwiegend als die Herstellung von Götterbildern (ebd. 66); denn es ziemt sich nicht, daß die Besitzer einer Seele (τῶν ἐχόντων ψυχήν) einem von Natur aus unbeseelten Ding (ἀψύχῳ) göttliche Verehrung erweisen. Philon greift dann den vor allem durch die Anbetung vernunftloser Tiere (ζῷα ἄλογα. ebd. 76) gekennzeichneten ägypt. G. an; diese Tierverehrung macht aus den Ägyptern die ärgsten aller Götzendiener (spec. leg. 1, 79; 2, 146; vit. Moys. 1, 23 u.ö.). Dieselben Themen entwickelt Philon kürzer auch vit. cont. 3/9. Spec. leg. 1, 13/9 beklagt er weniger den Götzenkult als die Verirrung des Denkens, die dieser voraussetzt. Auch an anderen Stellen polemisiert Philon gelegentlich gegen den G. (zB. ebd. 2, 255; migr. Abr. 178f; Abr. 69; congr. erud. gr. 133; leg. ad Gai. 78/92. 162f; vgl. Larcher 162/5). Genannt seien noch seine Angriffe auf den Herrscherkult (in Flacc. 41f: gegen Herrscherstatuen in den Synagogen; leg. ad Gai. 76/113: gegen die Vergöttlichung des *Caligula; 114/9: jüd. Weigerung, sich an dieser Verirrung zu beteiligen; 184/254: gegen Caligulas Absicht, seine Statue im Allerheiligsten des Jerusalemer Tempels aufzustellen [vgl. J. Straub: o. Bd. 2, 834/6; P. Bilde, The Roman emperor Gaius(Caligula)'s attempt to erect his statue in the temple of Jerusalem: StudTheol 32 (1978) 67/93]). – Flavius Josephus greift die Ägypter an. Ihre Frömmigkeit sei von der jüdischen ebenso weit entfernt wie das göttliche Wesen von den vernunftlosen Tieren, die dennoch die Ägypter zu ihren Göttern erhoben haben (c. Ap. 1, 224f). Vor allem aber geißelt er die Mythologie der Griechen: in Unkenntnis des wahren Wesens Gottes hätten die griech. Gesetzgeber der Phantasie der Dichter, Maler u. Bildhauer freien Lauf gelassen. Dies erkläre den Anthropomorphismus der Götter, die jede

Leidenschaft besitzen sollen, durch Opfer beeinflußt werden können usw. Nach Josephus haben sich bereits die weisesten unter den Griechen über diese falsche Gottesvorstellung belustigt (2, 239/54). Zuvor hatte er seinen Angriff sorgsam durch die Erklärung gerechtfertigt, die Umstände hätten ihn dazu gezwungen u. deshalb könne er auch die jüd. Tradition nicht befolgen, die die Verspottung fremder Götter für unschicklich halte (2, 237). Diese Tradition geht wahrscheinlich auf die LXX-Übersetzung von Ex. 22, 27 mit θεοὺς οὐ κακολογήσεις zurück [vgl. Joseph. ant. Iud. 4, 207; Philo vit. Moys. 3, 205]).

4. Rabbinische Literatur. a. Ursprung der heidn. Götter. Billerbeck unterscheidet bei den Rabbinen vier Auffassungen von den heidn. Göttern (Strack/Billerbeck 3, 48/60): 1) Sie sind die Engel, denen Gott die Leitung der 70 Erdenvölker anvertraut hat. Diese auf Dtn. 32, 8 LXX u. Dan. 10, 13. 20/2 beruhende Auffassung wird in der apokalyptischen (Hen. aeth. 89, 70f. 76; Jub. 15, 31; 35, 17; Test. XII Napht. 8, 4. 6 u.ö.) u. rabbinischen Literatur weiter entfaltet: Die Völkerengel (J. Michl: o. Bd. 5, 87) haben ihre Nationen schlecht regiert, gegen Gott gewendet u. von der Torah abgebracht; mit ihren Gläubigen werden sie beim Letzten Gericht ihre Strafe erhalten. 2) Die Götter der Heiden sind Dämonen; ihre Verehrung ist Teufelswerk. Diese Auffassung weitet biblische Vorstellungen (vgl. Dtn. 32, 17; Lev. 17, 7; Ps. 106, 37; 1 Macc. 1, 43; Bar. 4, 7) aus, die schon die Apokryphen aufgegriffen hatten (Hen. aeth. 19, 1; Jub. 22, 17; Orac. Sib. frg. 1, 19/22). Zur Dämonologie des Frühjudentums vgl. auch Strack/Billerbeck 4, 1, 501/35; J. Maier, Art. Geister: o. Bd. 9, 626/40. 3) Heidnische Götter sind ‚Nichtse' (ʾælîlîm), ‚Nichtigkeiten' (hᵃvâlîm), ‚Tote' (metîm), an denen nichts Wesenhaftes oder Wirkliches ist (šæʾên bāhæn mammāš), die von den Menschen für mächtige Herren gehalten werden. Weniger verwerflich als die Verehrung der Götterbilder (vgl. o. Sp. 859 u. 864), gleichwohl eine Form des G., ist der Kult der Elemente u. Gestirne; denn diese hat immerhin Gott geschaffen. Zwei Themen begegnen immer wieder: die göttliche Eifersucht gilt weniger den Götzen selbst als deren Verehrern, u. Gott kann die von den Götzendienern angebeteten Elemente u. Gestirne nicht beseitigen, weil diese notwendig sind für den Bestand der Welt u. der Menschheit. 4) Schließlich gibt es noch die Teraphim (vgl. o. Sp. 848), eine Art Hausgötter, die von den Besitzern als Orakel verwendet werden, obschon sie doch ein Werk der Unreinheit sind u. unfähig zu hören, zu sehen oder zu sprechen. – Die euhemeristische Anschauung vom Ursprung der Götter, in der hellenist.-jüd. Literatur oft vertreten (Aristeas, Orac. Sibyll., Philo, Sap.; vgl. o. Sp. 860; Thraede 882f), findet sich bei den Rabbinen nicht.

β. Verhalten gegenüber Götzen u. Götzendienern. Der G. gilt neben Inzest u. Mord als dritte Hauptsünde (Sifra Lev. 16, 16, 81c), als Ehebruch gegenüber Gott (Mekilta de R. Jišmaʾel baḥôdæš 8 [2, 262f Lauterbach]) u. ist demzufolge in all seinen Formen verboten: wer sich ihm hingibt, wird Strafe empfangen (ebd. nᵉzîqîn 17 [3, 135f L.]; Sifre Dtn. rᵉʾeh 88. 96 [152. 157 Horovitz/Finkelstein]). Ein ganzer Traktat, ʿAbodah Zarah (‚Götzendienst'), um 200 nC. als Sammlung älteren Materials entstanden, ist der detaillierten Lösung der Frage gewidmet, welche Beziehungen zu den Götzendienern erlaubt sind u. wie man sich gegenüber den Götterbildern zu verhalten hat, freilich ausschließlich unter dem Aspekt möglicher Gefährdungen bei gesellschaftlichem Kontakt von Juden u. Heiden.

C. Christlich. I. Neues Testament. a. Terminologie. Da εἰδωλολάτρης u. εἰδωλολατρ(ε)ία auch in Test. XII Juda u. Orac. Sib. (s. o. Sp. 862 u. 863) belegt sind, verwendet das NT diese Worte vielleicht nicht erstmalig. Doch werden sie erst von den ntl. Schriftstellern häufig benutzt (1 Cor. 5, 10f; 6, 9; 10, 7. 14; Gal. 5, 20; Col. 3, 5; Eph. 5, 5; 1 Petr. 4, 3; Apc. 21, 8; 22, 15). Die lat. Nachbildungen idololatra (idololatres) u. idololatria begegnen seit den frühen nordafrikanischen Bibelübersetzungen u. Tertullian. Doch fehlt es keineswegs an Äquivalenten (idolorum cultura, servitus, cultus; simulacrorum servitus; idolorum cultor; idolis serviens usw.), so daß der Schluß erlaubt scheint, daß idololatra (idololatres) u. idololatria anfänglich nur zögernd aufgegriffen wurden (vgl. van der Nat 25). Doch bleibt zu beachten, daß εἰδωλολατρ(ε)ία u. εἰδωλολάτρης, wie auch εἴδωλον, in den Evangelien nicht vorkommen. In den übrigen ntl. Schriften wird εἴδωλον in atl. Sinne verwandt für ‚das Wirklichkeitslose, das von törichten Menschen an die Stelle des wirklichen Gottes gesetzt ist' (Büchsel 374; vgl. Act. 7, 41; 15, 20; Rom. 2, 22; 1 Cor. 8, 4. 7; 10, 19; 12, 2; 2 Cor. 6, 16; 1 Thess. 1, 9; 1 Joh.

5, 21; Apc. 9, 20; s. o. Sp. 847f), freilich erlangt εἴδωλον bei ntl. Autoren gelegentlich eine stärker vergeistigte Bedeutung.

b. εἴδωλον. Die Begriffe εἴδωλον, εἰδωλολάτρης u. εἰδωλολατρ(ε)ία meinen im NT ein Doppeltes:

1. ‚Götze'. Einerseits verwenden die ntl. Autoren εἴδωλον im Sinne der LXX: es bezeichnet die heidn. Götter u. ihre figürliche Darstellung, εἰδωλολατρ(ε)ία u. εἰδωλολάτρης demnach den ihnen dargebrachten Kult bzw. den sie verehrenden Gläubigen. Mit diesen drei Wörtern spricht das NT von den heidn. Kulten; ἄγαλμα, auch in der LXX nur viermal belegt, fehlt hier ganz. Der Verfasser der Apc. allerdings benutzt auch gerne εἰκών, besonders für das ‚Standbild des Tieres' (Apc. 13, 14f; 14, 9. 11; 15, 2; 16, 2; 19, 20; 20, 4). – Bei Pauli Verurteilung des Tempelraubs (Rom. 2, 22) bezeichnet εἴδωλον das Bild, die Darstellung der heidn. Götter. Der Kult dieser ‚Götzen' wird natürlich besonders heftig getadelt: Paulus warnt die Korinther vor der andauernden Versuchung, sich ihm anzuschließen, u. wäre es auch nur aus dem Wunsch, an heidn. Festen teilzunehmen (1 Cor. 10, 7 mit Zitat von Ex. 32, 6). Weiterhin beklagt der Apostel die Anziehungskraft der ‚stummen Götzen', das Verführerische, das die Christen vor ihrer Bekehrung selbst erfahren haben (1 Cor. 12, 2). Im gleichen Sinn werden bestimmte Vorkommnisse der Vergangenheit, wie die Anfertigung des Goldenen Kalbes u. die ihm dargebrachten Opfer (Act. 7, 41 = Ex. 32, 4/6), in Erinnerung gerufen. Besonders eindringlich aber wird die Frage des G. im Zusammenhang mit dem Götzenopferfleisch behandelt (Act. 15, 20; 1 Cor. 8, 4. 7; 10, 19). – Den ‚Götzen' kommt für Paulus kein wirkliches Sein zu (1 Cor. 8, 4f; Gal. 4, 8; 1 Thess. 1, 9). In seinen Augen sind die Dämonen die wahren Nutznießer des heidn. Kultes u. der Opfer zu Ehren falscher Götter (1 Cor. 10, 19). Diese Auffassung, Erbstück des AT (Dtn. 32, 17 zitiert in 1 Cor. 10, 19; Ps. 96 [95], 5; 106, 31 usw.; vgl. o. Sp. 847), begegnet auch Apc. 9, 20 (vgl. W. Förster, Art. Δαίμων: ThWbNT 2 [1935] 17). Gerade um zu verhindern, daß die Christen mit den Dämonen ‚Gemeinschaft pflegen', verbietet Paulus den Gläubigen, an den sakralen Mählern teilzunehmen. Diese Dämonologie wird, wie bereits vom Judentum, in der Folgezeit von den christl. Vätern stark aufgegriffen (vgl. H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther [1969] 204f). – Schon Hab. 2, 6/20 stellt Habsucht, Diebstahl usw. auf die gleiche Ebene wie den G. (vgl. o. Sp. 857); Sap. 14, 22/31 hält den G. für die Ursache aller Laster. Paulus vertieft diesen Gedanken u. stellt götzendienerisches Verhalten als ‚Werk des Fleisches' dem Geist (πνεῦμα) gegenüber. Gal. 5, 20 rechnet den G. ausdrücklich unter die ἔργα τῆς σαρκός: ‚Unzucht, Unlauterkeit, Ausschweifung, G., Zauberei, Feindschaft, Zank, Eifersucht' usw. (vgl. H. Schlier, Der Brief an die Galater[4] [1965] 251/4). – Die Sündhaftigkeit des G. liegt daher für die ntl. Autoren auf der Hand. Paulus stellt ganz selbstverständlich den Unzüchtigen, Habgierigen, Ehebrecher usw. u. den Götzendiener auf dieselbe Ebene (1 Cor. 5, 10f; 6, 9f). In gleicher Betrachtungsweise beschreibt 1 Petr. 4, 3 den heidn. Lebenswandel der Christen vor ihrer Bekehrung, unter Gleichsetzung mit Sünde, als Hingabe an Ausschweifungen, Lüste, Trunkenheit, Schmausereien, Zechgelage u. frevelhaften G. (καὶ ἀθεμίτοις εἰδωλολατρείαις). Mit noch größerer Heftigkeit im Ausdruck stellt schließlich die Apc. die Götzendiener neben Unzüchtige, Befleckte, Zauberer usw., selbst Mörder (φονεῖς): sie alle werden als ψευδεῖς (‚die die Lüge lieben') gewertet (Apc. 21, 8; 22, 15).

2. ‚Gottlosigkeit'. Da G. ein Fehlverhalten ist, wird das Wort anscheinend sogar zum Synonym von ‚Sünde': εἴδωλον bezeichnet dann nicht mehr nur die heidn. Gottheit, ihre figürliche Darstellung u. Verehrung, sondern jede unreine Tat, jede Haltung, die von Gott wegführt oder von seinem Willen abweicht (vgl. Lazure 314). So stellen Eph. 5, 5 u. Col. 3, 5 den Habsüchtigen dem Götzendiener gleich. Hier werden εἰδωλολάτρης u. εἰδωλολατρεία indes noch in übertragener Bedeutung u. als Metapher verwandt: ein Habsüchtiger widmet dem Geld ‚götzendienerische' Verehrung, d.h. er verehrt es wie Heiden ihre Götzen, während doch solche Verehrung allein Gott gebührt. Demgegenüber erscheint εἴδωλον in anderen Versen in weiterem, vergeistigtem Sinn in der Bedeutung von Gottlosigkeit, Unrecht u. Gott beleidigendem Verhalten (1 Joh. 5, 21; 2 Cor. 6, 16; 1 Thess. 1, 9; vgl. ebd. 4, 1/7). Solcher Gebrauch von εἴδωλον wurde vielleicht vom Einfluß der Qumran-Schriften gefördert (vgl. Lazure 316; vgl. o. Sp. 862f), doch vermutlich auch ohne ihn hätte εἴδωλον im Zuge einer seit langem vorbereiteten, natürlichen semantischen Entwicklung wohl diese Bedeutung erlangt.

II. Väterzeit. a. Kennzeichen der Polemik gegen den Götzendienst. Bei den christl. Vätern nimmt der Kampf gegen den G. breiten Raum ein. Er gehört notwendig u. wesentlich zu ihrer Apologetik: Eine Widerlegung des Polytheismus begleitet nahezu unumgänglich jede ‚Verteidigung' des ‚neuen' Glaubens. Doch selbst in den an sich für Christen bestimmten Lehrschriften finden sich nur ausnahmsweise keine Angriffe auf die heidn. Religionen. Die Bedeutung dieses Themas spiegelt sich im Vokabular deutlich wider. Kennen die ntl. Autoren nur εἴδωλον, εἰδωλολατρία u. εἰδωλολάτρης, so ist der entsprechende Wortschatz der griech. Väter spürbar reicher: εἰδωλολατρέω, εἰδωλομανέω, εἰδωλομανής, εἰδωλομαν(ε)ία, εἰδωλοποιέω usw. (vgl. Lampe, Lex. 408f). Das lat. Vokabular ist demgegenüber vergleichsweise arm geblieben, weil sich das Lateinische für solcherart Neubildungen wenig eignet. Trotz ihrer erstrangigen Stellung enthält die götzenfeindliche Polemik der patristischen Schriften inhaltlich freilich kaum neue Aspekte. Wenn die Väter schon früh (bereits bei den Apostolischen Vätern) G. nicht nur im eigentlichen, sondern auch im weiteren Sinn, d.h. als ein gegen Gottes Willen verstoßendes Handeln oder Verlangen, begreifen, so folgen sie damit nur einer bereits im NT erkennbaren Entwicklung. Auch die Tendenz der Väter, der Dämonologie (*Geister) gesteigerte Bedeutung zuzumessen, bedeutet nichts Neues; denn AT u. NT sowie jüd. Literatur hatten dafür weithin den Weg bereitet. Insgesamt gesehen lassen polemische u. satirische Themen der Kirchenväter, ihr rhetorisches u. literarisches Vorgehen, keine besondere Originalität erkennen: die Väter fahren die Ernte einer jahrhundertealten gleichermaßen biblischen, jüdischen u. heidnischen Überlieferung ein. Doch hätten sie kaum unermüdlich die gleichen Themen u. Argumente aufgegriffen, ohne überzeugt zu sein, daß ihr Kampf gegen den G. eine Notwendigkeit war. In der Kampfesweise der Väter gegen den G. läßt sich eine Entwicklung erkennen: Anfänglich treten Polemiken einzeln u. eher zufällig auf, werden gegen Ende des 2. Jh. bestimmter, zusammenhängender u. systematischer. Seit dem 4. Jh. ist die Betrachtung des G. durch die Väter stärker historisch orientiert: man betrachtet den G. in seinem Aufstieg u. Niedergang. Er ist der verbliebene Rest einer als überholt betrachteten Vergangenheit, der zwar auf mancherlei Weise (magische Praktiken, Astrologie usw.) u. oft nur latent noch vorhanden u. zu bekämpfen ist, doch nach Meinung der Väter keine Zukunft mehr besitzt.

b. Apostolische Väter. Nach Did. 3, 5 führen Wahrsagerei u. Astrologie zum G. Die Didache betrachtet ihn im Gefolge von 1 Cor. 6. 9 gleich Mord, Ehebruch, Schlemmerei usw. als ‚Weg zum Tode' (5, 1) u. wiederholt gleichfalls das Verbot, Götzenopferfleisch zu genießen (6, 3). – Der sog. Barnabasbrief verbindet den G. mit dem Handeln der Dämonen: ‚Bevor wir nämlich an unseren Gott glaubten, war das Innere unseres Herzens dem Verderben zugänglich u. schwach, wie wirklich ein von Menschenhand erbauter Tempel, denn es war von G. erfüllt u. Wohnung für die Dämonen, da wir alles taten, was dem Willen Gottes widersprach' (Ep. Barn. 16, 7). Ein zweiter Hinweis auf den G. (ebd. 20, 1) greift Did. 5, 1 auf. – Der Brief Polykarps an die Philipper stellt den G. als Folge der Habsucht dar (11, 2). – Während diese Texte wie einige ntl. u. die Qumran-Schriften (s. o. Sp. 868.862) die Tendenz zur Vergeistigung des Begriffs erkennen lassen, versteht der Hirt des Hermas G. wörtlich. Ein Götzendiener ist der, der die falschen Propheten befragt (mand. 11, 4) oder feige in der Verfolgungszeit den Götzen opfert (sim. 9, 21, 3). Dennoch verdienen Götzendiener nach Bekehrung sogleich Vergebung (ebd. 9, 21, 4).

c. Apologeten des 2. Jh. Wenn im folgenden ihre Themen u. Argumente in sechs Gruppen zusammengefaßt werden, so ist doch zu beachten, daß sie in den Abhandlungen verstreut begegnen, häufig einander überlagern u. vermischt werden (zu den Apologeten rechnen wir auch das Martyrium Apollonii, eine sowohl hagiographische wie apologetische Schrift): 1) Kritik der Mythologie. Die Apologeten betonen, daß schon die Legenden über Herkunft u. Zeugung der Götter aufzeigen, wie nichtig die Verehrung der Götzen ist. Diese Mythen sind nämlich unmoralisch (Iustin. apol. 1, 21. 25; Tatian. or. 8/10; Theoph. Ant. ad Autol. 1, 9f; 2, 8; 3, 3. 8), absurd (Tatian. or. 21; Theoph. Ant. ad Autol. 2, 2f; Iustin. apol. 1, 24) u. äußern anthropomorphe Gottesvorstellungen (Aristid. apol. 8/11. 13). – 2) Kritik des Polytheismus. Für die Väter offenbart sich die Lächerlichkeit des heidn. Glaubens weiterhin durch Anzahl, Wesen u. Namen der Götter, die obendrein noch von Stadt zu Stadt u. Land zu Land

Unterschiede aufweisen (Tatian. or. 29; Athenag. leg. 14. 18f; Theoph. Ant. ad Autol. 2, 8). – 3) Kritik am Wesen der Götter. Diese sind nur personifizierte Naturkräfte (allegorische Deutung stoischen Ursprungs; vgl. Aristid. apol. 4, 1/4; Iustin. apol. 1, 20; Tatian. or. 21; Athenag. leg. 6. 22; PsMelito Sard. apol. syr.: PG 5, 1226 B), vergöttlichte Menschen (euhemeristische Deutung; vgl. Athenag. leg. 18f. 26. 28f; Theoph. Ant. ad Autol. 1, 19; 2, 2; Mart. Apollon. 22 [96 Musurillo]; PsMelito Sard. apol. syr.: PG 5, 1227 D/28 A) oder manchmal Tiere (ex- oder implizit gegen die ägypt. Tierverehrung gerichtet; vgl. Kerygma Petr. frg. 3a; Aristid. apol. 12; Iustin. apol. 1, 24, 1; Athenag. leg. 1, 1; 14, 2; Theoph. Ant. ad Autol. 1, 10; Mart. Apollon. 21 nennt zusätzlich die Anbetung von Knoblauch u. Zwiebeln, vgl. dazu A. Lallemand, Art. Gewürz: o. Bd. 10, 1204). Zu *Ägypten als idololatriae mater vgl. A. Böhlig: o. Bd. 1, 133. 135f. Bei den Gnostikern findet sich eine entgegengesetzte Haltung: Obschon sie den G. bekämpfen (vgl. Ev.Philipp. [NHC II, 3] 55, 1/5; 63,1/4; 71, 26/34; Orig. mund. [NHC II, 5] 123, 9/13), wenden sich zumindest einige gegen die weitverbreitete Neigung, Ägypten als das Land schlechthin des G. u. der Zoolatrie zu betrachten; vgl. M. Tardieu, Trois mythes gnostiques (Paris 1974) 229/74 (weist nach, daß der gnostische Verfasser der ‚Schrift ohne Titel' [NHC II, 5] jenseits der götzendienstfeindlichen Polemik bestimmte heidn. Mythen auslegt u. in sein System aufnimmt). – 4) Kritik des dämonischen Ursprungs des G. In all seinen Erscheinungen ist der G. ein Werk der Dämonen: diese sind es, die die Menschen von der Verehrung des wahren Gottes abbringen u. zu täuschen suchen (Iustin. apol. 1, 14. 58); sie geben den Dichtern Lügenerzählungen ein (vgl. Theoph. Ant. ad Autol. 2, 28) u. sind die eigentlichen Urheber der Wunder bei den Götterbildern (Athenag. leg. 27; vgl. auch P. G. van der Nat, Art. Geister: o. Bd. 9, 737/40). – 5) Kritik an der Beschaffenheit der Götterbilder. Die von den Heiden angebeteten Götterbilder sind nichts als Götzen aus Holz oder Stein, unbeseelt, wahrnehmungslos, von Menschenhand gefertigt usw.; ihre Verfertiger sind manchmal selbst verdorbene Menschen. Diese Götterbilder, Beute von Dieben u. Bränden, taugen nur dazu, Insekten, Mäusen, Vögeln usw. Zuflucht zu gewähren (Kerygma Petr. frg. 3a; Aristid. apol. 3, 2; 7, 2; 13, 1f; Iustin. apol. 1, 9, 24; 2, 14f; dial. 55; Theoph. Ant. ad Autol. 2, 36; Ep. ad Diogn. 2, 2/7; Mart. Apollon. 14/9; zur entsprechenden Kritik heidn. u. jüd. Autoren s. o. Sp. 832.861). – 6) Kritik an den Opfern. Vgl. dazu Kerygma Petr. frg. 3a; Aristid. apol. 13, 4; Iustin. apol. 1, 13, 1f; Athenag. leg. 13. 27; Ep. ad Diogn. 2, 8/10.

d. Autoren des 3. Jh. Die Apologeten des 2. Jh., selbst Erben älterer Tradition, lieferten ihrerseits ihren Nachfolgern die hauptsächlichen Argumente gegen den G. Manche Autoren des 3. Jh. kennzeichnet indes das Bemühen, den Begriff G. auszuweiten, zugleich klarer u. systematischer zu definieren sowie die Kritik am G. vollständiger u. systematischer voranzutreiben. Zu unterscheiden ist demnach zwischen Autoren, die bei Gelegenheit nur die herkömmlichen Ausstellungen am G. aufgreifen. u. solchen, die ihre Kritik bewußt stärker gestalten u. zusammenhängend äußern.

1. Gelegenheitskritik. In PsJustins ‚Mahnreden an die Hellenen' finden sich einige Einzelbemerkungen gegen den G., zB. über die lächerlichen Göttergeschichten Homers u. Hesiods, die für ihn den Kern des heidn. Glaubens ausmachen (coh. ad Graec. 2), über Orpheus, der als erster den Polytheismus gelehrt habe (ebd. 15), zur Herkunft des G., der entstanden sei aus einer griech.-heidn. Fehldeutung von Gen. 1, 26f (coh. ad Graec. 34, nach Geffcken [Apologeten 272] Replik auf Kelsos, vgl. Orig. c. Cels. 7, 62). PsJustins Oratio ad Graecos (2f) wendet sich scharf gegen den törichten u. unmoralischen Charakter der griech. Theogonie u. Mythologie. Aus De monarchia verdienen zwei Angriffe auf den G. Erwähnung: 1) der Götzenkult sei vom Neid, d.h. dem Dämon, verursacht u. kraft der Tradition zum Naturzustand der gefallenen Menschheit geworden (monarch. 1); 2) behauptet der Verfasser unter Rückgriff auf die euhemeristische Deutung, die heidn. Götter seien nur vergöttlichte Menschen (ebd. 6). – *Commodianus äußert in mehreren Gedichten des Buches I seiner Instructiones Kritik am G.: Er erinnert an das atl. Verbot, Götter ‚aus Holz oder Gold' anzubeten, spielt auf die euhemeristische Theorie an (1, 1, 2/7. 20, 16) u. behauptet den dämonischen Ursprung der heidn. Götter (1, 3, 15). Daneben trägt Commodian häufig satirische Spitzen gegen Götter des Pantheon vor: gegen Saturn, der seine eigenen Kinder verschlang (1, 4, 2),

gegen Neptun, der als Maurer seinen Lebensunterhalt verdienen mußte (1, 10, 5), gegen Apoll, den falschen Wahrsager (1, 11), u. ä. – Origenes gebührt das Verdienst, deutlich unterschieden zu haben zwischen ὁμοίωμα, similitudo, Abbild, Darstellung einer Wirklichkeit, u. εἴδωλον, Götterbild, Darstellung einer Sache, die nicht wirklich existiert (in Ex. hom. 8, 3 [GCS Orig. 6, 221] zu Ex. 20, 4). Diese fruchtbare Unterscheidung (aufgegriffen von Theodrt. quaest. in Ex. 38 [PG 80, 264]) erlaubt es später, die Legitimität der Bilderverehrung im Gegensatz zum verbotenen Kult der Götterbilder zu begründen. Doch Origenes selbst hält sich streng an das Gebot der Bibel, die ‚nicht nur das Herstellen von Götterbildern verbietet, sondern auch von figürlichen Darstellungen all dessen, was auf Erden, im Wasser u. im Himmel ist'. Seine Beschreibung des jüd. Gemeinwesens als Idealstaat schließt Maler u. Bildhauer ausdrücklich aus (c. Cels. 4, 31). In bezug auf den eigentlichen G. bot die ausführliche Widerlegung der Schrift Ἀληθὴς λόγος des Kelsos Origenes Gelegenheit zu ironischen Bemerkungen über diejenigen, die unbeseelte Götterbilder anbeten (ebd. 1, 5; 3, 40; 6, 14), aber auch über die, die die Götterbilder angeblich nur als Nachahmungen u. Sinnbilder der wahren Götter betrachten (ebd. 6, 14; 7, 44). Origenes weist auch Kelsos' Argumentation zurück, die allegorische oder euhemeristische Deutung könne gleichzeitig die Mythologie retten u. das Evangelium auf die Ebene des Mythos herabsetzen (ebd. 2, 55; 3, 22; 7, 53f).

2. Systematisch angelegte Kritik. a. Klemens v. Alex. Neben Tertullian hat den G. ohne Zweifel Klemens als einer der ersten Väter klar definiert. Seine Definition ist jedoch enger gefaßt als die seines nordafrikanischen Zeitgenossen. G. ist für Klemens der Polytheismus: εἰδωλολατρεία ἐκ τοῦ ἑνὸς εἰς τοὺς πολλούς ἐπινέμησίς ἐστι θεοῦ (strom. 3, 89, 1). In den Stromata bekämpft Klemens den G. nicht in systematischer, sondern auf subtilere u. originellere Weise: Er stellt eine Anzahl heidn. Texte zusammen, die beweisen sollen, daß die griech. Kultur eine Hinführung auf die Offenbarung ist; Klemens führt also gegen die Heiden deren eigene Literatur ins Feld (vgl. o. Sp. 834). Doch finden sich in den Stromata auch unmittelbare Angriffe auf die Bilder. Für Klemens ist nämlich jegliche Darstellung verdammenswert, weil sie nur falsch sein kann. Statuen sind nur Bilder von Bildern (strom. 5, 36. 44; vgl. protr. 98, 3; vgl. Plat. resp. 7, 515a. 517d). Mit Moses vergleicht Klemens den Pythagoras, weil dieser das Tragen von Ringen mit Götterdarstellungen untersagte (strom. 5, 28, 4; vgl. o. Sp. 834). Götterbilder herzustellen, heißt Ehebruch begehen (strom. 6, 146f). Systematisch geht Klemens im Protreptikos, bes. Kap. II bis IV, gegen den G. an. Im Kap. II (protr. 11/41) bespricht er die heidn. Mythen u. Mysterien, die er als schamlos, gemein u. lächerlich aufzuweisen sucht. Beiläufig erwähnt er die euhemeristische Deutung (ebd. 29, 1) u. setzt die Götter des Heidentums mit den Dämonen gleich (ebd. 40, 1f). Im Kap. III (ebd. 42/5) brandmarkt er die Menschenopfer, deren Grausamkeit bereits allein die Götter, denen sie dargebracht werden, als ‚unmenschliche Dämonen u. Menschenfeinde' erweist (ebd. 42, 1). Kap. IV (ebd. 46/63) schließlich ist eine Satire auf die Verehrung der Götterbilder, für Klemens eine ausgemachte Torheit, weil ‚wahrnehmungslose Dinge, Werke von Menschenhand' angebetet werden u. die so vergeblich verehrten Götter nur vergöttlichte Menschen, Dämonen oder gar die Elemente sind.

β. Tertullian. Von allen frühchristlichen Schriftstellern hat wahrscheinlich Tertullian den G. in all seinen Erscheinungen am gründlichsten bekämpft (vgl. idol. 1, 1: principale crimen generis humani). Zuerst hat er im Buch II von Ad nationes die ‚falschen Götter' der röm. Religion gegeißelt. Nach Darstellung u. Kritik der von Varro unterschiedenen drei Götterarten (2, 1/11) wendet sich Tertullian gegen dessen allegorische Deutung der Theologie der Dichter u. Völker (2, 12/27), durch die dieser sie in die natürliche Theologie der Philosophen zu integrieren u. so zu retten suchte. Zu diesem Zweck nimmt sich Tertullian Saturn vor, Paradebeispiel der allegorischen Interpretation Varros, u. anschließend andere Gottheiten, auf die eine entsprechende Deutung anwendbar schien. Bei dieser Kritik greift Tertullian weithin auf die euhemeristische Deutung zurück (o. Sp. 842). – Zwei lange Abschnitte des Apologeticums vervollständigen diese Polemik gegen den G. Zunächst nimmt Tertullian in Kap. 12/5 viele der üblichen Spötteleien auf: Leblosigkeit des Stoffs, aus dem die heidn. Götter gefertigt sind; ‚Beleidigungen', denen man diesen Stoff, also die Götter, aussetzt; mangelnder Respekt der Heiden vor den eigenen Göttern; Unwürdig- u. Lächerlichkeit der Mythen; Schau-

spiele, in denen die Götter auftreten (Mimen u. Pantomimen) usw. Apol. 22, 1/24, 1 setzt Tertullian die heidn. Götter mit den Dämonen gleich. Hinzuweisen ist noch auf die ausführliche u. bedeutsame Auseinandersetzung mit dem Herrscherkult ebd. 28,3 / 35,13; denn diese Polemik ist in der Väterliteratur nahezu einmalig, da sich Tertullians Vorgänger zu diesem Thema nur zurückhaltend u. in Anspielungen äußern (vgl. Iustin. apol. 1, 21, 3. 29, 4; PsMelito Sard. apol. syr.: PG 5, 1227 BC; Tatian. or. 4. 10; Athenag. leg. 30) u. seine Zeitgenossen u. Nachfolger ebenso (vgl. Beaujeu 103/42. 166). – De spectaculis enthält eine Warnung der Christen vor den Gefahren des G. (4/13): Herkunft, Geschichte, Namen, Zeremonien, Orte (Zirkus, Theater, Stadion, Amphitheater) der Schauspiele sind in jeder Hinsicht mit dem G., d.h. mit den Dämonen, eng verbunden. Diesem Thema widmet Tertullian den ganzen Traktat De idololatria. In ihm trägt er eine weitgefaßte Definition vor, die in Fortführung ntl. Ansätze den G. stärker im übertragenen Sinn deutet, als dies etwa zur gleichen Zeit Klemens v. Alex. tut (o. Sp. 873): Jede Sünde ist G. (idol. 1, 5: idololatriam admittit quicumque delinquit). Der sündigende Mensch unterwirft sich nämlich den Dämonen, denen die Götterbilder geweiht sind. Er ist adulter veritatis (ebd. 1, 2; die Wendung wandelt einen atl. Vorwurf ab [s. o. Sp. 860 nr. 4]; zum Nachwirken in der Väterliteratur vgl. Waszink im Komm. zu Tert. an. 41, 4 [S. 458]). Tertullian betont also erneut u. stark die enge Verbindung von Sünde, Dämonen u. G. Sein Traktat bekämpft indes den G. in eher traditionellem Verständnis: Tertullian bespricht u. verbietet den Christen alle Tätigkeiten, die in engerer oder weiterer Verbindung zum G. stehen: die Herstellung von Götterbildern, aber auch die Berufe, die auf verschiedene Weise dem Heidentum dienen. Die, wenn auch kürzer, bereits im Apologeticum (42, 4/7) dargelegte Ansicht wird in De idololatria also ausführlicher u. rigoroser aufgenommen. Vervollständigt wird sie in der Schrift De corona, die den Christen den Militärdienst untersagt; bemerkenswerterweise ist dieses Verbot aus einem besonderen Blickwinkel formuliert: am soldatischen Tun verurteilt Tertullian nahezu ausschließlich die Gefahr des G. Die Schrift De idololatria stellt sich uns dar als ein Handbuch des praktischen Lebens, dessen besondere Interessen an den rabbinischen Traktat ʿAbodah Zarah (vgl. o. Sp. 866) erinnern, wenngleich die von Elmslie (407/14) herausgestellten Übereinstimmungen unterschiedlich beweiskräftig sind u. sich auch anders erklären lassen. Ferner ist zu betonen, daß sich Tertullians Standpunkt in De idololatria trotz seines Rigorismus nicht wesentlich von dem in anderen Abhandlungen unterscheidet. Obschon die Stellung des Karthagers zur figürlichen Darstellung u. bildenden Kunst allgemein hier nicht zu erörtern ist (vgl. Ch. Murray, Art in the early church: JournTheolStud NS 28 [1977] 302/45), wirft ein Passus aus De idololatria doch die Frage auf, ob für Tertullian jedes ‚Bild' ein ‚Götzenbild' ist: idol. 4 scheint Tertullian mehr die angebeteten ‚Götterbilder' im Blick zu haben als ‚Bilder' von Lebewesen oder Dingen, die nur ästhetische Funktion erfüllen u. folglich nicht verehrt werden. Dagegen steht spect. 23 der Einstellung eines Origenes u. Klemens nahe (o. Sp. 873f), doch auffälligerweise wendet sich pudic. 7, 1 u. 10, 12 trotz eindeutig polemischer Intentionen nicht gegen die dort erwähnten Darstellungen des ‚Guten Hirten' auf den Kelchen. Adv. Hermog. 1, 2 ist nur schwer auszuwerten, weil der Passus zu unvollständig ist (vgl. aber van der Nat 63). – Tertullians vollständigste atl. Materialsammlung findet sich scorp. 2/4: seine Schlußfolgerung lautet, man sei zum Martyrium verpflichtet, wenn es kein anderes Mittel gebe, die Teilnahme am G. zu vermeiden; Gott nämlich verurteilt u. bestraft sie. Als Beweis zitiert Tertullian die atl. Hauptverbote: Ex. 20, 2/5. 22f; Dtn. 6, 4/13; 11, 27/9; 12, 2/12. 30; 13, 1/19; 27, 15; Lev. 19, 4; 25, 55; 26, 1; Ps. 115,4/6 par. 135, 15/7. Gott aber hat den G. nicht nur verdammt, sondern auch bestraft. Tertullian erinnert an Ex. 32 (Goldenes Kalb, 3000 Israeliten ‚von ihren nächsten Verwandten getötet'), Num. 25 (G. mit den Töchtern Moabs; 24000 Todesopfer) u. schließlich Iudc. 2 (nach Josuas Tod verehrt Israel Baal u. Astarte u. wird daraufhin der Gewalt seiner Feinde ausgeliefert).

γ. Minucius Felix. Die Polemik gegen die röm. Religion wird vorgetragen in Kap. 20/7 des Dialogs Octavius: Lächerlichkeit u. Unmoralität der heidn. Götter; satirische Äußerungen über ihre bildlichen Darstellungen; Kritik an den Riten; euhemeristische u. dämonologische Deutung der heidn. Gottheiten. – Vgl. G. Lieberg, Die röm. Religion bei Minucius Felix: RhMus 106 (1963) 64/71.

δ. Pseudo-Klementinen. Vgl. B. Rehm, Art. Clemens Romanus II: o. Bd. 3, 197/206, bes. 202. 205.

ε. Cyprian. In Ad Demetrianum unterzieht *Cyprian (A. Stuiber: o. Bd. 3, 463/6) einen Punkt heidn.-christl. Auseinandersetzung einer Betrachtung aus neuer Sicht, nämlich den bekannten Vorwurf an die Christen, Roms Unglück verursacht zu haben (vgl. schon Tert. nat. 1, 9; apol. 40; ad Scap. 3; Orig. c. Cels. 3, 15; in Mt. comm. ser. 39 u. später Arnob. nat. 1, 1f; Aug. civ. D. 1, 36; 2, 3; 3, 31). In seiner Schrift verwendet u. führt Cyprian ein Argument aus, das Tertullian (apol. 41, 1) nur skizziert hatte u. Augustin nur kurz aufgreift (civ. D. 2, 4: Deus enim verus eos, a quibus non colebatur, merito neglexit): Cyprian erwidert den Heiden, von ihren vielen Vergehen habe gerade der G. den Allmächtigen verärgert u. seinen Zorn hervorgerufen. In der in ihrer Echtheit öfters angezweifelten Schrift Quod idola dii non sint (1/7) zeigt Cyprian unter starken Entlehnungen aus Tertullian u. Minucius Felix, daß die heidn. Götter keine echten Götter sind, sondern vergöttlichte Könige der Vorzeit (ebd. 1; vgl. o. Sp. 871), u. daß die Dämonen den Platz der fehlenden Götter eingenommen haben. Sein Werk Ad Fortunatum, ein zwölfteiliges *Florilegium von Schriftzitaten zur ‚Auferbauung' der Christen in der begonnenen Verfolgungszeit, eröffnet Cyprian mit fünf Leitsätzen: Nichtigkeit des Götzenkultes, Verpflichtung zur Anbetung Gottes allein, Strafandrohung u. Strenge Gottes gegenüber denen, die den Götzen opfern u. dazu raten. So ruft diese Aufforderung zum Martyrium gleich zu Beginn den Gläubigen das Verbot jedes Einlassens auf den G. in Erinnerung (1/5).

ζ. Arnobius. Nat. 3/7 bildet die vollständigste Sammlung christlicher Kritik an der heidn., bes. der röm. Religion. Ihr Inhalt sei hier nur kurz skizziert. Ebd. 3f behandelt den Anthropomorphismus der Religionen, der als geradezu lächerlich u. unmoralisch beurteilt wird; die heidn. Götter sind keine Götter, sondern vergöttlichte Menschen, Allegorien u. ä. Ebd. 5 greift *Arnobius die bekanntesten Mythen an u. beschreibt ihre grotesken u. unzüchtigen Züge. Ebd. 6f brandmarkt er die solchen angeblichen Gottheiten erwiesene Verehrung. Gleich aus welchem Blickwinkel auch betrachtet (Tempel, Statuen, Gabendarbringung, blutige Opfer, Schauspiele), ist dieser Kult töricht u. sakrilegisch. In seiner Polemik verwendet Arnobius durchgehend Sarkasmus, Ironie u. Satire: Themen, Argumente u. Scherze sind nicht neu, werden aber mit bis dahin unbekannter Verve, Leidenschaft u. Materialfülle angewandt, die in der Väterliteratur nicht ihresgleichen finden (vgl. Le Bonniec).

η. Laktanz. Die Bücher I u. II seiner Institutiones divinae, der ersten ‚Summa' christlichen Denkens, widmet Laktanz der Kritik der heidn. Religion. Aus drei Gründen ist für ihn der ganze Götterkult nichtig u. lächerlich: 1) Die von den Heiden angebeteten Bilder stellen einst auf Erden lebende Menschen dar; es ist aber vernunftwidrig, wenn das Ebenbild Gottes das Bild eines Menschen anbetet. 2) Die Götterbilder sind, da aus Materie gefertigt, unbeseelt u. wahrnehmungslos. 3) Die Verursacher des G. sind die Dämonen (inst. 2, 19). Die 1. Begründung wird im Buch I (de falsa religione) dargelegt: Laktanz teilt mit, daß er Euhemeros ‚in der Übersetzung des Ennius' gelesen hat (ebd. 1, 11; vgl. 1, 14), zitiert Ciceros Tuskulanen (ebd. 1, 29) u. bezieht sich auf dessen heute verlorene Trostschrift (ebd. 1, 15. 17), in der Cicero nach dem Tod seiner Tochter einräumt, ‚deos, qui publice colerentur, homines fuisse'. Wenngleich Laktanz' Argumentation wesentlich auf dem Euhemerismus aufbaut, so versäumt er es doch nicht, die von den Stoikern geschätzte allegorische Interpretation gegen die Heiden zu wenden (ebd. 1, 17). Satire unterstützt seine Polemik: Diatribe gegen die Götter, die nichts als ‚Götzen' sind (unter Hinweis auf Orac. Sibyll. 5, 345/9); Mißgeschicke u. Unglücke, die bestimmten Göttern (Ceres, Kybele usw.) widerfuhren; Nichtigkeit der Opfer u. Mysterien. Im Buch II (de origine erroris) werden die beiden anderen Argumente für die Nichtigkeit der heidn. Religion entfaltet: Wahrnehmungslosigkeit der Götzen (inst. 2, 2/4) sowie Anthropomorphismus ihrer Darstellungen (2, 7) u. Stellung der Dämonen im G. (2, 8/13). Die Originalität des Buches II liegt jedoch nicht in den Argumenten, sondern in der historischen Perspektive, die Laktanz offenbar erstmalig in der Geschichte des Kampfes gegen den G. entschieden einnimmt. Gewiß haben zB. das Buch der Weisheit (vgl. Sap. 14, 13; Gilbert 140/6; o. Sp. 859f) u. PsJustins Cohortatio ad Graecos (o. Sp. 872) bereits nach dem Ursprung des G. gefragt, aber das Vorgehen Laktanz' ist stärker histo-

risch ausgerichtet. Er will die Ursachen aufdecken, die die Menschen zur Annahme des Polytheismus bewogen haben. Der G. ist seiner Meinung nach aufgekommen, als aufgrund der Flucht des Noe-Sohnes Cham nach Kanaan dessen Nachkommen von dem Wurzelgrund abgetrennt waren, aus dem sie den Sinn für die wahre Frömmigkeit geschöpft hatten. ‚Wer glaubt, der G. sei so alt wie die Welt u. unsere Religion eine Neuerung, irrt also nachweislich' (2, 14).

e. Vom Galerius-Edikt dJ. 311 bis zu Constantius II, 361 nC. 1. Staatliche Maßnahmen. Das Halbjahrhundert zwischen 311 u. 361 bildet in der Geschichte der Auseinandersetzung mit dem G. eine entscheidende Wende. Die historische Betrachtungsweise eines Laktanz tritt noch deutlicher zutage: Die Geschichte des G. wird überdacht u. beschrieben von christl. Autoren, die den Sieg des Christentums bereits errungen glaubten oder, wie Firmicus Maternus, ohne Zögern die Herrscher des Reiches um ihre Hilfe beim letzten Gefecht gegen den G. baten. Die Kirche fand damals in der Tat in der kaiserlichen Regierung, von kurzfristiger neuerlicher Verfolgung 320/24 unter Licinius abgesehen, rasch einen mächtigen Verbündeten. Die Schriften der Väter mußten der geänderten Lage notwendig Rechnung tragen. Während das Edikt des Galerius vJ. 311 u. das Reskript des Licinius vJ. 313 das Christentum nur ‚anerkannten', kam ihm bald die ‚Sympathie' Konstantins zugute. Nicht nur wurden der Kirche eine Reihe von Privilegien gewährt, sondern auch Maßnahmen gegen das Heidentum ergriffen. Unter Konstantin wurden iJ. 318 die Magie (Cod. Theod. 9, 16, 3) u. iJ. 320 die private Eingeweideschau verboten (ebd. 9, 16, 1f vJ. 319 u. 320, vgl. 16, 10, 1 vJ. 320). Im J. 330 folgten die Verurteilung des Neuplatonismus (Socr. h. e. 1, 9; Gel. Cyz. h. e. 2, 36) u. die Schließung der besonders anstößigen syrischen Tempel (Euseb. vit. Const. 3, 55/8; Socr. h. e. 1, 18). Die Söhne Konstantins gingen noch strenger vor: Schließung der Tempel u. Beschlagnahme ihrer Güter (Cod. Theod. 16, 10, 4 vJ. 356); wiederholtes Verbot von Opfern: cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania (ebd. 16, 10, 2 vJ. 341; 16, 10, 6 vJ. 356); Verbot der Anbetung von Götzen (ebd.); Strafandrohung gegen die Betreiber von Magie, Zauberei u. Wahrsagerei (ebd. 16, 10, 5 vJ. 353; 9, 16, 4 vJ. 357; 9, 16, 6 vJ. 357 oder 358); vgl. J. R. Palanque: A. Fliche/V. Martin, Histoire de l'église 3 (Paris 1950) 62/4; P. de Labriolle: ebd. 180/3; R. Rémondon, La crise de l'empire romain (Paris 1964) 160. Gewisse Maßnahmen, bes. die des Constantius, galten aber anscheinend weniger der Verteidigung des Christentums als der Bekämpfung staatsgefährdender magischer Praktiken. – Vgl. K.-L. Noethlichs, Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christl. Kaiser des 4. Jh. gegen Häretiker, Heiden u. Juden, Diss. Köln (1971).

2. Eusebios v. Kaisareia. In der gesamten Väterpolemik gegen den G. legt ohne Zweifel Eusebios größten Weitblick an den Tag. Gewiß sind nicht alle seine Kritiken u. Argumente gleichermaßen neu, er schöpft reichlich aus dem von seinen Vorgängern gefüllten Arsenal: Kritik am Polytheismus u. Anthropomorphismus, an den bildlichen Darstellungen der Götter (Eusebios lehnt auch Bilder Christi ab, vgl. ep. ad Constant.: PG 20, 1545/9), Rückgriff auf die euhemeristische Deutung, Aufweis des dämonischen Ursprungs des Polytheismus, Ablehnung der allegorischen Interpretation zur Rechtfertigung des heidn. Volksglaubens usw. Aber innerhalb dieses schon Jahrhunderte währenden Kampfes gegen das Heidentum zielt Eusebios besonders ab auf die purgierte u. intellektualisierte Religion des Porphyrios (ursprünglicher Astralkult; allegorische Methode; vgl. o. Sp. 845): Eusebios' Praeparatio evangelica ist gewissermaßen ein Anti-Porphyrios, wie Origenes mit c. Cels. einen Anti-Kelsos geboten hatte. Das eigentliche eusebianische Werk Contra Porphyrium mit 25 Büchern ist heute verloren (s. J. Moreau, Art. Eusebius von Caesarea: o. Bd. 6, 1967f). Das Hauptverdienst des Eusebios besteht freilich darin, die traditionellen Argumente der Kritik in eine großartige Gesamtschau der Religionsgeschichte eingeschmolzen u. auf diese Weise die Polemik auf die Ebene seiner theologischen Konzeption der Kulturgeschichte gehoben zu haben. Trotz einiger Unschlüssigkeiten im Detail ist der Entwurf als ganzer bemerkenswert bündig. Auf den Sündenfall (durch den der Mensch nach Übertretung des göttlichen Gebotes auf diese Erde geworfen wurde) folgt die Periode des Uratheismus (h. e. 1, 2, 18; praep. ev. 2, 5, 4). Danach treten zwei Religionen gleichzeitig auf: die wahre Gotteserkenntnis, die einigen durch das Göttliche Wort vermittelt wurde u. so die Hebräer entstehen ließ, u. anderseits die Astralreligion

(ebd. 7, 2, 1; demonstr. ev. 4, 8, 2). Dem Astralkult folgt ein noch verabscheuenswerterer Aberglaube: der Glaube an eine Mehrzahl anthropomorpher Götter (praep. ev. 1, 9, 16/9). Die letzte große Stufe in der Religionsgeschichte bildet die ‚allegorische Religion‘ (ebd. 2, 6, 16/8), sei es die kosmologische *Allegorese der Alten oder die gefährlichere, jüngere der Neuplatoniker (ebd. 3, 6, 7; zum Ganzen vgl. Sirinelli 164/207).

3. Athanasios v. Alex. Vom 335/37 entstandenen (Ch. Kannengiesser: RechScRel 58 [1970] 383/428) athanasianischen Traktat Contra gentes interessiert hier, da c. gent. 35/47 Gottesbeweise vorträgt, nur der 1. Teil (ebd. 1/34), der seinerseits zweigeteilt ist: 1/11 Ursprung u. Entwicklung des G.; 11/34 Widerlegung des G. Obwohl Athanasios die Blickweite eines Eusebios fehlt, zeigt er eine gewisse Originalität, indem er ein ausgebreitetes Bild der Entwicklung des G. zeichnet (ebd. 1/11). Der G. ist für Athanasios Folge des Bösen. Es gab ihn anfänglich nicht, sondern erst nach dem Sündenfall: das Böse ist Urheber u. Anführer des G. (ebd. 8 [SC 18 bis, 72, 19f]: προηγεῖται ... αἰτία τῆς εἰδωλολατρείας ἡ κακία). Vom wahren Gott getrennt u. ihren Leidenschaften überlassen, haben sich die Menschen falsche Götter geschaffen. Athanasios nennt in der Reihenfolge sich steigernder Infamie: Vergöttlichung der Sterne, der Elemente, von Menschen (zu Lebzeiten bzw. nach ihrem Tode), von Bildern, Tieren, wunderlichen Mischwesen, von Lustregungen (Eros, Aphrodite), von Herrschern u. deren Kindern (Zeus, Hermes usw.; Antinous) u. schließlich von beliebigen Männern u. Frauen. Diesen ersten Abschnitt beschließt Athanasios (ebd. 11 [84/6]) mit einer ausführlichen Zitation von Sap. 14, 12/21. Um zu beweisen, daß Ausschweifung u. Unmoralität die Grundlage von G. u. Vergöttlichung bilden, verweist Athanasios (c. gent. 9 [78]) auf das noch junge Beispiel des Antinous u. stützt sich auf Sap. 14, 12a (ἀρχὴ γὰρ πορνείας ἐπίνοια εἴδωλον), doch wie bei Eusebios (praep. ev. 1, 9, 18) u. Epiphanios (anc. 2, 4; 102, 7; vgl. Gilbert 150) in einer unzutreffenden Auslegung (ἐπίνοια εἰδώλων ist in Wirklichkeit Satzsubjekt); die anstößige Vergöttlichung des Geliebten Hadrians ist häufig Gegenstand der Polemik gegen den G. (vgl. A. Hermann, Art. Ertrinken: o. Bd. 6, 395; ders., Antinous infelix: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 1 [1964] 155/67). Der traditioneller gestaltete zweite Abschnitt (c. gent. 11/34) will den G. widerlegen. Athanasios betont, daß seine Argumente ‚dem entnommen sind, was die Heiden selbst über die Götzen denken‘: Schandtaten der Götter, Nichtigkeit des Götzenkultes, Wahrnehmungslosigkeit der Götzen, Widersprüchlichkeit des Polytheismus, Unterschiedlichkeit der Götter von Stadt zu Stadt, Unanständigkeit der Riten, Falschheit der Verehrung der Elemente. Athanasios schließt: ‚... weder die Sonne, noch der Mond, noch irgendein Teil der Schöpfung u. noch weniger Statuen aus Holz, Gold oder anderem Material, weder Zeus, noch Apollon, noch die anderen können wahrhaft Götter sein; ... die einen sind nur ein Teil der Schöpfung, die anderen unbeseelte Wesen, wieder andere sind nur Sterbliche‘ (ebd. 29 [146, 20/6]). Doch Athanasios bemüht sich auch, die ‚Philosophen u. Weisen‘ zu widerlegen (ebd. 19 [112/4]), die die Götterbilder verteidigen u. behaupten, sie dienten nur als Hilfsmittel, um mit den Gottheiten in Verbindung zu treten (vgl. o. Sp. 845f.). – G. Gentz, Art. Athanasius: o. Bd. 1, 862.

4. Firmicus Maternus. Die letzte systematische Schrift des frühen Christentums gegen die heidn. Religion ist das an die Kaiser Constantius u. Constans gerichtete Werk des *Firmicus Maternus (K. Ziegler: o. Bd. 7, 946/59) De errore profanarum religionum vJ. 348. In seiner Konzeption steht es den Schriften des 3. Jh. näher als einem Eusebios u. Athanasios. Das Werk folgt keinem strengen Aufbau. Die Kritik richtet sich zunächst (2/8) gegen die Vergötterung der Elemente (Wasser, Erde, Luft u. Feuer in den orientalischen Religionen; Liber; Ceres u. Proserpina; Sol), sodann (9/12) gegen eine Anzahl unsittlicher Kulte (Adonis, Aphrodite auf Kypros usw., sowie bestimmte Erzählungen der klassischen Mythologie); danach kommen die Kulte der Hausgötter in den Blick (14f), zB. die der Penates, der Vesta u. des Palladium; ein Kap. ist Minerva gewidmet (16), ein anderes der *Etymologie der Götternamen (17), die ihr Nichtsein beweist; die Kap. 18/27 erklären die Riten, Symbole u. Losungsworte (symbola) der Mysterienreligionen als sakrilegische Nachäffungen des Christentums; die beiden letzten Kap. (28f) kommentieren einige Bibelstellen, die die Anbetung von Götzen verbieten (Ex. 20, 4. 23; Dtn. 5, 7; 32, 39 u. 17; Jes. 42, 17; 57, 6; Sap. 15, 15/7; Ps. 134, 15/8). Bei den Quellen von De errore profanarum religionum lassen

sich zwei Gruppen von Parallelen feststellen (vgl. Heuten 18/23): die Apologeten u. Väter (Theophilos v. Ant., Athenagoras, Arnobius, vor allem Klemens v. Alex. u. Laktanz), sowie anderseits Porphyrios u. Makrobius. Verglichen mit seinen Vorgängern sind zwei Züge der Polemik des Firmicus bemerkenswert: zum einen mißt er den orientalischen Religionen größere Bedeutung zu als der klassischen griech.-röm. Mythologie, zum andern beschwört er die sacratissimi imperatores, ‚das Verbrechen, das der G. darstellt, zu bestrafen' (29, 1: ut severitas vestra idolatriae facinus omnifariam persequatur). Erstmalig erbittet hier die götzenfeindliche Polemik offizielle Unterstützung durch die kaiserliche Regierung, um die Götterbilder endgültig auszurotten (vgl. 6, 1; 13, 1; 20, 7; 25, 1; 29, 1/4). – Vgl. auch K. Hoheisel, Das Urteil über die nichtchristl. Religionen im Traktat ‚De errore profanarum religionum' des Iulius Firmicus Maternus, Diss. Bonn (1972).

f. Von Kaiser Julian zu Theodoret v. Kyros. 1. Von der heidn. Restauration bis zur Erhebung des Christentums zur Staatsreligion. War die Usurpation des Magnentius in Gallien 350/55 nur ein örtlicher u. begrenzter Erfolg der Heiden, so bedeutete die Regierung Julians (361/63) eine offensive Wiederbelebung des Heidentums. Julian setzt das Heidentum in seine alten Rechte ein u. unternimmt seine Erneuerung: mit diesem Restaurationsversuch erhält der Staat seinen heidn. Charakter zurück. Die letzten Monate Julianscher Herrschaft (Ende 362/Juni 363) erleben sogar die Wiederkehr der *Christenverfolgung (vgl. A. Piganiol, L'empire chrétien² [Paris 1972] 117f; J. Gaudemet, L'église dans l'empire romain [Paris 1958] 642). Diese Maßnahmen u. Julians achtbändiges Werk zur Rechtfertigung des Heidentums u. Widerlegung des Christentums riefen Erwiderungen hervor u. kristallisierten weit über seinen Tod hinaus die Polemik gegen den G. So antwortet der Ambrosiaster in einer seiner Quaestiones (114: adversus paganos) anscheinend auf gewisse Anschuldigungen Julians. Diese kurze ‚Apologie' des Christentums, die gegen die heidn. Kulte, besonders des Bacchus, der Isis, des Mithras u. der Kybele, angeht, läßt in ironischer Form Ansprüche Julians widerklingen, der den Titel des ‚Weisen' den Heiden vorbehalten wollte u. die Christen als ‚Toren' u. ‚Schwachköpfe' beschimpfte (vgl. R. Braun, Julien et le christianisme: ders./J. Richer [Hrsg.], L'empereur Julien 1. De l'histoire à la légende [331/1715] [Paris 1978] 159/88). Ebenso spielt der Ambrosiaster auf den Altersvorrang des Heiden- über das Christentum an, ein schon von Kelsos vorgetragenes Argument (s. C. Andresen, Logos u. Nomos [1955] 149f), das Julian wieder zu Ehren gebracht hatte. In der quaest. 31 über den Dialog Evas mit der Schlange antwortet der Verfasser schließlich auf einen ironischen Einwand Julians. – Gregor v. Naz. schrieb zwei Invektiven gegen Julian (or. 4 u. 5), die erst nach dem Tod des Kaisers verfaßt, jedoch zweifellos nicht vorgetragen wurden (vgl. Moreschini, Opera; J. Bernardi, Les invectives contre Julien de Grégoire de Nazianze: Braun/Richer aO. 1, 89/98). – *Apollinaris v. Laodikeia verfaßte einen heute verlorenen Traktat De veritate, in dem er ohne Rückgriff auf die hl. Schrift die Vorstellungen Julians u. der griech. Philosophen über Gott als irrig zu erweisen suchte (vgl. Soz. h. e. 5, 18, 6/8). – Joh. Chrysostomos schrieb iJ. 382 ein kurzes Werk mit dem Titel Liber in S. Babylam c. Iulianum et c. gentiles (ed. M. Schatkin, Diss. New York [1967]; vgl. auch seine Homilie über Juventinus u. Maximinus, die unter Julian den Märtyrertod erlitten). – Kyrill v. Alex. verfaßte zwischen 433 u. 441 eine Apologie Pro sancta Christianorum religione adversus libros athei Iuliani (G. Jouassard: o. Bd. 3, 506). – Auch Philippus v. Side veröffentlichte eine Gegenschrift zur Abhandlung des abgefallenen Kaisers gegen die Christen (vgl. Socr. h. e. 7, 27). Daraus ist ersichtlich, welche Beunruhigung die Regierung Julians hervorgerufen hatte. Nach ihm gab es kaum mehr als vereinzelte, begrenzte Angriffe (Praetextatus, 384 praefectus praetorio Illyrici, Italiae et Africae, bemühte sich um die Erhaltung der hergebrachten Kulte [gegen ihn richten sich: Carmen c. paganos: PL Suppl. 1, 780f; Carmen ad quendam senatorem: CSEL 23, 1, 227/30; Symmachus u. Tatianus, Konsuln dJ. 391, sind Gegner des Christentums, vgl. R. Klein, Symmachus [1971]; heidn. Reaktion unter dem Prätorianerpräfekten Nicomachus Flavianus [391/94]; christenfeindliche Gesetzgebung unter dem Usurpator Johannes [423/24]). Doch diese hemmten nicht die antiheidn. Politik der kaiserlichen Regierung: das Edikt von Thessalonike vJ. 380 empfiehlt allen, den Glauben des Apostels Petrus zu bekennen (Cod. Theod. 16, 1, 2);

381/83 entziehen Gesetze den Heiden Zeugnis- u. Erbfähigkeit (ebd. 16, 7, 1f); 382: Abschaffung des Titels Pontifex Maximus; erneute Entfernung des Altars der Victoria aus dem Senat usw. (Zos. hist. 4, 36; Symm. rel. 3, 3/6); 385/88: Schließung zahlreicher Tempel in Syrien u. Ägypten (Rufin. h. e. 9, 23; Theodrt. h. e. 5, 21); 391: Verbot jeglicher heidn. Zeremonie in der Stadt Rom; Entzug bürgerlicher u. politischer Rechte der Apostaten (Cod. Theod. 16, 10, 10 u. 11); 392: reichsweites Verbot aller Opfer u. der Verehrung von Götterbildern usw. (Theodosius: ebd. 16, 10, 12); 395: Erneuerung der theodosianischen Verbote (ebd. 16, 10, 13); 396: Aufhebung der Privilegierung heidn. Priester (ebd. 16, 10, 14); 399: Entfernung weiterer Tempel (Arkadius: ebd. 16, 10, 15 u. 18); 407 u. 415: Beschlagnahme der Tempeleinkünfte u. Abschaffung aller heidnisch geprägten Zeremonien (Honorius: ebd. 16, 10, 19 u. 20); 435: Zerstörung aller noch bestehenden Heiligtümer, Tempel u. Baulichkeiten des G. (Theodosios II: ebd. 16, 10, 25); vgl. Palanque: Fliche/Martin aO. (o. Sp. 880) 3, 506/18; P. de Labriolle: ebd. 4, 15/30; Noethlichs aO. 99/191. Doch vermochten alle diese offiziellen Maßnahmen die verschiedenen Formen heidn. Religiosität weder auszurotten, noch den heidn. Angriffen auf das Christentum ein Ende zu bereiten. Dies belegen trotz ihrer merklich veränderten Tönung die Schriften der Väter u. die Konzilsentscheidungen dieser Zeit.

2. Gregor v. Nazianz. Seine Einstellung zu den heidn. Mythen ist deshalb besonders bemerkenswert, weil er diese weniger als Teil der heidn. Religion denn des menschlichen Kulturerbes betrachtet. Wenngleich die heidn. Religion noch bekämpft werden muß, so läßt sich dennoch ihr gegenüber ein geändertes Betragen rechtfertigen. Gregor bekämpft demzufolge die heidn. Religion u. macht sich dabei die gewöhnlichen Beschwerdepunkte der Apologetik zu eigen. Wie für seine Vorgänger ist G. für ihn erstes u. schlimmstes aller Übel, nämlich die ,Übertragung der dem Schöpfer geschuldeten Verehrung auf das Geschöpf' (or. 38, 13 [PG 36, 325A]): ,Die starke Arznei ist wegen der schweren Krankheiten nötig, wegen des gegenseitigen Mords, Ehebruchs, Meineids, der Mannstollheit u. des G., der Anfang u. Ende alles Schlechten ist u. Übertragung der Verehrung des Schöpfers auf die Geschöpfe.' Näherhin greift er die Unsittlichkeit der Mythen u. heidn. Götter an (or. 4 [c. Iulian. 1], 121 [PG 35, 660f; vgl. o. Sp. 884]; carm. 2, 2, 7, 91 [37, 1558A]: Λάτριες εἰδώλων κενεόφρονες ...; ebd. 1, 2, 2, 494/9. 10, 835/44 [617A. 740A]), die heidn. ,Theologen' Orpheus, Homer, Hesiod usw. (or. 115f [35, 653]; carm. 2, 2, 7, 241 [37, 1570]) sowie die verschiedenen Kulte u. Orakel (Delphi: or. 5 [c. Iulian. 2], 32; 39, 5; carm. 2, 2, 7, 253 [35, 704; 36, 340; 37, 1571]; Dodona: or. 39, 5 [36, 340]; Eleusis: or. 39, 4; carm. 2, 2, 7, 261 [36, 337; 37, 1571]; Mithras: or. 4, 70. 89; 39, 5 [35, 592. 620; 36, 340]; Isis u. Osiris: or. 34, 5; 39, 5 [36, 245. 340] usw.). Doch benutzt Gregor anderseits ohne Zögern die heidn. Mythen zur Verdammung schlechter Bischöfe, deren Ehrgeiz u. Habgier anzuprangern ist, die bei der Verwirklichung ihrer Pläne selbst vor Häresie nicht zurückschrekken, oder des Kynikers Maximos: mit seiner moralischen Deutung griechischer Mythen greift Gregor zugleich seinen Gegner u. den heidn. Mythos an, mit dem er jenen vergleicht; zB. legt das Gefolge, das Maximos zur Anastasia-Kirche geleitet, Gregor eine Reihe von Parallelen u. Vergleichen nahe: Es ist das Gefolge des Dionysos, die Maximos umgebenden Jungfrauen sind die Mänaden, die Mönche Pane u. Satyrn; Maximos gleicht Dionysos usw. (or. 25, 4 [36, 261]; vgl. auch Leviathan als Symbol der Häresie: carm. 2, 1, 11, 1178 [37, 1110]). Wenn hier die Anspielung auf die Mythologie abwertend gemeint ist, so verbindet diese sich gelegentlich, bes. in den Epigrammata funeralia, auch eng mit genuin christlichen Gedanken (carm. 2, 2 epithaph. 105. 35. 30 [38, 66. 27. 26] = Anth. Pal. 8, 105. 35. 30). Gregors Originalität ist noch stärker, wenn er zwar nicht die großen heidn. Gottheiten, so doch die mythischen Personen beherzt christianisiert u. sie mit moralischer Bedeutung ausstattet, so daß sie künftig der christl. Verkündigung dienen können. So soll das christl. Haus stets gastlich sein wie Tisch u. Garten des Alkinous (carm. 2, 2, 3, 140 [PG 37, 1490]); der nach Ithaka heimkehrende Odysseus gleicht dem Christen auf seinem Weg ins himmlische Vaterland (ebd. 2, 2, 7, 149 [1562]); Herakles u. Jolaos sind Vorbilder der *Freundschaft (ep. 156 [GCS Greg. Naz. 114]). Neben dieser ,tropologischen' Deutung der Mythen (vgl. auch carm. 1, 2, 9, 22f; 2, 2, 3, 52/64; 2, 2, 7, 135f [PG 37, 669. 1484. 1562]) dient Gregor die Mythologie ganz allgemein, sofern sie nicht ausdrücklich verworfen wird, als Vorrat für Belege, Symbole u. Bilder: Der

Pfeil des Abaris symbolisiert den Drang zu Gott; des Aeneas Liebe zu Anchises symbolisiert die Liebe des Menschen zu Gott; Charybdis stellt die weltlichen Klippen dar, die der Mensch umschiffen muß, Daedalos hingegen die Unterlegenheit des Architekten gegenüber dem Weltenschöpfer usw. Daran läßt sich die Wegstrecke ermessen, die seit den frühen Apologeten zurückgelegt ist.

3. *Prudentius.* Die beiden Bücher Contra Symmachum bilden das Schlußstück des berühmten Streits um den Altar der Victoria, über den wir dank der Relatio des Symmachus u. zweier Ambrosius-Briefe (ep. 17f) gut unterrichtet sind (vgl. o. Sp. 885; A. Dihle: Romanitas et Christianitas, Festschr. J. H. Waszink [Amsterdam 1973] 81/97; J. Wytzes, Der letzte Kampf des Heidentums in Rom [Leiden 1977]; R. Klein, Der Streit um den Victoriaaltar [1977]). Das Prudentius-Gedicht gibt sich als ‚Antwort' auf Symmachus aus, dient in Wirklichkeit dem Autor aber als Anlaß, ausgehend von einer Einzelangelegenheit der heidn. Religion den Prozeß zu machen. Prudentius greift zu fünf, nicht eigentlich neuen, argumentatorischen Reihen: Die heidn. Götter sind nur vergöttlichte Menschen; die Mythologie ist ein Gewebe lächerlicher, unmoralischer Fabeleien; Roms Größe ist nicht den heidn. Göttern zu verdanken; die Entwicklung des Imperium Romanum beruht auf göttlichem Ratschluß; das über Rom gekommene Unglück stammt nicht von den Göttern, die über die Gottlosigkeit der Christen erzürnt wären.

4. *Augustinus.* Das Riesenwerk Augustins, in Sonderheit sein ‚Gottesstaat', enthält eine Fülle von Details über die heidn., näherhin die röm. Religion. Doch erfolgt solcherart Bezugnahme auf das Heidentum stets umständebedingt. In Wirklichkeit ist die heidn. Religion für *Augustinus nur eine neben anderen Formen religiösen Irrtums (vgl. vera relig. 5, 9). Wenngleich die fortdauernde Lebenskraft der überkommenen Kulte noch eine Gefahr bildet, so gehört für Augustin die heidn. Religion bereits der Vergangenheit an: Gott hat das röm. Reich ‚bekehrt', um die Götzen zu vernichten (vgl. cons. evang. 1, 14, 21; Mandouze 196/200). Davon abgesehen finden sich bei Augustin alle geläufigen Argumente gegen den G. (Wahrnehmungslosigkeit der Statuen, Unsittlichkeit der anthropomorphen Gottheiten; Kritik an der ‚dreifachen Theologie' [s. o. Sp. 841] u. der Allegorese; Rückgriff auf den Euhemerismus; Gleichsetzung von heidn. Göttern u. Dämonen; Unfähigkeit der Götter, den sie Anbetenden zu helfen, usw.). Zum ‚Gottesstaat' s. Bibl. Augustinienne 37 (Paris 1960) Tables analytiques s. v. Dieux païens, Polythéisme (idolâtrie), zu den übrigen Augustinus-Schriften s. Madden.

5. *Theodoret v. Kyros.* Die jüngste der Apologien u. zugleich eine der schönsten, Theodorets Graecarum affectionum curatio, verfaßt vor dem ephesinischen Konzil d.J. 431, vielleicht noch vor Theodorets Bischofsweihe i.J. 423, enthält einige Seiten über den G. Doch entbehrt diese Kritik aller Heftigkeit: Theodoret bezieht gegenüber den Heiden eine neue Stellung. Er behandelt sie als Freunde, deren Auffassungen mehr zu bedauern als zu fürchten sind. Das Hauptstück dieser unsarkastischen Widerlegung findet sich im Buch III, das von den Engeln, vermeintlichen Göttern u. bösen Dämonen handelt. Theodoret unterscheidet bei den Heiden fünferlei falsche Götter (καλούμενοι θεοί): die Elemente (affect. 6/23), die vergöttlichten Menschen (ebd. 24/33), die bei den Dichtern beschriebenen Götter (ebd. 34/47), die vergöttlichten Leidenschaften u. Gefühle wie Eros, Ares usw. (ebd. 48/58) u. schließlich die Dämonen (ebd. 59/70; vgl. *Geister). Danach behandelt Theodoret die Bilder, Opfer u. Tempel (71/8), wobei er sich auf heidn. Autoren (Xen. frg. 14f [vgl. bereits Clem. Alex. strom. 5, 109; Euseb. praep. ev. 13, 13, 36] u. 16 [vgl. Clem. Alex. strom. 7, 22]; Zeno: SVF 1 nr. 264 [vgl. Clem. Alex. strom. 5, 76]; Plat. leg. 12, 955e/56a [vgl. Clem. Alex. strom. 5, 76; Euseb. praep. ev. 3, 8, 2]) u. auf Jes. 40, 20; 44, 16f. 20 stützt. Theodoret schließt diesen Abschnitt mit dem Aufweis des Widerspruchs zwischen der allgemeinen Beurteilung der mythologischen Fabeln durch seine heidn. Zeitgenossen u. deren Haltung zu eben diesen Göttern, die sie verehren, sobald diese bildlich dargestellt sind (affect. 79/86). – Eine weitere ‚Abhandlung' (διάλεξις), den Opfern gewidmet (ebd. 7), läßt Theodoret beiläufig auf den G. zurückkommen: der böse Dämon ist es, der die verkehrte Lehre von falschen Göttern verbreitet u. die Menschen gelehrt hat, die Nichtse (τῶν οὐκ ὄντων) statt des Seienden (τοῦ ὄντος, ebd. 7, 3) anzubeten. Darauf folgt eine Darlegung über die Verkehrtheit u. Unsittlichkeit der Götter der Dichter (ebd. 7, 5), Maler u. Steinmetzen (7, 6/10): hierin läßt

sich das Wirken des bösen Geistes entdecken. Schließlich setzt sich Theodoret mit der Unmoralität der Mysterien u. der Sinnlosigkeit der Opfer auseinander (ebd. 7, 11/49). – Im Buch X über Wahrheit u. Falschheit der Orakel erinnert Theodoret (10, 50/68) an die Prophezeiungen des Jesaja über die Zerstörung der Bilder (τὴν τῶν εἰδώλων κατάλυσιν [Jes. 2, 2/4]) u. den Sieg des Messias über den G. (17, 6/8): ‚diese Ereignisse wurden vom Propheten mehr als 1000 Jahre vor der Regierung Konstantins vorhergesagt, nach der die Tempel der Dämonen niedergerissen wurden (Theodrt. affect. 10, 60).

6. Der Kampf gegen Magie u. Astrologie in u. außerhalb der Kirche. Die optimistische Beschreibung der neuen Lage des Christentums durch einen Ambrosius (ep. 18, 28 [PL 16, 1021]) oder Augustin (en. in Ps. 44, 2; cons. evang. 1, 27, 42; ep. 232, 3; s. o. Sp. 887) darf das Weiterleben heidnischer Gegnerschaft in der Oberschicht nicht übersehen lassen (vgl. de Labriolle 335/68. 467/86; Courcelle, Anti-christian arguments 151/66), vor allem nicht die Formen, unter denen das Heidentum auf dem flachen Lande u. bei den Volksmassen fortbestand (s. Barb 100/25; erinnert sei daran, daß Firmicus Maternus vor seiner Bekehrung die Mathesis geschrieben hatte, mit 8 Büchern die umfassendste erhaltene astrologische Schrift der Antike). – Auf der anderen Seite taucht der G. häufig wieder auf bei den sog. Halbchristen, denen Augustin vorwirft, bei Not oder Unfall eher zum Tempel zu eilen u. Merkur u. Juppiter anzurufen als den wahren Gott um Hilfe zu bitten (vgl. Guignebert). Die weitverbreiteten magischen oder abergläubischen Praktiken aller Art sind auch bei nicht wenigen Christen anzutreffen. Die Eindringlichkeit, mit der Augustin Magie, Wahrsagerei u. *Astrologie beklagt, zeigt deutlich, welch großen Raum dieserart Handlungen zu seiner Zeit einnahmen (vgl. en. in Ps. 30 serm. 2, 13; 31 serm. 2, 16; 61, 23; 140, 9 u.ö.; Gaudemet aO. [o. Sp. 883] 644/6). Bedeutsam sind in dieser Hinsicht zB. auch die Zeugnisse des zwischen 408 u. 423 gest. Maximus v. Turin (hom. 101f: De defectione lunae [PL 57, 483/8]; hom. 103: De calendis gentilium [491/4]; vgl. Meslin 95/118; u. serm. 101f: De idolis auferendis de propriis possessionibus [733f]) u. des nach 428 gest. Arianerbischofs Maximin (c. pagan. [ed. A. Spagnolo/C. Turner: JournTheolStud 17 (1916) 321/37]; c. Iud. [ed. C. Turner: ebd. 20 (1919) 293/310]). Regelmäßig verurteilen auch Konzilien solcherart Praktiken, dogmatische Verurteilungen, die im Fall von Schadenzauber mit juristischen Folgen bis hin zur Todesstrafe verbunden sind (vgl. Gaudemet aO. [o. Sp. 883] 644; bereits Constantius hatte den Kampf gegen Magie, Zauberei u. Wahrsagerei aufgenommen, vgl. o. Sp. 879; Rémondon aO. [o. Sp. 880] 160).

g. Die letzten Kämpfe gegen Relikte des Heidentums. 1. Konzilsentscheidungen. Wie in der vorigen Epoche lassen Konzilsentscheidungen die weiterhin tiefgehende Verwurzelung des Heidentums erkennen; vgl. zB. das Konzil v. Orleans vJ. 511 cn. 30: Verbot der Magie, Vogelschau u. Sortes sanctorum; Konzil v. Braga vJ. 572 cn. 1: gegen den G.; von Toledo vJ. 589 cn. 16; von Narbonne vJ. 589 cn. 14: gegen die Zauberei; von Rouen um 680 cn. 13: gegen den Aberglauben des 1. Jan.; das Trullanum vJ. 692 cn. 61: Verurteilung der Zauberer u. Wahrsager; cn. 62: Verurteilung des Kalendenfestes u. der Zeremonien zu Ehren von Pan u. Bacchus, usw. Zu nennen ist ferner die an die Bischöfe u. mittelbar an die Gläubigen gerichtete ‚Constitutio' Childeberts I (gest. 558) De abolendis reliquiis idololatriae, die zu veranlassen sucht, die letzten Erscheinungsformen des G. zu beseitigen (PL 71, 1159; 72, 1121). Aus all diesen Texten geht hervor, daß man immer noch (in Gallien bis zur Mitte des 6. Jh., in Friesland zB. bis ins 8. Jh.) Akte des G. antrifft, Kultübungen zu Ehren Juppiters, Merkurs, Dianas u. Venus', deren Tempel man besucht u. Statuen verehrt. So bleiben neben vielerlei magischen u. abergläubischen Riten, in denen (auf der Ebene eingestandenen Glaubens oder unbewußter volkstümlicher Bräuche) die Relikte heidn. Mentalität vor allem offenbar werden, in Einzelfällen sogar die alten Kulte erhalten.

2. Pastorale Anweisungen. Mehr noch als die kirchenrechtlichen Bestimmungen erlaubt uns die Pastoral eine Vorstellung vom heidn. Brauchtum u. Aberglauben im Alltagsleben der Christen. Hier seien nur zwei Zeugnisse genannt: 1) Caesarius v. Arles warnt wiederholt vor solchen Relikten des G. Zu ihrer Bekämpfung greift er zur überkommenen euhemeristischen Deutung, die er entsprechend seinen Bedürfnissen umformt: alle heidn. Götter sind grausame u. ausschweifende menschliche Wesen, die man nach ihrem Tod vergöttlicht hat (serm. 192, 1; 193, 4). Zudem

erweist man über diese ‚Gottheiten' dem Teufel Verehrung (serm. 54, 6) u. ruft mit den magischen Riten die Mächte des Teufels an (ebd. 52, 5f; 54, 1). – 2) Im Brief Gregors d. Gr. an Brunhild, Königin der Franken, bittet der Papst, sie möge darüber wachen, daß man den Götzen nicht opfere, hl. Bäumen keine Verehrung erweise u. von Tieropfern ablasse; denn er habe erfahren, ‚daß viele Christen zwar zu den Kirchen kommen, aber, was zu sagen (schon) ein Frevel ist, sich der Verehrung der Dämonen nicht enthalten' (ep. 8, 4 [MG Epist. 2, 7, 21]).

3. Martin v. Braga. Seine Schrift De correctione rusticorum ist die letzte systematische u. theoretische Widerlegung des G. Dieser ‚Brief' an den Bischof Polemius wurde anläßlich des 2. Konzils v. Braga iJ. 572 (s. o. Sp. 890) geschrieben, das die Bischöfe zum Kampf gegen den G. verpflichtete (cn. 1; vgl. Hefele/Leclercq 3, 1, 194). Das Werk unterrichtet uns über die Verehrung der Geister, die Befragung der Wahrsager, das Kalendenfest des Januar usw., alles Praktiken, die nach Martin darauf hinauslaufen, den Glauben an Christus zu verleugnen u. dem Teufel Verehrung zu erweisen. Martin schildert abermals die Entwicklung des G.: Nach der Sintflut haben die Menschen vergessen, daß Gott die Welt erschaffen hat, u. Gottes Geschöpfe, Mond, Sonne, Sterne, Wasser usw., für Götter gehalten (6). Als der Teufel u. die Dämonen, d.h. die gefallenen Engel, sahen, daß die Verehrung des Schöpfergottes aufgegeben war, offenbarten sie sich den Menschen, wobei sie Namen wegen ihrer Schandtaten berühmter Menschen (Juppiter, Juno, Minerva usw.) annahmen, u. forderten von den Menschen, ihnen Verehrung zu erweisen (7). Martins historischer Abriß arbeitet also die Theorie vom dämonischen Ursprung des G. u. die euhemeristische Deutung ineinander.

h. Von der götzendienstfeindlichen Polemik zur Annahme der Mythologie. Mit Isidor v. Sevilla erscheint eine neue Einstellung zu den ‚heidn. Göttern'. Gewiß verurteilt auch er den G. als idolorum servitus sive cultura (orig. 8, 11, 11) u. macht sich die euhemeristische These u. die vom dämonischen Ursprung der Götter zu eigen. Aber in dem ausführlichen Kap. 8, 11 De diis gentium seiner Origines ist nicht nur weithin die ‚tension polémique' (J. Fontaine, Isidore de Séville 2 [Paris 1959] 792) gewichen, sondern Isidor erkennt sogar bei mehreren Göttern ihre Rolle als kulturfördernde Heroen an: sie haben Ungeheuer vernichtet, Städte gegründet u. die Künste erfunden. Somit muß ihnen Isidor eine gewisse Würde zuerkennen: als Wohltäter der Menschheit finden die antiken Götter neues Ansehen (Seznec 17). Auch in dieser Hinsicht kündigt der Bischof v. Sevilla das MA an. Nicht erst die Renaissance hat die Götter der Mythologie zu neuem Leben wiedererweckt, denn zwischenzeitlich waren sie niemals der Erinnerung der Menschen entfallen. Dies beweisen Kunst u. Denken des MA, das sich die gleichen Deutungen zu eigen gemacht hat, die die Heiden der Antike von ihren Göttern gegeben hatten: *Euhemerismus, kosmologische u. ethische *Allegorese (vgl. auch H.-J. Horn/U. Krewitt, Art. Allegorese außerchristl. Texte: TRE 2 [1978] 276/90).

W. F. Albright, Von der Steinzeit zum Christentum = Sammlung Dalp 55 (Bern 1949). – H. W. Attridge, The philosophical critique of religion under the early empire: AufstNiedergRömWelt 2, 16, 1 (1978) 45/78. – D. Babut, La religion des philosophes grecs (Paris 1974); Héraclite et la religion populaire: RevÉtAnc 77 (1975) 27/62. – A. A. Barb, The survival of magic arts: Momigliano (s.u.) 100/25. – N. H. Baynes, Idolatry and the early church: ders., Byzantine studies and other essays (London 1955) 116/43. – J. Beaujeu, Les apologètes et le culte des souverains: EntrFondHardt 19 (1973) 103/42. – E. Bevan, Holy images. An inquiry into idolatry and image-worship in ancient paganism and in Christianity (London 1940). – P.-E. Bonnard, Le Second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs (Paris 1972). – B. v. Borries, Quid veteres philosophi de idololatria senserint, Diss. Göttingen (1918). – P. Boyancé, Sur la théologie de Varron: RevÉtAnc 57 (1955) 57/84 bzw. ders., Études sur la religion romaine (Rome 1972) 253/82; Théurgie et télestique néoplatonicienne: RevHistRel 147 (1955) 189/209. – F. Büchsel, Art. εἴδωλον: ThWbNT 2 (1935) 373/4. – F. Buffière, Les mythes d' Homère et la pensée grecque (Paris 1956). – P. Th. Camelot, Introduction: Athanase d'Alexandrie, Contre les Païens = SC 18 (Paris 1946) 24/44. – M. Carena, La critica della mitologia pagana negli apologeti greci del II secolo: Didaskaleion 1 (1923) 2, 23/55; 3, 3/42. – Ch. Clerc, Les théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du 2e s. ap. J.-C. (Paris 1915). – P. Courcelle, Propos antichrétiens rapportés par s. Augustin: RechAug 1 (1958) 149/86; Critiques exégétiques et arguments antichrétiens rapportés par Ambrosiaster: VigChr 13 (1959) 133/69; Anti-Christian arguments and Christian Platonism from Arnobius to St. Ambrose:

Momigliano (s.u.) 151/92. – F. Cumont, La polémique de l'Ambrosiaster contre les païens: RevHistLitRel 8 (1903) 418/40. – P. Decharme, La critique des traditions religieuses chez les Grecs (Paris 1904). – M.-J. Delage, Introduction: Césaire d'Arles, Sermons au peuple = SC 175 (Paris 1971) 138/42. – E. R. Dodds, Theurgy and its relationship to neoplatonism: JournRomStud 37 (1947) 57/69 bzw. ders., The Greeks and the irrational (Berkeley 1951) 283/311. – A. B. Drachmann, Atheism in classical antiquity (London 1922). – H. Duesberg / I. Fransen, Les scribes inspirés (Tournai 1966) 821/46. – F. E. Eakin, Yahvism and Baalism before the exile: JournBiblLit 84 (1965) 407/14. – O. Eissfeldt, Gott u. Götzen im AT: TheolStudKrit 103 (1931) 151/60 bzw. ders., Kl. Schriften 1 (1962) 266/73. – W. A. L. Elmslie, The Mishna on idolatry, Aboda Zara (Cambridge 1911). – W. Fahr, Θεοὺς νομίζειν. Zum Problem des Atheismus bei den Griechen = Spudasmata 26 (1969). – E. Fascher, Gott u. die Götter: TheolLitZ 81 (1956) 279/308; Vom Ursprung des Götzendienstes: Tagung für allgemeine Religionsgeschichte 1963 = WissZsJena 13, Sonderheft (1964) 17/22. – J. Faur / G. Bacon / L. I. Rabinowitz, Art. Idolatry: EncJud 8 (Jerusalem 1972) 1227/37. – J.-C. Fredouille, Lactance historien des religions: J. Fontaine/M. Perrin (Hrsg.), Lactance et son temps = Théol. hist. 48 (Paris 1978) 237/52. – J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten (1907); Der Bilderstreit des heidn. Altertums: ArchRelWiss 19 (1917/18) 286/315; Der Ausgang des griech.-röm. Heidentums[2] (1929). – A. Gelin, Art. Idoles, Idolâtrie: DictB Suppl. 4 (1949) 169/87. – M. Gilbert, La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse = AnalBibl 53 (Rome 1973). – Ch. Guignebert, Les demi-chrétiens et leur place dans l'église antique: RevHistRel 88 (1923) 65/102. – J. Guillet, La polémique contre les idoles et le Serviteur de Yahvé: Biblica 40 (1959) 428/34. – W. K. C. Guthrie, Les sophistes (Paris 1976) 233/55. – J. Gutmann, The ‚second commandment' and the image in Judaism: HebrUnCollAnn 32 (1961) 161/74 bzw. ders., No graven images (New York 1971) 3/14. – G. Heuten, Introduction: J. Firmicus Maternus, De errore profanarum religionum = Trav. Fac. Philos. Lettr. Univ. Brux. 8 (Bruxelles 1938) 1/38. – W. Jaeger, The Theology of the early Greek philosophers (Oxford 1947) bzw. Die Theologie der frühen griech. Denker (1953). – S. Jannaccone, Polemiche nella letteratura cristiana contro le religioni d'Oriente: Aevum 22 (1948) 67/74. – Y. Kaufman, The Bible and the mythological polytheism: JournBiblLit 70 (1951) 179/97. – P. de Labriolle, La réaction païenne (Paris 1948). – C. Larcher, Études sur le Livre de la Sagesse (Paris 1969) 161/6. – M. Lavarenne, Notice: Prudence 3[2] (Paris 1963) 85/106. – N. Lazure, Les valeurs morales de la théologie johannique (Paris 1965) 314/6. – H. Le Bonniec, Tradition de la culture classique. Arnobe témoin et juge des cultes païens: BullAssG-Budé 4e Sér. 2 (1974) 201/22. – H. Leclercq, Art. Idolâtrie: DACL 7, 1, 51/62. – M. D. Madden, The pagan divinities and their worship as depicted in the works of Saint Augustine exclusive of the City of God (Washington 1930). – A. Mandouze, S. Augustin et la religion romaine: RechAugust 1 (1958) 187/223. – H.-I. Marrou, Epître à Diognète = SC 33 (Paris 1951) Komm. zu 2, 1/10 S. 105/11. – M. P. Masson-Vincourt, Les allusions à la mythologie et à la religion païennes dans les œuvres de Grégoire de Nazianze, Diss. Lille (1973). – J. L. McKenzie, The Hebrew attitude towards mythological polytheism: CathBiblQuart 14 (1952) 323/35. – M. Meslin, La fête des kalendes de janvier dans l'empire romain = Coll. Latom. 113 (Bruxelles 1970) 95/118. – A. Michel, Art. Idolâtrie, Idole: DThC 7, 1 (1922) 602/69. – A. Momigliano (Hrsg.), The conflict between paganism and Christianity in the 4th century (Oxford 1963). – C. Moreschini, La polemica di Agostino contro la demonologia di Apuleio: AnnScuolNormSupPisa 3. Ser. 2, 2 (1972) 583/96; L'opera e la personalità dell'Imperatore Giuliano nelle due ‚Invectivae' di Gregorio Nazianzeno: Forma Futuri, Festschr. M. Pellegrino (Torino 1975) 416/30. – P. G. van der Nat, Q. S. F. Tertulliani De idololatria, Diss. Leiden (1960) 21/137. – C. R. North, The essence of idolatry: Von Ugarit nach Qumran, Festschr. O. Eißfeldt (1958) 151/60. – La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon = EntrFondHardt 1 (1954). – J. Ouelette, Le Deuxième Commandement et le rôle de l'image dans la symbolique religieuse de l'AT: RevBibl 74 (1967) 504/16. – J. Pépin, Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes[2] (Paris 1976). – R. H. Pfeiffer, The polemic against idolatry in the Old Testament: JournBiblLit 43 (1924) 229/40. – F. Prat, Art. Idolâtrie: DictB 3 (1912) 809/16; Art. Idole: ebd. 816/30. – H. D. Preuss, Verspottung fremder Religionen im AT = BeitrWissATNT 92 (1971). – G. v. Rad, Weisheit in Israel (1970) 229/39. – B. Renaud, Je suis un Dieu jaloux (Paris 1963). – H. Ringgren, Israel's place among the religions of the ancient Near East: Studies in the religion of ancient Israel = VetTest Suppl. 23 (Leiden 1972) 1/8. – H. H. Rowley, Mose u. der Monotheismus: ZAW 69 (1957) 1/21 bzw. ders., Moses and Monotheism. From Moses to Qumran (London 1963) 35/63. – J. Schwartz, Philon et l'apologétique chrétienne du second siècle: Hommages à A. Dupont-Sommer (Paris 1971) 497/507. – J. Seznec, La survivance des dieux

antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance = Studies of the Warburg Institute 11 (London 1939). – M. SIMON, Verus Israel[2] (Paris 1964) 41/6; Les dieux antiques dans la pensée chrétienne: ZsRelGeistGesch 6 (1954) 97/114 bzw. ders., Hercule et le christianisme (Paris 1955) 15/45; Jupiter – Yahvé. Sur un essai de théologie pagano-juive: Numen 23 (1976) 40/66. – J. SIRINELLI, Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne (Paris 1961) 164/207. – H. A. STEMPEL, Die heidn. Religion in der Theologie Augustins, Diss. Heidelberg (1964). – K. THRAEDE, Art. Euhemerismus: o. Bd. 6, 877/90. – E. E. URBACH, The rabbinical laws of idolatry in the second and third centuries: IsraelExplJourn 9 (1959) 149/65. 229/45. – E. VACANDARD, L'idolâtrie en Gaule au 6e s. et au 7e s.: RevQuestHist 21 (1899) 424/54. – R. DE VAUX, Histoire ancienne d'Israël 1. Des origines à l'installation en Canaan (Paris 1971) 140/8. 255/73. 321/37. 423/40.

Jean-Claude Fredouille
(Übers. Michael Durst/Heinzgerd Brakmann).

Gold.

Seit alters hat das G. die Menschheit fasziniert. Die unübersehbare Fülle von Belegen der hier zu behandelnden Literaturen spricht eine deutliche Sprache. Es kann nicht Aufgabe des vorliegenden Versuches sein, alles nach Maßstäben einer (nie erreichbaren) Vollständigkeit zusammenzutragen. Das Ziel besteht vielmehr in der Versammlung der bedeutsamsten Vorstellungen, die nach dem Zeugnis der schriftlichen Überlieferung in der Antike mit dem G. verbunden waren. Ferngehalten wurde, was in anderen lexikalischen Bearbeitungen des G., zB. zur Technologie, seinen Niederschlag gefunden hat. – Als gemeinsamer Zug dieser Vorstellungen hebt sich eine Ambiguität in der Bewertung des G. ab, die den einzelnen Abschnitten des Artikels die Gliederung vermittelt. – Zur Etymologie von χρυσός u. Ableitungen s. Frisk, Griech. etym. Wb. 2, 1122f; von aurum s. Ernout/Meillet, Dict. étym.[4] 60, zu hebr. zāhāv, ḥārûṣ, pāz, kætæm vgl. W. Gesenius, Hebr. u. aramäisches HdWb. über das AT[17] (1915) 194. 258. 638. 368. Zur Verfügbarkeit des G. in den einzelnen Epochen s. Blümner, Röm. Priv. passim; Starr 38 (G.schmuck als Grabbeigabe im 9. Jh. vC.); vgl. E. L. Smithon, The tomb of a rich Athenian lady, ca. 850 B.C.: Hesperia 37 (1968) 77/116; Starr 57. 67; Rostovtzeff, World 386. 981; ders., Empire 15. 66/97. Zum G.reichtum Nubiens s. bes. ebd. 299; Jones 438; Bogaert passim, bes. 859/64.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Gold im frühen griech. Altertum. Bereits in sehr früher Zeit wird das G. von den Griechen in seiner vieldeutigen Gestalt durchschaut: Neben Texten wie Il. 6, 236, wo der Eintausch der G.rüstung des Glaukos gegen die eherne Wehr des Diomedes offen als Zeichen gottgesandter Verwirrung des Glaukos bezeichnet wird, stehen Verse wie Il. 2, 872f. Zahlreicher werden die Stimmen derer, die sich nicht ohne weiteres vom G. blenden lassen, dies jedoch erst vom 7. Jh. an. Die Unmittelbarkeit der Wirkung des glänzenden Edelmetalls weicht einer größeren Skepsis auf seiten des Betrachters gegenüber dem G. Dieser Wandel hängt wohl ursächlich mit dem ‚Erwachen der Persönlichkeit' (Snell 88f) in der frühgriech. Lyrik zusammen. So kann im 7. Jh. Archilochos dichten: ‚Um des Gyges' G.-reichtum (vgl. Herodt. 1, 14) kümmre ich mich nicht.' – Die wohl in die Zeit der Sappho zurückreichende berühmte Inschrift des Letoons von Delos (E. Bethe, Das archaische Delos u. sein Letoon: Hermes 72 [1937] 201), eine frühe Bestimmung des ἀνθρώπινον ἀγαθόν (vgl. Aristot. eth. Nic. 1, 8, 1099a 27f; eth.

Eud. 1, 1, 1214a 5f), erwähnt G. u. Silber ebensowenig wie Sapphos berühmtes frg. 27 Diehl oder Anakreons frg. 8 Diehl. – Chilon sieht im G. einen Prüfstein, an dem sich gute u. schlechte Charaktere erweisen (Diog. L. 1, 71). – Solon beantwortet die Frage nach dem menschlichen Glück kaum endgültig, sondern situativ auf die Sphäre des Gelages eingeschränkt (Fränkel, Dichtung 265), aber dennoch bezeichnend: Prunk u. G.reichtum sind erotischen Freuden gleichgestellt, nicht übergeordnet (ebd.). – Ob auch Heraklits G.sucher, die sich abmühen, aber nur wenig finden (Heraclit.: VS 22 B 22), sich in diese Tradition einreihen, bleibt unklar (Snell 290). Demokrit faßt den Gedanken in den Spruch: ‚Glück (εὐδαιμονίη) wohnt nicht in Herden, noch in G., sondern die Seele ist des Daimons Wohnung' (VS 68 B 171). – Einer der bedeutendsten Texte aus frühklassischer Zeit ist Aesch. Ag. 776: Dike erstrahle auch in rauchgeschwärzten Lehmhütten u. gebe den dort Lebenden Ehre u. Glanz. Goldprangende Throne verlören ihren Glanz, wenn die Hände der Mächtigen besudelt seien. – Die Mythen von Skylla (zB. Aesch. choeph. 617) u. dem G.lamm des Atreus u. Thyestes (zB. Eur. El. 719. 724; Iph. Taur. 813; Orest. 812; vgl. auch die den Mythos rationalisierende u. zerstörende Allegorie des Herodoros v. Herakleia: FGrHist 31 F 57) künden von der Verführbarkeit zur Habsucht durch das G. u. deren furchtbaren Folgen. In warnender Absicht wird besonders die letztere Erzählung oft wiederholt. – Zeus stößt in stolzer Verachtung des G.geklirrs den Heros Kapaneus mit dem Blitz von Thebens Mauer (Soph. Ant. 130). Derselbe Kapaneus weigert sich nach Eur. supplic. 875/7, G. von Fremden anzunehmen, um nicht dadurch seine geistige Freiheit zu verlieren. Vgl. auch Eur. El. 176; Herc. 645; frg. 1046. 1069. 542. 163 Nauck²; Ion 629f. – Eur. Herc. 774 singt der Chor: ‚Fülle des G., Fülle der Ehre | Wirrt alle Herzen mit schwindelnder Macht.' Eines der antiken Paradigmen bestrafter Habsucht ist Apolls Sohn *Asklepios, der für eine Heilung G. nahm u. dafür von Zeus' Blitzstrahl getroffen wurde (Pind. Pyth. 3, 54, 6). Als die Spartaner argwöhnten, Mardonios u. die Athener träten in separate Verhandlungen ein, erhielten sie von Athen die Antwort, nirgends in der Welt gebe es so viel G., daß die Athener um dessentwillen persisch werden u. Hellas in Sklaverei treiben wollten (Herodt. 8, 144, 1). – Namentlich den Spartanern aber ist G. unheimlich. Bezeichnend ist die Erzählung ebd. 3, 148, 1: König Kleomenes weist G.geschenke des flüchtigen samischen Tyrannen Maiandrios zurück u. veranlaßt durch Anzeige bei den Ephoren dessen Ausweisung (vgl. auch ebd. 9, 80). – Pausanias läßt nach Plataiai mit dem erbeuteten Hausrat des Xerxes ein prunkvolles Bankett richten, vergleicht den Luxus mit der heimischen Ärmlichkeit u. lacht über die Torheit des Großkönigs, der von weither komme, um Arme auszuplündern (ebd. 9, 82). – Der o. angesprochene ambigue Charakter des G. ist im Mythos des euripideischen Ion treffend dargestellt: Zwei Tropfen aus der Gorgo Doppelblut schenkte Athene dem Ion nach seiner Geburt. Sie sind in einen G.reif gefaßt, den er bei sich trägt (Eur. Ion 1007). Der Diener fragt: ‚Was bringen sie der menschlichen Natur?', ‚Heilung oder Tod' antwortet Kreüsa.

I. Gold der Götter u. Heroen. a. Allgemeines. Die Scheu, mit der die Griechen dem G. begegnen, hat religiöse Wurzeln. G. kommt vornehmlich Göttern u. Heroen zu, während Menschen, die große G.schätze aufhäufen, sich der Hybris schuldig machen u. selbst dort, wo sie scheinbar rechtlich G.besitz erwerben, vom Unglück verfolgt werden (zB. Herodt. 7, 190). Die Griechen deuten dieses Unglück gewöhnlich als Neid der Götter.

β. Gold u. die Welt der Götter. Seit Homer ist G. mit der Göttersphäre verbunden. In der Literatur schlägt sich das in den zahllosen Epitheta nieder, die mit χρυσός gebildet sind. Der Olymp (Eur. Ion 4) oder die über ihm lagernden Wolken (Il. 13, 523; Hymn. Hom. Apoll. 98) sind goldglänzend. Poseidons Palast zu Aigai funkelt vor G. (Il. 13, 22). Besonders häufig werden die G.locken, das G.plektron oder der G.dreifuß des Apoll erwähnt (zB. Il. 5, 509; Hesiod. op. 771; Simonid. nr. 511 frg. 1a, 5 Page; Aesch. Eum. 182; Eur. Troad. 254; supplic. 975; Herc. 351; Iph. Taur. 976. 1237. 1253. 1275; Ion 888. 909), ferner die G.strahlenkrone des Helios (zB. Eur. Hec. 636; Hel. 182; Phoen. 2), Aphrodite (zB. Od. 4, 414; 8, 337. 342; 17, 37; 19, 54; 22, 470; Hymn. Hom. Ven. 93; Hesiod. theog. 822. 980. 1005. 1014; op. 65. 521; scut. 8, 47; Eur. Troad. 1107; Hippol. 1275; Phaëth. frg. 771, 3 N.²), Artemis (zB. Il. 16, 16; 6, 205; 9, 529; Od. 4, 122; 5, 123; Hymn. Hom. Ven. 118; Alcm. frg. 37; Pind. Pyth. 3, 9 [Artemis mit G.pfeil]; Eur. Hippol. 82; Hec. 465; Iph.

Taur. 129), Dionysos (zB. Hesiod. theog. 947; Eur. Bacch. 553; der Tmolos als G.berg ist mit Dionysos verbunden), Demeter (zB. Hymn. Hom. Dem. 4), Persephone (zB. Eur. Ion 1085), Pluton (zB. Aesch. Prom. 805; Herodt. 8, 77, 1), Athene (zB. Eur. Ion 9; Phoen. 1372; Erechth. frg. 351. 360,46 N.²), Hephaistos (zB. Eur. El. 443), Ares (zB. Od. 8, 285; Hymn. Hom. Mart. 1; Aesch. sept. 107; Ag. 137), Selene (vgl. W. H. Roscher, Selene u. Verwandtes [1890] 26f mit Hinweis auf Pind. Ol. 3, 19 u. Joh. Lyd. mens. 3,10 [44 Wünsch]; Euseb. praep. ev. 4, 23, 6; Nonn. Dionys. 44, 253), Zeus (zB. Eur. Hel. 241; Bacch. 97); seine Adler sind von G. (Pind. Pyth. 4, 4). Zum G.regen-Danaemythos vgl. A. Hermann, Art. Danae: o. Bd. 3, 567/71. Hera (zB. Il. 1, 611; 14, 153; Hymn. Hom. Hera 1; Hesiod. theog. 12; Pind. Nem. 1, 38). Io-Isis trägt an der Stirn die Mondsichel u. Ähren, die von G. erglänzen (Ovid. met. 9, 689); Cupidos liebesmächtiger Pfeil ist mit G. überzogen (ebd. 1, 470). Zum Realitätsbezug dieser Kunstformen vgl. die Sophoklesanekdote des Ion von Chios bei Athen. 13, 81, 603 F/604 B. Die ‚Hosia' genannte Gottheit bei Eur. Bacc. 372 trägt G.flügel (vgl. Dodds zSt.). Mischwesen wie Pegasos (Pind. Ol. 13, 65; Eur. Belleroph. frg. 307 N.²), Phoenix (Herodt. 2, 73, 2) u. Heroen wie Achill (Eur. Iph. Aul. 1071. 219. 239; Hec. 110) oder Herakles, der die Lernäische Hydra mit der G.sichel erlegt (Eur. Ion 192) oder auf der G.schale über das Meer fährt (Aesch. Heraclid. frg. 74, 3 N.²), pflegen mit G. umzugehen. Herakles vermählt sich mit Hebe in goldener Halle (Eur. Heracl. 916). Oedipus nimmt sich mit einer G.spange das Augenlicht (Eur. Phoen. 62; zu Telamon s. Eur. Meleagr. frg. 530, 1 N.²). Die in heroischer Vorzeit spielenden homerischen Epen kennen G. als Werkstoff für Hausgeräte wie Kannen (zB. Od. 13, 217; 16, 231), Krüge (zB. ebd. 15, 116; vgl. 135), Waffen (zB. die G.rüstung Achills, auch wenn G. ein unzweckmäßiger Werkstoff ist). Die Gottheit kann einen Heroen vor aller Augen sichtbar auszeichnen, so daß er in seiner Bedeutung offenbar wird. In heroischer Epiphanie dieser Art erscheinen zB. Odysseus vor den Phäaken (ebd. 6, 229/35), vor Telemachos (ebd. 16, 172) u. Aeneas bei den Karthagern (Verg. Aen. 1, 593) von G.lichtglanz umflutet. Vgl. auch Stat. Ach. 1, 162. Die bukolische Spielart des Motivs Calp. ecl. 6, 15. – Elektra bemerkt bitter, Klytaimestra throne prächtig inmitten der trojanischen G.beute des Vaters (Eur. El. 317). Der Gegensatz des G.reichtums einer heroischen Vorzeit u. der G.armut geschichtlicher Zeit, der sich in all diesen Beispielen auftut, ist archäologisch zu belegen (vgl. Blümner 1556). Pindar setzt in seinen Dichtungen das G. nicht allein in Beziehung zu Habsucht u. Reichtum, als τέλος eines mehr oder weniger verfehlten menschlichen Verlangens, sondern er sieht es als das Lichte, als eine Seite der belebenden, belichtenden, Sieg verleihenden göttlichen Macht an, die er ‚Theia' nennt (U. v. Wilamowitz-Möllendorf, Pindaros [1922] 201 mit Hinblick auf die Proömien von Pind. Isth. 5 u. Ol. 1). So kann er auch etwa die Gesundheit als G. deuten (Pyth. 3, 73; vgl. Ol. 1, 41. 87; 2, 72; 6, 1). Über den Rhodiern ließ Zeus seinen G.regen niedergehen (Anlehnung an Il. 2, 670; vgl. Farnell zSt.). – Der Ort der Wettkämpfe, zB. Olympia, wird zur Mutter G.kranz spendender Wettspiele (Pind. Ol. 8, 1). Das Laub der Olive nennt man G. (ebd. 12, 13). G. zähmt den Sinn (ebd. 13, 78).

2. Gold im Kult. Demgemäß finden bei den Griechen, aber auch bei anderen Völkern wie den Persern u. den Römern G.geräte ihre vornehmste Bestimmung im Kult. Die Spartaner müssen, da in Griechenland Mangel an G. herrscht, das kostbare G. für die Vergoldung der Gesichtszüge des amyklaeischen Apoll (Theopompos bei Athen. 6, 232 A) oder des Apollon Pythaeus auf dem Thornax (Herodt. 1, 69,4; die Verbindung beider Angaben bei Paus. 3, 10, 8) von Kroisos erbitten. Xerxes opfert bei Sonnenaufgang dem gemaßregelten Hellespont aus einer G.schale (Herodt. 7, 54, 2). Eine Tochter des Pharao Mykerinos wurde in einer G.kuh, wohl einem Bild der Totengöttin Hathor, beigesetzt (ebd. 2, 132, 1: Hathor = G.; Grapow 13). Krokodile, die im ägyptischen Theben u. in der Umgebung des Moirissees als heilig galten, wurden mit Glas u. G. geschmückt (Herodt. 2, 69, 2). Weihgeschenke aus G. häufen sich in den großen Heiligtümern, so daß die Tempel mit diesem Kapital Geldgeschäfte großen Stils tätigen können (zB. Delos). Zu der wirtschaftlichen Bedeutung des delphischen G., das nach den phokischen Kriegen in Umlauf kam, vgl. Blümner 1558. G. wird für Kultbilder u. Ehrenstatuen in archaischer Zeit häufig verwendet, allerdings nicht massiv, sondern als Vergoldung (Lorimer 19f). Kultstatuen aus massivem G. blieben die Ausnahme: Kypselos

weihte nach Paus. 5, 2, 4 in Olympia ein solches G.standbild des Zeus. Ein Beispiel für Agnostizismus ist die Erzählung über Dionysios d. J. von Syrakus, die Cic. nat. deor. 3, 83 mitteilt. Vgl. auch Clem. Alex. protr. 4, 52, 2 (GCS Clem. Alex. 1, 40); Arnob. nat. 6, 21; Val. Max. 1 ext. 3 (12 Kempf); Ael. var. hist. 1, 20; Lact. inst. 2, 4, 17; Ambr. virg. 2, 36; weiteres Material bei Pease zu Cic. nat. deor. 3, 83. Wer allerdings G. von einer vergoldeten Götterstatue entfernt, exsekriert sie (Dölger, Sol sal. 9f). Opfertiere werden mit Binde u. G.staub zwischen Hörnern geschmückt (zB. Od. 3, 382; vgl. auch aus späterer Zeit Ovid. met. 7, 61; 15, 132). Mag dem auch zunächst nur die Absicht zugrunde gelegen haben, mit dem kostbaren Material in sehr allgemeinem Sinn die Aufmerksamkeit des Gottes zu erregen, so zeigt das G. auch hier wieder seine Doppeldeutigkeit: einerseits wird ihm lustrierende Kraft zugeschrieben; vgl. zB. die den Demeterkult betreffende koïsche Inschrift des 3. Jh. vC. (R. Herzog, Aus dem Asklepieion von Kos: ArchRelWiss 10 [1907] 400/15; Wächter 33), die im Falle einer Befleckung durch Betreten eines Hauses, in dem eine Geburt oder Fehlgeburt stattfand, kultische Reinigung durch Wasser aus einem G.kessel vorschreibt. Vgl. zur kathartischen Verwendung des G. Iambl. vit. Pyth. 153; Eur. Ion 146/50, das G.schwert bei der Opferung der Iphigenie in Aulis (Eur. Iph. Aul. 1565/9); s. ferner Plin. n. h. 33, 84; Siebourg 129f. G.gefäße für das reine Quellwasser, das man zu kultischen Waschungen benutzte, sind in manchen Kulten obligatorisch (vgl. zB. Callim. hymn. 5 [lav. Pall.], 49 über die Katharsis des Atheneidols zu Argos; Eitrem 83). Andererseits findet sich, allerdings seltener, auch das Verbot, G. in einen Tempel zu bringen (Plut. praec. ger. 26, 819 E); s. auch die von Wächter 117 angeführten Inschriften von Andania (um 90 vC.), von Lykosura (3. Jh. vC.) u. aus der Gegend von Patrai. Diese Vorschriften beruhen auf Furcht vor dämonischer Befleckung (Aristot. bei Iambl. vit. Pyth. 84 u. a.; vgl. Wächter 118). Die Skepsis des Euripides gegenüber der religiösen Überlieferung führt in seinen Werken zu einer Minderung der religiösen Bedenken gegen das G.: Unter Göttern gelte der am meisten, der in seinen Tempeln das meiste G. aufgehäuft habe. Darin liege eine Aufforderung für die Menschen, es den Göttern gleichzutun (Philoct. frg. 794 N.[2]). Selbst ein Sklave, der G. besitze, stehe in hohem Ansehen, während ein Freier, der mittellos ist, nichts gelte (Eur. Androm. frg. 142, 1/4 N.[2]). – In den Worten des Redners Aischines (c. Ctes. 187) klingt eine ähnliche Umwertung an: Bei der Rückkehr der Demokraten aus Phyle von dem Sturz der Dreißig in Athen habe ein Laubkranz genügt. Nun sei sogar das G. verachtet.

3. Gold u. Barbaren. Kommt den Göttern u. Heroen das G. nach Anschauung der Griechen Rechtens zu, so betrachten die Griechen den G.reichtum der Barbaren fast stets mit einem gewissen Schaudern (W. Speyer/I. Opelt, Art. Barbar: JbAC 10 [1967] 287), so die G.weihgeschenke des Gyges (Herodt. 1, 14) oder des Kroisos in Delphi (ebd. 1, 92, 1) oder den zügellos verschwenderischen Umgang mit G. (zB. ebd. 6, 125, 2); vgl. auch Herodots Schilderung des babylonischen Heiligtums des Zeus Belos mit seinem reichen G.schmuck (1, 181, 5; 183, 1) oder die Worte des Aristagoras v. Milet in Sparta über den G.reichtum der Perser (5, 49, 4. 8). Auch die wohl symbolisch gemeinten G.fesseln (s. u. Sp. 908. 922), mit denen Dareios den erfolgreichen Arzt Demokedes an sich fesseln wollte (Herodt. 3, 130, 4), sind ein Zeichen barbarischer Hemmungslosigkeit. Maßlos ist auch die Reaktion des Dareios auf eine Gefälligkeit, von der Herodot (3, 140, 5) berichtet. – ‚Meidet die Kammern des G.', warnt Ion seine Mitbürger (Eur. Ion 146). Dareios ließ seine Gemahlin Artystone, Tochter des Kyros, (vermutlich als Anahita) in G. bilden (Herodt. 7, 69). Typisch sind die Beispiele für als zügellos gewerteten Umgang mit G., die Herodot von den Persern im allgemeinen u. besonders von Xerxes berichtet (zB. 8, 118, 4, 9, 109). Der Palast der Königin Atossa strotzt vor G. (Aesch. Pers. 159). Zum Prunk des Hofstaats während des Feldzugs in Griechenland s. o. Sp. 898. Das Königsschiff des Xerxes trägt einen G.baldachin (Herodt. 7, 100, 2), unter dem der König thront (vgl. auch ebd. 7, 27, 2. 41, 2. 83, 2; 9, 20. 22, 2). Durch G.geschenke will der maßlose Xerxes den Hellespont, den er zuvor auspeitschen ließ, versöhnen (ebd. 7, 54, 2). Mardonios u. Artabanos wollten sich nach Theben zurückziehen, um mit gewaltigen G.schätzen die umliegenden Griechen zu bestechen (ebd. 9, 41, 3). Zu den fabelhaften G.-gräbersagen der Barbaren (zB. ebd. 3, 102. 116) vgl. Blümner 1556; R. Henning, Herodots ‚goldhütende Greife' u. ‚goldgrabende Ameisen': RhMus 79 (1930) 326/32; O. Glaser,

Skythenkönige als Wächter beim heiligen G. (Herodt. 4, 7): ArchRelWiss 34 (1937) 277/93.

4. Gold in der Philosophie. Abgesehen von gelegentlichen Äußerungen der Vorsokratiker (s. o. Sp. 897) wird das G.motiv in verschiedenen Hinsichten bedeutend u. zukunftsweisend von Platon entwickelt. Der zentrale Gedanke, der resp. 416e erscheint, besteht in einer Spiritualisierung des G., welche den Konflikt zwischen Schein u. Wahrheit des G. zu lösen versucht: ,G. u. Silber haben sie in ihrer Seele, göttliches u. gottgeschicktes; sie bedürfen also des menschlichen G. nicht' (vgl. auch die Hesioderklärung Crat. 398a). Das ,menschliche' G. hat Platon deshalb, da es viel Arges anrichte (ebd.), aus seinem Staatswesen verbannt. Wer nicht Amtsträger ist, soll kein G. besitzen dürfen (leg. 741e. 801b. 955e; Tim. 18b). Der Grund besteht in der Gefahr, die aus dem G.reichtum für eine redliche Gesinnung entsteht (leg. 705b). Die Scheinhaftigkeit des G. zeigt Platon (Lys. 220a) durch Nachweis der Relativität auf: G. ist nur scheinbar ein Endzweck, in Wahrheit dagegen ist es mittelbar. Es steht tief unter der Gerechtigkeit. Alles G. über u. unter der Erde wiegt die ἀρετή nicht auf (leg. 728a). Andererseits ist G. das Symbol der ἀρετή (resp. 468e. 547b; conv. 216e; leg. 645a). Beide Ebenen stehen nicht unverbunden nebeneinander. Das wahre G. der ἀρετή wird durch Verzicht auf das scheinhafte G. gewonnen. Der wohl berühmteste G.text in Platons Schriften ist die Zuweisung der Metalle an die einzelnen Stände seines Staatswesens (resp. 415a). Das G. ist der Klasse der Herrschenden beigemischt. Zu der Frage der Anknüpfung an Hesiod s. Gatz 54f; G. u. die übrigen Metalle dienen hier nicht zur Erhellung aufeinander folgender Epochen der Weltgeschichte, sondern bezeichnen die unterschiedliche φύσις der Bürger des platonischen Staats u. prädestinieren sie für die Aufgaben, die sie in der Polis wahrzunehmen haben. Die lineare Abfolge der Weltzeitalter ist also durch ein Nebeneinander der verschiedenen Geschlechter ersetzt. Folgerichtig eröffnet Platons Deutung die Möglichkeit von Übergängen: ein dem Silber verwandter Mensch kann zB. G.kinder zeugen. – Für Aristoteles u. spätere Denker ist die Frage nach der Bewertung des G. eingeschlossen in die Problematik der Einschätzung des Reichtums als eines ἀδιάφορον u. im allgemeinen nicht eigens thematisiert. Eine Frage der Physik berührend, sagt Plutarch in polemischer Wendung gegen Epikur, zwar hätten Platon, Aristoteles u. Xenokrates G. aus Nicht-G. entstehen lassen, Epikur aber sei es nicht gelungen, die Kategorie der Qualität verständlich zu machen, wenn er vier einfache u. erste Grundstoffe annehme, die ihrerseits die Qualitäten als gleichsam bedeutenden Beitrag zum Ganzen mitbringen (adv. Colot. 9, 1111 D). Eine Dichterallegorese mit philosophischem Hintergrund findet sich in der von K. Reinhardt, De Graecorum theologia capita duo (1910) 43 zitierten anonymen Exegese der G.kette aus Il. 8, 19; vgl. auch Reinhardt aO. 52; ferner P. Lévêque, Aurea catena Homeri. Une étude sur l'allégorie grecque = Ann. Lit. Univ. Besançon 27 (Paris 1959); H. Schwabl, Art. Weltschöpfung: PW Suppl. 9 (1962) 1481; Zur Nachwirkung des Motivs s. E. R. Curtius, Europäische Literatur u. lat. MA² (Bern 1954) 119_5. – Diogenes soll nach Dion v. Prusa (or. 6, 35) es abgelehnt haben, sich mit dem Großkönig zu vergleichen, der trotz seines gewaltigen Reichtums der unglücklichste aller Menschen sei. Selbst die berühmte G.platane (vgl. Herodt. 7, 27,2; Xen. hist. graec. 3, 1, 38) könne ihm dabei nicht helfen. Vgl. auch die Greg. Naz. carm. 1, 2, 10, 250/8 (PG 37, 698) von einem der alten Kyniker berichtete Anekdote (Kosmas v. Jerus. vermutet, daß Diogenes gemeint sei [PG 38, 557]) u. s. dazu H. Kusch, Art. Diogenes v. Sinope: o. Bd. 3, 1070. – Stoische Polemik gegen den G.luxus findet sich bei Chrysipp.: SVF 3 nr. 153 (= Plut. repugn. Stoic. 30, 1048 B): Nachttöpfe u. Kleidersäume aus G. werden angeprangert (Plut. comm. not. c. Stoic. 22, 1069 C). Karneades versucht vermittels eines Sophismas entsprechend der skeptischen Grundhaltung der mittleren Akademie den Nachweis zu führen, daß der Gerechte u. Gute zugleich töricht, also schlecht sei. Wer G. in dem Glauben, es handle sich um Messing, verkaufen will, wird auf einen Käufer treffen, der entweder schweigt, um den Preis niedrig zu halten, oder der den Irrtum aufklärt, so daß er es teuer bezahlen muß. Der Gerechte wird den teureren Preis in Kauf nehmen u. also töricht erscheinen (Cic. rep. 3, 29 bei Lact. inst. 5, 16). – Gerechtigkeit, so sagt platonisierend Cicero, sei um vieles teurer als G. (rep. 3, 8).

b. Gold in der späteren Antike. Im Hellenismus u. in der späteren Antike ist die Polemik gegen den Reichtum u. das G. zu einem Gemeinplatz der populären Moralphilosophie

geworden. Die Prachtentfaltung besonders des kaiserlichen Rom (vgl. zB. J. Griffin, Augustan poetry and the life of luxury: JournRomStud 66 [1976] 87; Friedlaender, Sittengesch.[9] 2, 263/379, bes. 312f. 335f) veranlaßt Dichter, Redner, Historiker u. Philosophen zu scharfen Invektiven gegen den Luxus. Die Sorge ist deshalb berechtigt, weil der zwar absolut gerechnet eher niedrige, jedoch stetige G.abfluß (zT. in feindliches Ausland, s. Tac. ann. 3, 53) für Importe orientalischer Luxusgüter zusammen mit dem Niedergang des Bergbaus (W. Orth, Art. Bergbau: PW Suppl. 4 [1963] 108/55, bes. 165) schließlich zu einer erheblichen G.verknappung führen mußte. In der späten Kaiserzeit bestanden bezeichnenderweise die germanischen Grenzhüter auf einer Auszahlung des Wehrsolds in G., weil sie die Minderwertigkeit des Silbergeldes erkannt hatten (anders R. Egger, Römische Antike u. frühes Christentum 1[2] [Klagenfurt 1967] 255f). Rechtliche Gegenmaßnahmen, wie das G.ausfuhrverbot des Kaisers Valens, blieben nahezu wirkungslos (A. Nagl, Art. Valens: PW 7 A, 2 [1948] 2130; Jones 827). – Allerdings sind bei der Beurteilung der sachlichen Grundlagen der antiken Kritik am G.luxus der topische Charakter der meisten Zeugnisse, ferner die fehlende Vergleichsmöglichkeit mit der Prachtentfaltung anderer Epochen einschränkend in Rechnung zu ziehen (weitere Bedenken bei Friedlaender, Sittengesch.[9] 2, 278f). Vor allem aber kommt es bei den röm. Autoren zu einer Abwertung des G. infolge der die gesamte Literatur durchziehenden Beurteilung der Kulturentwicklung als eines Depravationsprozesses. Sokrates sei nur zum Schein elend gestorben. In Wahrheit müsse er beneidet werden angesichts des sinnlosen G.-prunkes der Gelage u. Schlemmereien der Gegenwart (Sen. prov. 3, 13). Hatte schon Tiberius den Gebrauch von G.geschirr für Privatpersonen auf Opferhandlungen beschränkt (Tac. ann. 2, 33; das Verbot wurde von Aurelian aufgehoben: Hist. Aug. vit. Aurel. 46), so wurde diese Maßnahme offenbar auch zu seinen Lebzeiten nicht streng beachtet (Manil. 5, 293 [vielleicht vor dem Verbot abgefaßt]; Sen. ep. 87, 7). Juvenal prangert das G.geschmeide der Freudenmädchen in der Schenke an (6, 589; s. Friedlaender u. Knoche in den Komm. zSt.). Gegen G.verschwendung bei der Bestattung richtet sich schon das Zwölftafelgesetz, das untersagt, dem Toten G. mit ins Grab zu legen, ausgenommen die G.befestigung seiner Zähne (Lex XII tab. 10,8 [S. Riccobono u.a., Fontes iuris Romani antejustiniani[2] 1 (Florentiae 1941) 68]). Dies galt etwa auch für die golddurchwirkten oder goldbestickten Teppiche, die laut Testament dem C. Cestius ins Grab gelegt werden sollten. Die Erben fügten den Erlös der Bausumme für das Pyramidengrab am Aventin zu (CIL 6, 1375 = Dessau nr. 917a). – Zu dem Auftritt der jüngeren Agrippina bei einem Schaukampf auf dem Fuciner See in einem Mantel, der aus G.fäden ‚sine alia materia' gewoben war, s. Plin. n. h. 33, 19, 63; auch Tac. ann 12, 56,3 (chlamyde aurata); Dio Cass. 60, 33, 3 (3, 12 Boissevain); vgl. Blümner 1561; Friedlaender, Sittengesch.[9] 2, 313. – Vor allem gegen G.verwendung bei Bauten (s. dazu Blümner 1560) wenden sich moralisierende Schriftsteller. Strohdächer decken die Hausbewohner ebenso gut wie goldüberzogene Kassettendecken (Sen. ep. 8, 5; 114, 9; 115, 9. 11. 13; Dio Chrys. or. 79, 1). G.decken waren einst den Göttern vorbehalten, nun sind sie ein Teil des Luxus (Manil. 5, 290f). Heutzutage, so sagt Manilius, wetteifern die Triklinien mit den Tempeln im G.schmuck (vgl. auch Sen. ep. 90, 15; Suet. Nero 31, 2). Zu der aus dem Orient stammenden Mode der Wand- u. Deckenverkleidung mit G.platten, ihre Übernahme durch die Diadochen u. schließlich durch die Römer vgl. Blümner 1561. – Der angeprangerte Luxus der G.-decken ist seit der frühen Kaiserzeit auch in Privathäusern anzutreffen (vgl. Hor. carm. 2, 18, 1; Plin. n. h. 33, 54/7), wird freilich in den Palastbauten Caligulas u. Neros seinem Höhepunkt zugeführt. – Der Spott des Persius gilt u.a. dem Brauch, die Gesichtszüge der Götterbilder zu vergolden (sat. 2, 52; dazu vgl. auch Friedlaender, Sittengesch.[9] 3, 193). – Nicht einmal Länder, die am äußersten Rand der Oikumene liegen wie Taprobane (Ceylon), bleiben von dem allgemeinen Sittenverfall verschont. Auch dort stehen G. u. Silber hoch im Kurs (Plin. n. h. 6, 24, 89). Sittenverderbnis in Rom beklagt Ammianus Marcellinus. Er verurteilt den Brauch, Bildsäulen zu vergolden u. maßlose Gastgeschenke in G. zu verteilen (14, 6, 8. 24). Selbst triviale Gegenstände des täglichen Gebrauchs wie Fliegenwedel (Amm. Marc. 28, 4, 18) u. Nachtgeschirre (Martial. 1, 37; Iuvenal. 3, 108) werden aus G. gefertigt. Die einfachen Soldaten seien durch maßlose Beute geradezu Sachverständige für

G. u. Edelsteine geworden (Amm. Marc. 22, 4, 7). Andererseits meutern freilich Julians Soldaten an der Maas u. fordern statt G. u. Silber Lebensmittel (ebd. 17, 9, 5). – Die alte Legende vom G.schenkel des Pythagoras (ebd. 22, 16, 21) machte sich ein religiöser Scharlatan wie Alexander v. Abonuteichos zunutze (vgl. Weinreich, Alexandros 147); vgl. dazu auch L. Troje, ΑΔΑΜ u. ΖΩΗ. Eine Szene der altchristl. Kunst in ihrem religionsgeschichtlichen Zusammenhang: SbHeidelberg 1916 nr. 17, 79_1.

1. Scheinhaftigkeit des Goldes. Neben Vergils berühmten Worten ‚auri sacra fames‘ (Aen. 3, 57; aufgenommen von Plin. n. h. 33, 6) haben auch andere Dichter der frühen Kaiserzeit Habsucht u. Luxus als Triebfedern menschlichen Handelns verurteilt, so Hor. carm. 3, 3, 49f; 16; 24, 48/50. Der Weg zum Luxus sei allzusehr erleichtert. Die indische Ameise (Herodotreminiszenz; vgl. o. Sp. 902f) schicke G. aus ihren Minen (Prop. 3, 13, 3/8). Mit dem Motiv der ‚aetas aurea‘ spielt Ovid, wenn er sagt, nun sei wahrhaft G.zeit; denn um G. seien hohe Ämter käuflich, mit G. werbe man um Liebe (ars 2, 273). Die Midassage als Chiffre blinder Habsucht, die sich der Einsicht in die Relativität des G. verschließt, war in der Kaiserzeit sehr bekannt (vgl. zB. Hor. carm. 2, 12. 22; Ovid. met. 11, 85/193). Sie spiegelt altes Erzählgut, für das zB. indische Sagen Parallelen aufwe sen. Zur Midassage vgl. S. Eitrem, Art. Midas: PW 15, 2 (1932) 1532. – Der bei Horaz (carm. 3,3, 49f) anklingende Wunsch, das in der Erde verborgene G. möge dort bleiben, statt durch Habsucht ans Licht gezogen zu werden, ist ein ‚locus communis‘ der populären Philosophie: G. u. Silber verdienen die Finsternis, in der sie lagern (Sen. ep. 92, 31; vgl. auch ep. 94, 56/8). ‚Ich sehe‘, sagt Seneca, ‚daß das Eisen aus demselben Dunkel ans Licht gefördert wird wie G. u. Silber‘ (benef. 7, 10, 2; vgl. auch ep. 90, 45). Er möchte Klage führen gegen die Natur, weil sie G. u. Silber nicht in größere Tiefe versenkt hat (benef. 7, 10, 4). Der ältere Plinius formuliert n. h. 2, 63 einen aus ähnlicher Einstellung entwickelten Gedanken: ‚penetramus in viscera auri argentique venas ... fodientes ... Si ulli essent inferi iam profecto illos avaritiae atque luxuriae cuniculi refodissent. Et miramur, si eadem ad noxam genuit aliqua. Ferae enim ... custodiunt illam arcentque sacrilegas manus eqs.‘; vgl. auch ebd. 33, 2, 4f. – Manilius sieht Habgier am Werk, wenn das Erdreich nach G. durchwühlt wird, das darin verborgen sein soll (5, 522; vgl. Housmans Hinweis im Komm. zSt. auf Firmicus Maternus, der Manil. 5, 522/6 in math. 8, 17, 8 benutzt). Zu demselben Motiv vgl. auch das hexametrische Gedicht des Tiberianus über die verderbliche Wirkung des G. (Anth. Lat. 1, 2, 719b = E. Baehrens, Uned. lat. Gedichte [1877] 27f), in dem sich orphische, pythagoreische u. platonische Elemente verbinden; vgl. M. Schuster, Die detestatio auri des Tiberianus: WienStud 61/62 (1943/47) 150/4. – Vielfältig sind die Überlegungen, die das Verhältnis von *Glück, Vollkommenheit u. G.besitz ansprechen: G. u. Silber führen nicht zur Vollkommenheit; als Götter den Menschen noch ihre Gunst schenkten, da waren sie aus Ton, nicht aus G. (Sen. ep. 31, 11). Das Glück der Reichen ist nur dünne G.auflage, unter der sich ihre Bosheit verbirgt (ep. 115, 9. 11. 13). Ein glückliches Leben auf G. u. Silber zu gründen, ist eine Schande (ep. 110, 14f. 18). – Seneca lobt das beispielhafte Verhalten des C. Fabricius, der sich von Pyrrhus nicht mit G. bestechen ließ (ep. 120, 6); vgl. dazu auch ep. 115, 14f mit einem Zitat aus den Danaern des Euripides (frg. 326 N.[2]). – Seneca hebt ep. 41, 6 die Unbeständigkeit des G. hervor, ferner seine Unzweckmäßigkeit (s. o. Sp. 906). Nutzlosigkeit des G. betont auch Dio Chrysostomos (or. 47, 14f). Den Gedanken der Relativität des G. stützt er ebd. 79, 3 durch Berufung auf die Erzählung von den G.fesseln tragenden äthiopischen Gefangenen (Herodt. 3, 23, 4). – Iliasverse zitiert Dio als Garanten für die Richtigkeit der Ablehnung des G. (Il. 2, 872/5; Dio Chrys. or. 2, 51). – Das Laster blüht nicht in einfachen Hütten, sondern in Palästen. *Gift trinkt man aus G.bechern (Sen. Thy. 453; vgl. auch prov. 6, 3).

2. Gold des Kaisers. Als kostbarstes Edelmetall gebührt das G. neben den Göttern vor allem dem Herrscher, in Rom dem Kaiser (vgl. M. Restle, Kunst u. byzantinische Münzprägung [1964] 9f). Bürger bedürfen, wenn sie G.schmuck tragen wollen, einer besonderen Genehmigung (v. Schoeffer, Art. Chrysonomos: PW 3, 2 [1899] 2517). Aus G. u. Silber werden in der Regel außer Götterbildern nur Kaiserstatuen angefertigt (L. Preller/H. Jordan, Römische Mythologie[3] 1 [1881] 239_2; vgl. dazu Res gest. div. Aug. § 24; Dio Cass. 78, 12, 7; Aur. Vict. Caes. 40, 28; CIL 8,

17408 = Dessau nr. 5475). Die Standbilder anderer Personen wurden im allgemeinen nicht aus G. hergestellt, sondern nur vergoldet (eine Ausnahme ist Seianus: Suet. Tib. 65, 1; Plin. ep. 4, 7, 1; CIL 3, 8114; F. Drexel: Friedlaender, Sittengesch.[9] 4, 327). Wie der Bauluxus überhaupt, so erhält auch die Verwendung goldverkleideter oder vergoldeter Strukturelemente in der kaiserlichen Palastarchitektur ihre Bedeutung aus dem Kaiserkult u. war in der sakralen Baukunst längst vorgegeben (vgl. Plin. n. h. 33, 57; Liv. 41, 20, 9). – Nero erschien seinen Zeitgenossen als Inkarnation des Sonnengottes (zB. Lucan. 1, 47; vgl. A. Alföldi: RömMitt 49 [1934] 60; 50 [1935] 107. 143 bzw. ders., Die monarchische Repräsentation im röm. Kaiserreiche [1970] 60. 225. 261; L'Orange, Likeness 292. 283f). Die phantastischen G.pracht großer Staatsfeste, zB. desjenigen, das anläßlich der Krönung des armenischen Königs Tiridates in Rom veranstaltet wurde, wie auch der G.luxus der domus aurea erklären sich aus der Bedeutung des G. als des ‚sonnenhaften' Metalls (vgl. Plin. n. h. 33, 16). Das Leuchten des G.glanzes in der mit G. ausgelegten zentralen Rotunde des Palastes (Suet. Nero 31) ist zu verstehen als der strahlende Glanz der göttlichen Glorie. – Zur Verbindung des Baumotivs mit dem Weltensaal der Sassaniden u. dessen altorientalischen Vorläufern vgl. L'Orange, Likeness 298f. Nach Caligula u. Nero (s. o. Sp. 906) hat Domitian bei seinen Bauten G. in gewaltigem Umfang verwendet. So ließ er in den von ihm errichteten vierten Iuppitertempel auf dem Kapitol G.decken einbauen, deren Glanz aber wohl verblaßte im Vergleich zu den goldstrotzenden Hallen, Bädern usw. der ‚domus Flavia' auf dem Palatin (Plut. Publ. 15, 3f; Stat. silv. 4, 2, 18/31). Der Betrachter müsse glauben, der Erbauer habe als zweiter Midas durch seine Berührung alles in G. verwandelt (Plut. aO.). Zur Bedeutung des G. beim Bau der ‚domus Flavia' u. der Baubeschreibung in den Silven des Statius s. Cancik 76f. – Auch sonst ist die Verwendung von G.gerätschaften am kaiserlichen Hof vielfach bezeugt. Trajan wurde in einer G.urne bestattet, die im Sockel der Trajanssäule aufbewahrt wurde (Eutrop. 8, 5, 2). – Unter den Kaisern des 3. Jh. nC. ist Alexander Severus für die außerordentliche Bescheidenheit seines Haushaltes bekannt. So wird berichtet, er habe bei seiner Tafel kein G.geschirr zugelassen (Hist. Aug. vit. Alex. Sev. 34, 1). – Nach der Suda s. v. Διοκλητιανός u. Χημεία soll Diokletian ägyptische Geheimschriften über die G.herstellung haben verbrennen lassen, weil er eifersüchtig darüber wachte, daß niemand sich durch die Wissenschaft bereichere u. zu mächtig wurde (vgl. W. Speyer, Art. Büchervernichtung: JbAC 13 [1970] 131). Der Kaiser verteidigt also die Ausschließlichkeit seines Anspruches auf den G.besitz. – Kaiserliche Hoheitszeichen sind von G., so zB. die Standarten (Amm. Marc. 16, 10, 2) im Zug des Kaisers. Ammianus Marcellinus berichtet von einer Huldigung durch Stammesfürsten vor Julian. Sie ehren ihn als Herrn der Welt mit einer G.krone (23, 3, 8; vgl. dazu J. Bidez, Vie de l'empereur Julien [Paris 1930] 319; A. Alföldi, Die alexandrinischen Götter u. die Vota publica am Jahresbeginn: JbAC 8/9 [1965/66] 81). Die G.spende des Aurum coronarium (s. Th. Klauser, Art. Aurum coronarium: o. Bd. 1, 1014f) verbot Julian aufgrund der schlechten Wirtschaftslage (Amm. Marc. 25, 4, 15; vgl. O. Seek: RhMus 61 [1906] 557 zu der Hypothesis einer Themistiosrede frg. 1; Greg. Naz. or. 4, 75; vgl. Bidez aO. 237. 239).

3. Gold in der Magie. Da das G. durch seine Seltenheit u. Kostbarkeit, durch seine Verbindung mit der Welt der Götter u. Heroen, sowie mit den Großen dieser Welt von der Aura des ‚fascinosum' umgeben ist, gibt es zu mancherlei mystischer Spekulation Anlaß. Daraus erklärt sich seine große Bedeutung in Magie u. Alchemie. – Der Zauberring des Gyges etwa ist ebenso von G. (Plat. resp. 359e) wie der G.zweig in Vergils Aeneis (s. Norden zu 6, 136. 172f; R. Merkelbach, Aeneas in Cumae 2. Der goldene Zweig: MusHelv 18 [1961] 86/90). – Vielfältig ist die Verwendung des G. bei der Herstellung von Amuletten (s. dazu J. H. Waszink, Art. Amulett: o. Bd. 1, 404; ferner G. Binder, Art. Geburt II: o. Bd. 9, 120f; O. Jahn, Über den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten: Ber. Verh. Sächs. Ges. Wiss. 7 [1855] 43). – Dem G. wird nach Plin. n. h. 33, 25 eine große Wirkung gegen ‚veneficia' zugeschrieben. – Oft wird in den Zauberpapyri verlangt, Zauberformeln auf G.plättchen zu schreiben (zB. PGM II 297). Zur Bedeutung des G. als Beschreibungsstoff vgl. G. Zuntz, Persephone (Oxford 1971), bes. 277/393 zu den orphischen G.lamellen; zu G.büchern s. V. Gardthausen, Griechische Paläographie 1[2] (1911); zuletzt W. Speyer, Bücherfunde in der Glaubenswerbung der

Antike (1970) 75. Der Pflanzensammler muß mit bestimmten G.geräten ausgerüstet sein (Plin. n. h. 20, 14, 29; vgl. A. Delatte, Herbarius [Liège 1938] 135f). Zur kathartischen u. apotropäischen Wirkung des G. s. ebd. 76; Wächter 33; Eitrem 162f. 192. In der Wundermedizin der Alten spielt G. eine vielfältige Rolle. Nach Varro (bei Plin. n. h. 33, 25, 85) hilft es gegen Warzenbildung. Aus Menstrualblut ist das G.kraut χρυσολάχανον entstanden, das u.a. Gelbsüchtigen helfe (Plin. n. h. 27, 43, 66; Joh. Lyd. mens. 4, 42 [100 Wünsch]; Eitrem 447). Der vom G.feuer der Sonne geklärte u. gereinigte Regen gilt als Totentrank (PGM I 287; VII 225). Kinder wurden deshalb unter der Dachtraufe (sub grunda) bestattet (Eitrem $106f_3$). In diesen Motivzusammenhang gehört der Heroenfrauen schwängernde G.regen des Zeus (ebd.). Neben der reinigenden, helfenden u. schützenden Wirkung hat das G. auch eine Rolle im Schadenzauber gespielt. Es galt als Farbe des Todes. Todesbleiche sah man als eine G.farbe an (Stat. Theb. 1, 547). So kann das Traumbild eines G.kranzes den Tod bedeuten, weil G. auf die fahle Farbe des Todes, Todeskälte u. Todesschwere hinweist (Artemid. 1, 77; vgl. E. Riess, Volkstümliches bei Artemidoros: RhMus 49 [1894] 177f). – Bei den Persern durfte G. nicht in die Nähe eines Toten gebracht werden (C. Clemen, Die griech. u. lat. Nachrichten über die pers. Religion = RGVV 17, 1 [1920] 147). – Bei der στλεγγίς, dem mit G. überzogenen Lederreifen, den die Mysten bei den Mysterien sich um das Haupt legen (Poll. 8, 179; Ditt. Syll.[3] nr. 736, 14), hatte das G. wohl ebenso sehr schützende wie schmückende Funktion. G. scheint wegen seiner rotgelben Farbe für typhonisch gehalten worden zu sein (s. auch Weinreich, Heilungswunder 165_2: Das rote G. ist wie Erz von chthonischer Farbe u. daher zauberkräftig). Plutarch berichtet, daß bei einem Heliosfest die Verehrer des Gottes kein G. an sich tragen dürfen (Is. et Os. 30, 363A). Damit stimmt auch der archäologische Befund überein: Nur wenige G.geräte u. Schmucksachen aus G. wurden gefunden. Offenbar bevorzugte man die blassere Silberlegierung, das Elektron. Vgl. dazu Hopfner, OZ § 598. – Zur astrologischen Zuweisung der Metalle, darunter auch des G., an die Gestirne (zB. Procl. in Crat. 129 [81 Pasquali]) vgl. Hopfner, OZ 1 § 600; zur Stellung des G. in der Alchemie der Antike s. W. Gundel, Art. Alchemie: o. Bd. 1, 239/59; R. J. Forbes, Art. Chemie: o. Bd. 2, 1061/73; M. Eliade, Schmiede u. Alchemisten (1956) 169/83.

4. Gold in der Bildersprache. Zur Vorstellung vom G.weltzeitalter sei auf A. Kurfess, Art. Aetas aurea: o. Bd. 1, 144/50 verwiesen. Für die einzelnen, sich in diesem Mythos verbindenden Motive s. Gatz, bes. 26. – Die Verbindung des G. wie auch der übrigen Metalle mit den einzelnen Phasen der Weltgeschichte scheint auf kosmologische Anschauungen zurückzugehen, nach denen die Weltalter den vier Hauptplanetengottheiten unterstellt waren, so daß die diesen zugewiesenen Metalle auch auf die Weltalter übergingen. G. ist das sonnenhafte Metall u. repräsentiert die oberste Kulturstufe. – Von Späteren wurde die Weltalterlehre mit gewissen Modifikationen übernommen, zB. von Orphikern (vgl. Kern, Orph. frg. 140f); Platon deutet den Mythos um (Gatz 54f; vgl. o. Sp. 903). Arat mit seinen lat. Übertragungen (Cicero, Germanicus, Avienus u.a. [s. dazu F. Solmsen, Aratus on the maiden and the golden age: Hermes 94 (1966) 124/8]) u. die stoische Kulturentstehungslehre des Poseidonios mit ihren Derivaten (K. Reinhardt, Art. Poseidonios: PW 22, 1 [1953] 805/8) knüpften an diese Lehre an. – Der Kaiser Domitian verbietet unter Berufung auf einen Vergilvers (georg. 2, 538) Stieropfer als inhuman, da nach Vergil im G.zeitalter noch keine ‚impia gens' Rinder schlachtete (Suet. Dom. 9, 1). Zu möglichen Motiven des Kaisers s. O. Weinreich, Studien zu Martial = TübBeitrAltWiss 4 (1928) 106. – Hatte bereits im Mythos vom G.zeitalter das G. zeichenhafte Funktion zur besonderen Charakterisierung einer anfänglichen Kulturepoche, die man als der Gegenwart unendlich überlegen empfand, so sind auch in anderen Zusammenhängen G.bilder, G.vergleiche u. G.metaphern überaus zahlreich. Im Vordergrund steht dabei das Motiv der Erprobung u. Läuterung des G. durch das Feuer oder die Feststellung der Reinheit des Metalls durch die ‚coticula', auch ‚basanites'. Vgl. zum technischen Verfahren der G.prüfung mit dem Prüfstein Plin. n. h. 33, 43, 126 u. zur Läuterung des G. durch Feuer ebd. 36, 48, 200; durch schwarzen Alaun ebd. 35, 52, 184; durch Quecksilber ebd. 33, 32, 99. – So wird eine Freundschaft sich erst in der Gefahr, wie das G. im Feuer, als lauter oder vorgetäuscht erweisen (Cic. fam. 9, 16, 2); vgl. auch Ovid. trist. 1, 5, 25.

Quintilian schwebt ein Stilideal vor, das den schreckenerregenden Glanz des Eisens einer Waffe in der Schlacht aufweist, nicht den des G. u. Silbers, das im Kampf eher eine Gefahr für seinen Besitzer darstellt (inst. 10, 1, 30). G. u. Silber vergehen, aber der Ruhm, den Gedichte ihrem Dichter verleihen, besteht ewig (Ovid. am. 1, 10, 61). – Auch an anderen G.bildern u. G.vergleichen sind die antiken Literaturen reich. Eines der kühnsten u. frühesten G.gleichnisse ist in einem berühmten attischen Skolion zu finden: Ein Verliebter möchte in G. verwandelt werden, mit dem sich ein schönes Mädchen schmückt (Carm. conviv. 18 [476 Page]). – Odysseus ahne nicht, so sagt Kalchas Eur. Troad. 432, was für ein Geschick seiner harre: ‚Wie G. erscheint ihm unser aller Los, wenn er nach zehn Jahren alt u. einsam heimkehrt ...‘ Horaz deutet carm. 3, 16 das G. der Danae als Macht des G. – Die Philosophie des Aristoteles ströme wie ein G.strom in die Welt, so sagt Cicero bei Amm. Marc. 27, 4, 8. – Als Julian nach Athen verbannt wurde, wo er studiert hatte u. das er liebte, tauschte er nach eigenen Worten G. für Erz (or. 6 [ad Themist.], 6, 260a [2, 1, 20 Bidez/Rochefort]).

II. Gold im Alten Testament. Überaus vielfältig sind die Zusammenhänge, in denen G. im AT erscheint. Im folgenden sei der Versuch unternommen, in dieser Vielfalt Leitbegriffe zu erkennen, unter welche die Mannigfaltigkeit der Einzelphänomene zu subsumieren ist. Zu den verschiedenen hebr. Wörtern für G. s. o. Sp. 886.

a. Gold als Segen. Abraham war sehr reich an Vieh, Silber u. G. (Gen. 13, 2). Sein Knecht, der bei Laban um Rebekkas Hand für Isaak wirbt, sagt über Abraham: ‚Reich gesegnet hat der Herr meinen Herrn, ... er hat ihm Schafe, Rinder, Silber u. G. geschenkt‘ (ebd. 24, 35). G.besitz gilt also als ein Geschenk des Himmels. So ist auch in späterer Zeit der G.reichtum der Könige theologisch zu begründen, ob er ihnen durch kriegerische Eroberungen oder aus anderen Ursachen zufällt. Davids Klagelied auf den Tod Sauls u. Jonathans fordert die ‚Töchter Israels‘ auf, über Saul zu weinen, der ihnen aus der Kriegsbeute reichen G.schmuck schenkte (2 Sam. 1, 24). – David setzte sich nach der Eroberung von Rabba Milkoms G.krone auf das Haupt (ebd. 12, 30; daran anschließend: 1 Chron. 20, 2; s. Rudolph, Chronikbücher 137). Die Deutung der Stelle ist umstritten (Leimbach zu 2 Sam. 12, 26/30; vgl. Noth 179). – Der Tempel Salomonis mit seinem reichen G.schmuck steht nicht, wie aus den biblischen Berichten gefolgert werden könnte, allein, sondern ist Bestandteil eines großen königlichen Palastbaus. – In Salomons Palast sollen alle Trinkgefäße, ja alle Geräte aus G. gewesen sein (1 Reg. 10, 21 f. 25). – Salomon macht zu Jerusalem das G. den Steinen gleich, d.h. er besitzt unendliche G.schätze (2 Chron. 1, 15). Dieser Reichtum ist nach der Darstellung des Chronisten ausdrücklich als Gabe Gottes gekennzeichnet (Rudolph, Chronikbücher 197). Über das Verhältnis der Stelle zu 1 Reg. 10, 26/9 s. ebd. – Zum G.reichtum des Ezechias vgl. 2 Chron. 32, 27. – Wie Patriarchen u. Könige von Jahwe durch den Glanz des G. erhöht werden, so auch andere Bevorzugte, zB. der Bräutigam des Hohenliedes (Cant. 3, 10; 5, 11). Nach Sir. 45, 11 kleidet Jahwe Aaron in ein Gewand aus Karmesin, verziert mit Edelsteinen, die in G. gefaßt sind. Auf seinem Turban trägt er einen G.kranz (vgl. auch ebd. 47, 18). Der Hohepriester Simon wird ebd. 50, 9 mit einem Gefäß aus gediegenem G. verglichen. – Nach Hes. 28, 4. 13 hatte Gott den König von Tyros mit G.reichtum u. allem Glanz erhöht, bis sich seine Ungerechtigkeit erwies; vgl. auch Ps. 105, 37.

b. Gold als Scheinwert. Neben der Segensbedeutung des G. finden sich in den Schriften des Alten Bundes auch reserviertere u. ablehnende Urteile über das G. Am Tage des Gerichtes erweist sich, wie Ezechiel sagt, die Wertlosigkeit des G.: ‚Ihr Silber werfen sie auf die Gassen, ihr G. erachten sie als Kot. Ihr Silber u. ihr G. kann sie am Tag des Herrenzorns nicht retten‘ (Hes. 7, 19 LXX; vgl. auch Sap. 7, 9). ‚Selbst wenn Tyros sich eine Festung baute u. Silber u. G. aufhäufte wie Staub u. Gassenkot, so wirft der Herr es dennoch in das Meer‘ (Sach. 9, 3). Das ungetreue Jerusalem prangte in G. u. Silber (Hes. 16, 13). Es war G., das dem Herrn gehörte, womit sie sich schmückten (ebd. 16, 17). – Besser sei es, Almosen zu geben als G. zu häufen; denn Almosen befreie vom Tode u. mache von jeder Sünde rein (Tob. 12, 8f). Allen materiellen Werten überlegen sei die Weisheit: ‚Mit gutem G. kann man sie nicht kaufen ... Sie läßt sich nicht mit Ophir-G. aufwiegen ... Nicht kommen G. u. Glas ihr gleich; noch tauscht man sie für G.geräte‘ (Job 28, 15/9). Hiob hat, so beteuert er, nie G. zu seinem Götzen gemacht (ebd. 31, 24). – Auch der Psalmist sieht im G.

nur einen relativen Wert. ‚Die Satzungen des Herrn sind ... kostbarer noch als G., als feinstes G. in Menge‘ (Ps. 119, 72; vgl. auch ebd. 127). – Das Verhältnis von Weisheit u. G.schätzen charakterisiert eine Sentenz aus den Sprüchen Salomonis (Prov. 3, 14): Was Weisheit einbringt, übertrifft alles, was um G. zu erwerben ist (vgl. Gemser 29). Prov. 8, 10 fordert der Verfasser: ‚Nimm meine Erkenntnis lieber an als erlesenes G.‘ ‚Weit besser noch als feines G. ist meine Frucht u. mein Ertrag kostbarer als reines Silber‘ (ebd. 8, 19). Zur Deutung der Weisheit als ‚summum bonum‘ ohne utilitaristisch eudaimonistische Zielrichtung u. zum Charakter der ‚Frucht‘ vgl. Gemser 47. – ‚Ein guter Ruf u. feines Benehmen sind wünschenswerter als G. u. Silber‘ (Prov. 22, 1). Nach Silber wird der Tiegel eingeschätzt, der Ofen nach dem G., ein Mann aber nach dem, was er bewundert (ebd. 27, 21). – In kühnen Bildern mahnt Kohelet, des Schöpfers in der Jugend zu gedenken, so lange noch Zeit dazu ist: ‚... bevor der Silberstrick zerreißt, bevor die G.kugel ganz zerschellt, bevor der Krug am Brunnen zerbrochen u. in die Zisterne das Rad zertrümmert fällt‘ (Koh. 12, 6). ‚Auf G. u. Silber stehen fest die Füße; doch guter Rat ist mehr als beides wert‘ (Sir. 40, 25).

c. Gold in Opfer u. Kult. Als vornehmstes u. kostbarstes Metall ist G. mit Gott verbunden, der bedeutende Menschen durch G.reichtum zu erheben u. beglücken vermag. Deshalb gebühren ihm nach atl. Anschauung G.opfergaben. – Von reichen G.opfern berichten zB. Num. 7, 86; 31, 50/4. – David schenkte Silber u. G. von allen unterjochten Völkern dem Herrn (2 Sam. 8, 11; vgl. 1 Chron. 18, 11; 2 Chron. 15, 18). – Die reiche G.ausstattung der Bundeslade u. des Bundeszeltes, der Priesterkleidung (G.glöckchen mit Granatäpfeln), des Rauchopferaltars beschreiben Ex. 25/30. Um das erforderliche G. einzutreiben, erhebt Moses eine Beisteuer zum Bundeszelt (ebd. 35, 5). – Die ausführlichen Angaben, die der Deuteronomist über Bau u. Inventar des salomonischen Tempels aus dem ‚Buch der Salomongeschichte‘ exzerpiert hat (1 Reg. 6, 1/38; 7, 13/51; vgl. dazu Noth 191), geben ein Bild des reichen G.schmucks dieses Heiligtums. Allerdings sind die 1 Chron. 22, 14 mitgeteilten (nicht vom Chronisten stammenden) Zahlen von 100 000 Talenten G. für die Ausschmückung des Baus, von denen 1 Reg. nichts weiß, als phantastisch zu werten. Überhaupt dürfte der G.schmuck des salomonischen Tempels weitaus bescheidener gewesen sein, als es die Schriftquellen vermuten lassen (Rudolph, Chronikbücher 151, bes. Anm. 3; 203). Als nach der babylonischen Zerstörung des Tempels der Wiederaufbau nur zögernd in Angriff genommen wurde, forderte der Prophet Haggai, die stockenden Arbeiten voranzutreiben. Haggais Spruch: ‚Mein ist das Silber, mein das G., so spricht der Heeresscharen Herr!‘ (2, 8), spricht treffend die Begründung der Verwendung von G. in Kult u. Opfer aus.

*d. Gold im *Götzendienst.* In der Polemik gegen die Idololatrie verbindet sich der Abscheu vor den falschen Göttern mit der Vorstellung der Scheinhaftigkeit des G.: Die Götzen der Heiden sind von G. u. Silber, ein Menschenwerk (Ps. 115, 4; 135, 15). Habakuk weist auf den äußeren G.glanz hin, in dem sich die Idole verführerisch zeigen, dem aber im Inneren nur Hohlheit u. Leere entsprechen (2, 19). – Jes. 40, 19/25 entwickelt die Unvergleichlichkeit Gottes u. hebt davon das Machwerk eines goldüberzogenen Götzenbildes ab (vgl. auch 46, 6). – In dem Jeremias abgesprochenen Abschnitt 10, 1/16 (Rudolph, Jeremia 71) sind die Götzen mit deutlichem Spott als Puppen von Menschenhand dargestellt. Ihr G.schmuck ist nur das Werk eines Künstlers (Jer. 10, 3f). – Die Erzählung vom Tanz der Israeliten um das G.kalb am Gottesberg (Ex. 32) versteht das Ereignis als Bruch der Verpflichtung Israels gegenüber Gott, keine fremden Götter neben Jahwe zu verehren (Fohrer 172). Die Deutung scheint nahezulegen, daß das G.kalb als Gottesbild verstanden werden soll. Dies ist freilich wenig wahrscheinlich, da dem alten Vorderasien im Unterschied zu Ägypten theriomorphe Götterbilder unbekannt waren (Noth 212f). Tierbilder begriff man daher als eine Art Sockel für den unsichtbaren Gott (Greßmann, Bilder nr. 331. 335. 338. 345. 354/6; zu einer anderen Deutung des G.kalbs s. O. Eißfeldt: ZAW NF 17 [1940/41] 199; s. ferner auch W. Speyer, Art. Gewitter: o. Bd. 10, 1149). Nach der Auflösung des Großreichs versucht vor allem Jerobeam I von Israel durch Bevorzugung der alten Heiligtümer von Bethel u. Dan den kultischen Vorrang des Jerusalemer Tempels u. damit den politischen Einfluß der Davididen zurückzudrängen. Er stattet beide nordisraelitischen Kultzentren mit G.kälbern aus, die sicher nicht als Götterbilder, sondern in dem oben dargelegten Sinn als Postamente

gemeint waren, von der Kritik aber als Götzen verstanden wurden (vgl. Hos. 8, 5f; 1 Reg. 12, 28/32; Noth 212). Möglicherweise erklärt sich vor diesem Hintergrund auch die Ex. 32 erzählte Episode (vgl. Art. Götzendienst: G. Cornfeld/G. J. Botterweck [Hrsg.], Die Bibel u. ihre Welt 3 = dtv 3094 [1972] 580).

e. Rechter Gebrauch des Goldes. Aus der Erkenntnis, daß G. u. Reichtum die Menschen nicht zu wahrhaftem Glück zu führen vermögen, stellt Sirach eine Reihe von als Gebot formulierten Sentenzen auf. Er warnt vor Verrat an Freunden um schnöden G. willen (Sir. 7, 18). Man hüte sich davor, sich mit Reichen anzulegen; schon viele habe das G. verdorben, sogar das Herz von Königen verkehrt (8, 2). – G. u. Silber sind nicht sicher. Verschließ dein Silber u. dein G. (28, 24). ‚Leg deinen Schatz nach dem Gebot des Höchsten an, er nützt dir mehr als G.' (29, 11). Gesundheit u. Wohlbefinden sind viel wertvoller als alles G. (30, 15). Wer sich ins G. verliebt, bleibt nicht gerecht u. wird zugrundegehen (31, 5f. 8). – ‚Für deinen Namen sorge! Er bleibt dir länger erhalten als tausend Kammern voll von G.' (41, 12). – Mattathias erhielt von Antiochos IV das Angebot reicher Belohnung in G. u. Silber, wenn er sich unterwerfe. Er weigert sich aber (1 Macc. 2, 17/22).

f. Gold als theologische Metapher. Die Metapher der Lauterkeit des G. ist in Israel verbreitet. Zacharias prophezeit den Tod von zwei Dritteln des Volkes. Das letzte Drittel werde wie G. u. Silber geläutert (Sach. 13, 9). Die Epiphanie Gottes im nahen Gericht wirke wie das Feuer im Schmelzofen u. werde die Levisöhne läutern wie G. u. Silber (Mal. 3, 3). – Hiob klagt: Mein Weg, worauf ich stehe, ist dem Herrn wohlbekannt, u. prüft er mich, dann wird er wie G. mich finden (Job 23, 10). – G. ist das Metall, das beim Tode des iranischen Urmenschen Gayōmart aus seiner Seele tritt (Gr. Bundahišn 14, 2/4 bei H. H. Schaeder: R. Reitzenstein/H. H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran u. Griechenland = Stud. Bibl. Warb. 7 [1926] 225f). – Golden ist in der Vier-Weltalter-Lehre das erste Weltalter bei Hesiod (op. 109/26) sowie im iranischen Viererschema, das in der Apokalypse Bahman Yašt hinter dem dort später der Geschichte angeglichenen Siebenerschema liegt (1, 1/11 Anklesaria = 1, 1/5 West); das erste Weltreich ist hier durch den goldenen Zweig am Weltenbaum symbolisiert. Dieselbe Vorstellung mit Übernahme der absteigenden Wertung durch Symbolisierung der folgenden Weltreiche mit weniger wertvollen Metallen liegt auch hinter Nebukadnezars Traum von den vier Weltreichen, wo in der Kolossalstatue, die sie alle umfaßt, das Haupt aus G. besteht (Dan. 2, 32. 38. 45; s. auch Gatz, bes. 7/11; A. Kehl, Art. Geschichtsphilosophie: o. Bd. 10, 746/8; H. Schwabl, Art. Weltalter: PW Suppl. 15 [1978] 783/850).

B. Christlich. I. Gold im Neuen Testament. In den Büchern des NT tritt gegenüber den Schriften des AT die Anzahl der Erwähnungen des G., nicht hingegen seine Bedeutung zurück. Einerseits werden die wichtigsten Motive des AT rezipiert, andererseits klingen alle wichtigen Gesichtspunkte an, die in der späteren frühchristl. Literatur erscheinen. Unter den Gaben der Magier befindet sich das königliche G. (Mt. 2, 11; vgl. Protoev. Jac. 21, 3 [Subs. Hag. 33, 172 de Strycker]). – Das G.verbot Jesu bei der Aussendung der Apostel (Mt. 10, 9) bestimmt die Grundlinien christlichen Verhaltens zum G. In seiner Abschiedsrede vor den Presbytern der Gemeinde von Ephesos sagt Paulus daher rechtfertigend: Silber, G. oder Kleider habe ich von keinem begehrt (Act. 20, 33). – Mahnungen gegen die Putzsucht der Frauen u. ihre verkehrte Liebe zum G. enthalten 1 Tim. 2, 9 u. 1 Petr. 3, 3. Grundzug der theologischen Argumentation an der zuletzt genannten Stelle ist das Verhältnis von Äußerlichkeit u. Innerlichkeit: Vergänglichem äußerem G.schmuck tritt die sanfte, ruhige Gemütsart der Frau als unvergänglicher Schmuck des inneren Menschen gegenüber. – Dem lahmen Bettler am ‚schönen Tor' des Tempels sagt Petrus: ‚G. u. Silber habe ich nicht, was ich aber habe, gebe ich dir' (d. h. die geistige Vollmacht, im Namen Jesu zu heilen), Act. 3, 6 (s. Conzelmann 39; E. Haenchen, Die Apostelgeschichte = Meyers Komm. 3^{12} [1959] 160f). In der Polemik wider die Reichen sagt der Verfasser des Jakobusbriefes 5, 3: ‚Euer G. u. Silber ist verrostet; es wird ihr Rost noch gegen euch zeugen u. euren Leib wie Feuer fressen'. Der auffällige Fehler in der Metaphorik, der ein (sachlich unmögliches) ‚Rosten' des G. voraussetzt, präzisiert den eigentlichen Vorwurf, den Jakobus den Reichen macht: Das G. blieb liegen u. ‚rostete'; der Reiche unterließ also seine Pflicht, Almosen zu geben (Dibelius 282). – Apc. 3, 18 greift im Zusammenhang mit der Polemik gegen den Reichtum das Bild von der Läuterung des G. im Feuer auf. – Der

Glaube soll durch zeitliche Trübsal wie G. im Feuer erprobt werden (1 Petr. 1, 7). – Der in der späteren Exegese wohl am häufigsten behandelte Schrifttext ist 1 Cor. 3, 12f. Ob auf dem Grundstein des Glaubens, Jesus Christus, mit G., Silber u. Edelstein oder aber mit Holz, Heu u. Stroh weitergebaut werde, erweise das Feuer des Gerichts (zu den Einzelheiten der Metaphorik s. Conzelmann 94f, bes. Anm. 71/80). – Dem G. des Bundeszeltes, des Rauchopferaltars, der Bundeslade usw. im unzugänglichen Allerheiligsten, den ,Insignien' der Herrschaft des Gesetzes, die das Heiligtum noch verschlossen halte, wird die Zeit der Hohenpriesterschaft Christi entgegengestellt (Hebr. 9, 4). – In der Bildersprache der Apokalypse erreicht die theologische G.metaphorik ihren Höhepunkt (vgl. zB. Apc. 9, 7). Die große Hure Babylon ist in goldprangende Gewänder gehüllt (ebd. 17, 4; 18, 16; zur Deutung vgl. Lohmeyer 138f). Kaufleute werden ihren Untergang betrauern; denn ihre Waren, G. u. Silber usw., kauft nun niemand mehr (Apc. 18, 11f). – Auch in diesem metaphorischen Zusammenhang zeigt das G. seine Doppelgesichtigkeit: Die ewige Gottesstadt, der neue Himmel, erstrahlt im lichten G.glanz (ebd. 21, 18/21). Zur apokalyptischen Baumetaphorik s. Conzelmann 95_{78}.

II. Gold bei den Kirchenschriftstellern. a. Gold als Symbol der Reinheit. Als Metall edelster Reinheit, das durch Beimischung selbst lautersten Silbers verschmutzt werde, nennt Augustinus das G., um das Verhältnis von Leib u. Seele zu erläutern (mus. 6, 14, 46 [PL 32, 1187]); ähnlich formuliert er civ. D. 9, 9 den höheren Wert der Seele gegenüber dem Leib mit einem Vergleich: selbst verunreinigtes G., das hier für eine kranke u. schwache Seele steht, sei noch wertvoller als lauterstes Silber oder Blei (CCL 47, 257; vgl. Aug. en. in Ps. 145, 4 [CCL 40, 2107]). In Anlehnung an 1 Cor. 3, 12f, aber auch an pagane antike Denk- u. Redeschemata gilt das G. als Materie, die in der Feuerprobe erst zur vollkommenen Reinheit geläutert wird (Clem. Alex. strom. 2, 116, 2 [GCS Clem. Alex. 2, 175, 29]; 5, 26, 3 [342]; 2, 91, 4 [162] mit Hinweis auf Prov. 17, 3; vgl. auch strom. 4, 104, 2 [294] mit Bezug auf Sap. 3, 6/8). – Feuer läßt Spreu zu Asche verfallen, dem G. hingegen nimmt es alle Verunreinigung (Aug. en. in Ps. 21, 2, 5 [CCL 38, 124, 15/20]; vgl. ebd. 49, 7 [580]; serm. 81, 7 [PL 38, 503f]). Gott selbst ist in diesem Feuer (Orig. in Jos. hom. 4, 3 [SC 71, 154/6] nach Jos. 3, 4 u. einem auch Didym. Caec. in Ps. 88,8 u. Ev. Thom. 82 [NHC II 47, 18f] überlieferten Logion). Die Welt ist ein gewaltiger Schmelzofen, in dem ,palea' zu Asche zerfällt, G. die Anfechtung besteht (Aug. serm. 62, 7, 12; 327, 1 [PL 38, 420. 1450]). Biblische Paradigmen sind Judas u. Hiob. Ersterer verging im Feuer ,ut faenum', letzterer wurde erprobt ut aurum (Aug. en. in Ps. 103, 3, 21 [CCL 40, 1518]; vgl. auch Clem. Alex. paed. 2, 126, 3 [GCS Clem. Alex. 1, 232]). Eine andere Nuance desselben Bildes enthüllt Aug. en. in Ps. 36, 1, 11 (CCL 38, 345): Der heilsgeschichtliche Platz des Sünders besteht nach Gottes Ratschluß darin, daß dem Gerechten Prüfungen auferlegt wurden, so wie ,palea' als Brennstoff zur Feuerung des Schmelzofens dient, aus dem lauteres G. hervorgeht (vgl. auch Aug. en. in Ps. 69, 5 [CCL 39, 934]), mag auch der Ertrag noch so gering sein (Aug. serm. 15, 5, 5 [PL 38, 118]; vgl. auch Caes. Arel. serm. 86, 4 [CCL 103, 355]). Eine asketische Version des Motivs der G.Läuterung formuliert Apophth. patr. Synclet. 7 (PG 65, 424 B). – In einer anderen Wendung des Gedankens erscheint ,faenum' als Chiffre für den unerlösten Leib, ,aurum' als Bild der verwandelten Geistnatur (Aug. serm. 45, 10 [PL 38, 269f]).

b. Scheinhaftigkeit des Goldes. Der verführerische Glanz verleiht dem G. den Anschein eines hohen, wenn nicht des höchsten Gutes, das ein Mensch erwerben kann. Die Kirchenväter setzen alles daran, diesen Schein zu zerstören u. die Relativität des G. aufzuzeigen. Die Begierde, die in unsittlicher Weise am G. hänge, werde sich in der Feuerprobe als Trugbild erweisen, nicht als Wahrheit (Clem. Alex. paed. 2, 126, 3 [GCS Clem. Alex. 1, 233, 1] mit abschließendem Hinweis auf Hos. 2, 15). Noch deutlicher spricht Clem. Alex. paed. 3, 31, 3 (254, 27) die verblüffende u. täuschende Wirkung des schimmernden G. an. Ein goldführender Strom wie der Paktolos (s. zB. Herodt. 5, 101, 2 u. o. Sp. 907) wäre doch niemals dem Heil der Seele gleichzusetzen (Clem. Alex. protr. 85, 4 [64, 22]). Ephräm tadelt an der Christengemeinde von Nisibis den schönen Schein, der wie eine Decke über die inneren Gebrechen der Gemeinde gelegt sei: ,Glanz wie G. nach außen, trügerischer Schmuck im Inneren' (Ephr. Syr. serm. 2, 269. 273 [CSCO 306/Syr. 131, 24]). Der ,Gnostiker', der zur Herrschaft u. zur geistigen Königswürde berufen sei, verachte alles G. auf der

Erde u. unter ihr (vgl. Plat. leg. 5, 728a), um sich der Verehrung des Herrn hinzugeben (Clem. Alex. strom. 7, 78, 4 [GCS Clem. Alex. 3, 56, 1]; vgl. auch Aug. de serm. dom. 1, 19, 58 [PL 34, 1260]). In den Apophthegmata patrum wird von einem röm. Mönch berichtet, der den Hof mit seiner G.pracht hinter sich ließ, um ein asketisches Leben zu führen (Rhom. 1 [PG 65, 588 C/D]). Ein geiziger Asket verbirgt unter seinem Lager einen goldenen Krug, der erst nach seinem Tod entdeckt wird. Man begräbt den Mönch mit dem G., auf das er seine trügerische Hoffnung gesetzt hatte. Bei Joh. Chrys. in Mt. hom. 39, 3 (PG 57, 437 C) erreicht die Verachtung des G. ihren Höhepunkt: er sieht in ihm nur Lehm. Eine späte Quelle (Conc. Trull. [vJ. 691] cn. 101 [11, 985/8 Mansi]) weist den Gebrauch goldener Gefäße bei der Kommunion anstelle der Hand zurück. Das Verbot wird damit begründet, daß leblose Materie nicht der nach dem Bild Gottes geschaffenen Hand vorzuziehen sei (vgl. O. Nußbaum, Die Handkommunion [1969] 23). – Die Christen nennen vor allem zwei Gründe für ihre Ablehnung: 1) die Unbeständigkeit alles Irdischen, 2) die relative Geltung eines nur vermittelnden Telos.

1. Unbeständigkeit des Goldes. Ein Zug der Scheinhaftigkeit des G. ist seine Vergänglichkeit, Gott dagegen ist ewig (Aug. in Joh. tract. 25, 6, 17 [PL 35, 1605]). Wie der Mensch, so können auch G., Silber u.a. nicht ewig in dieser Welt bleiben (en. in Ps. 84, 4 [CCL 39, 1166]). Wer Gott vergängliches irdisches G. gibt, wird nicht mit irdischer Münze belohnt, sondern erhält himmlisches G., das nie vergeht (serm. 136, 5 [PL 38, 525f]; vgl. ebd. 113, 6 [651]). Aber das transitorische Wesen des G. zeige sich auch darin, daß es nie wahrhaft unveräußerlicher Besitz werden kann: ‚Das G. flieht vor uns; doch zu ihm eilt unser Sinn. Die Wahrheit eilt auf uns zu, u. jeder flieht vor ihr.‘ (Ephr. Syr. serm. 2, 959/62 [CSCO 306/Syr. 131, 40]). Diebstahl gefährdet den Besitz des G. (Aug. en. in Ps. 124, 2 [CCL 40, 1836]). Unsicherheit u. Furcht vor Raub des G. sind Folgen der Habsucht (in ep. Joh. 10, 4 [PL 35, 2056]); vgl. auch en. in Ps. 55, 17 (CCL 39, 691); Joh. Chrys. stat. 2, 5f (PG 49, 39/41). Viele lieben das G., ohne es zu haben. Wer Gott liebt, besitzt ihn unveräußerlich (Aug. serm. 34, 3, 5 [PL 38, 211]; en. in Ps. 32, 2 serm. 2, 15f [CCL 38, 265f]). – Der Wert des G. hängt, so meint Tert. cult. fem. 1, 7, 1 (CCL 1, 349) an seiner Seltenheit u. Fremdartigkeit. Wo Überfluß an G. herrsche, verliere es allen Wert u. diene gar zur Fesselung von Verbrechern (ebd., vgl. Herodt. 3, 23, 4; o. Sp. 908).

2. Mittelbarkeit des Goldes. Die Relativität des G., das nie zum scheinbaren Endzweck werden darf, betont Aug. en. in Ps. 121, 11; 64, 8 (CCL 40, 1812; 39, 830f); vgl. auch serm. 19, 5; 21, 4; 159, 3, 3 (PL 38, 136. 144. 869). Die Suche nach dem ewigen Glück in dieser Welt gleicht der Suche nach G. an einem Ort, wo es kein G. gibt (ebd. 231, 5,5 [1107]). Für die Erlangung des Reiches Gottes ist irdisches G. nicht erforderlich, sondern Liebe zu Christus (ebd. app. 71, 5 [PL 33, 1882]). G. ist zwar ein Werk Gottes, aber es steht unter dem Menschen, den Gott nach seinem Bild geschaffen hat: ad usum assumenda sunt ista (368, 4,4 [PL 39, 1654]). Daß virtus u. fides höher stehen als G., erscheint in vielerlei Zusammenhängen bei Augustinus, zB. duab. anim. 6, 8 (PL 48, 99); serm. 159, 3, 3 (PL 38, 869); en. in Ps. 52, 9; 66, 3 (CCL 39, 644. 859).

c. Praktische Bewertung des Goldes. Die Christen reflektieren auf das G. vor allem im Zusammenhang mit folgenden Themenkreisen: 1) Polemik gegen Luxus, 2) rechte Anwendung des Reichtums (dazu s. u. Sp. 925f). – Polemik gegen Luxus: Bei der Invektive gegen Reichtum u. Ausschweifung beziehen sich die Väter sehr häufig auf das G. als Chiffre für die anzugreifende Sache. Dabei bedienen sie sich weitgehend der auch in der heidn. Paränese üblichen Argumente. Männer (Clem. Alex. paed. 3, 17, 4 [GCS Clem. Alex. 1, 246, 30f]), besonders aber Frauen werden wegen ihres Hanges zu Eitelkeit u. Putzsucht getadelt. Kleidung aus G.brokat ziemt sich nicht für Christen (ebd. 2, 107, 3 [221]). In Sparta, so sagt Klemens bewundernd, war es nur den Dirnen erlaubt, G.schmuck zu tragen (ebd. 2, 105, 2 [220]). Gegen Kleiderluxus spricht sich auch Firm. Mat. err. 18, 6 aus. Wer durch G.-schmuck schöner zu werden glaube, sei dem G. unterlegen, statt es zu beherrschen (Clem. Alex. paed. 3, 56, 4, bes. 5 [268]); vgl. in diesem Zusammenhang das Bild von der ‚Goldenen Fessel‘ (ebd. 2, 122, 2 [230] mit Zitat von Adesp. 413 [3, 486 Kock]; Herodt. 3, 23; Plut. amat. 7,753; Clem. Alex. paed. 3, 10, 1 f. 4 [242] im Anschluß an Plat. leg. 728 u. Jer. 4, 30). Den getadelten Fehlern liege eine Fehleinschätzung dessen zugrunde, was schön sei:

Schönheit, die in der einen Menschen auszeichnenden Eigenschaft bestehe, treffe daher den gerechten u. guten Menschen, nicht aber den Reichen, der sich mit G. schmücke (Clem. Alex. paed. 2, 121, 5 [230] mit Zitat aus Il. 2, 872f). Ähnlicher Geist spricht aus dem Zitat einer Anekdote aus dem Leben des Malers Apelles. Dieser tadelte einen Schüler wegen seiner Unfähigkeit, Helena als schöne Frau darzustellen: ‚Du hast sie als reiche Frau gemalt.' Solche Helenabilder seien die Frauen von heute, nicht wahrhaft aber, sondern aufgeputzt (Clem. Alex. paed. 2, 125, 3 [232]). – Das hier anklingende Motiv der Schönheit als harmonische Einheit von äußerem Bild und innerem Wesen vertieft Klemens ebd. 3, 4, 2 (238) als Gegenbild zu der Putzsucht, die äußeren Glanz als Verhüllung innerer Leere u. Wüstheit mißbraucht (Analogie der goldstrotzenden Tempel Ägyptens; vgl. auch ebd. 5, 2 [238, 21]). – Unter Berufung auf den Komödiendichter Philemon (frg. 81 [2, 501 Kock]), der den geschmacklosen Fußschmuck der Frauen in seiner Komödie Synephebos Knöchelfesseln genannt hatte, bezeichnet Klemens v. Alex. die goldene Halskette als Halseisen (paed. 2, 122, 3 [230, 30]). Tertullian weist apol. 6, 4 auf den alten Brauch hin, daß eine Frau nur ein Schmuckstück, den goldenen Ehering, tragen dürfe, u. vergleicht damit die Sittenlosigkeit seiner Zeit: at nunc in feminis prae auro nullum leve est membrum (ebd. 6, 6). Dem G. gebührt Haß statt Liebe; denn es hat das Volk Israel bereits zu seinem ersten Vergehen wider Gott veranlaßt (Tert. cult. fem. 2, 13, 6 [CCL 1, 370]). In der Folge empfiehlt Tertullian einen spiritualisierten Begriff von Schmuck, der in der altröm. Formulierung gipfelt: manus lanis occupate, pedes domi figite, et plus quam in auro placebunt usw. (ebd. 2, 13, 7). Clem. Alex. paed. 3, 58, 2 (269, 24f) erlaubt das Tragen eines goldenen Siegelrings u. weist auf ängstliche Wahrung des Sozialprestiges als Grund für das Anlegen von G.schmuck hin. Deutlichere christliche Färbung erhält die Argumentation ebd. 2, 104, 1 (219) durch Berufung auf Mt. 6, 32f, ferner paed. 2, 126, 1 (232), wo er mit Zeph. 1, 18 warnt u. von christlichen Frauen fordert, sich nicht mit G., sondern mit dem Logos zu schmücken, durch den das wahre G. offenbar werde (vgl. auch paed. 2, 39, 4 [181]). Der Gedanke spielt hinüber in die symbolische Bedeutung des G. (s. u. Sp. 927). – Dennoch soll nach Ansicht einiger Väter das Tragen von G.schmuck nicht ganz verboten sein (zB. Clem. Alex. paed. 3, 53, 1 [266]); ebd. 3, 57, 1 erlaubt Klemens den Frauen aus praktischen Erwägungen einen G.siegelring (s. dazu Klauser 21). Zum Grund für diese Lockerheit der Bestimmungen s. u. Sp. 926.

1. Goldverwendung bei Tafel- u. Hausgeräten. Die Verwerflichkeit des Tafelluxus haben wie die heidn. Philosophen, so auch die Christen beklagt: verworfen werden goldene u. silberne Trinkgefäße (Clem. Alex. paed. 3, 38, 3 [259, 5]). Ein Begründungsversuch schließt an Muson. rel. 20 (110, 6f Hense) an; vgl. auch ebd. 111, 2f. G.gefäße sind unzweckmäßig: wenn sie mit heißen Getränken gefüllt sind, so verbrennt man sich leicht, ist die eingefüllte Flüssigkeit eiskalt, so ist ihre Benutzung ebenfalls unangenehm (Clem. Alex. paed. 2, 35, 1 [178, 7]). Mit Zweckmäßigkeitserwägungen argumentiert auch 2, 37, 1 (179, 12); vgl. ebd. 3, 37, 4 (258, 22). Das biblische Paradigma für anspruchslose Sitte ist Joh. 4, 7: Jesus erbat von der Samariterin zu trinken u. verlangte nicht nach dem königlichen G. Er aß u. trank, ohne Gefäße zu benutzen, die nach G. u. Silber riechen (Clem. Alex. paed. 2, 38, 3 [180, 2]). Verächtlich sind vergoldete Badestühle u. unzählige Geräte aus G. teils zum Trinken u. Essen, teils zum Waschen, ja sogar Kohlebecken (ebd. 3, 31, 1 [254]). Türflügel mit G. u. Schildpatt verziert (2, 35, 3 [178, 11]), ferner nicht nur die Eß- u. Trinkgefäße, sondern auch die Nachtgeschirre werden aus G. angefertigt (ebd. 35, 3 [178, 11]; 2, 39, 2 [180f]). Verzicht auf goldgestickte Decken u. mit G. verwebte Teppiche ist für den Christen geboten (ebd. 2, 77, 1 [204, 20f]).

2. Bestechung durch Gold. Immer wieder klagen die Kirchenschriftsteller über den Einsatz des G. zur Bestechung. So führt zB. der Antimontanist Apollonios (bei Euseb. h. e. 5, 18, 4) Klage über Montanus, dessen Prophetinnen G., Silber u. kostbare Gewänder als Geschenke annehmen. Vgl. auch die koptische Katechese des Pachomius (CSCO 160/Copt. 24, 22), in der nach Jac. 5, 3 die Liebe zum G. angeprangert wird. – Ephräm sagt in seiner Meditation über den verführerischen Tanz der Salome (Ephr. Syr. serm. 1, 93 [CSCO 306/Syr. 131, 3]): ‚Silber u. G. gab sie zur Bestechung weg, u. sie vermochte dennoch nicht, den Herold zu töten' (vgl. auch ebd. 1, 97f [3]; ferner zur Bestechlichkeit der Richter ebd. 2, 334 [25]). – Athanasius be-

richtet von geistlichem Ämterkauf bei den Arianern (apol. Const. 28. 73 [PG 25, 632 A. 781 B]). Reiche erheben eher zum G. ihren Blick als zum Himmel (Min. Fel. 16, 5). Alypius, der Freund des Augustinus, ist betroffen über Richter, die das G. der Rechtschaffenheit vorziehen (Aug. conf. 6, 10, 16). Kaiser Constantius II versucht, Papst Liberius mit G. zu bestechen (Athan. hist. Arian. 35/7. 41; vgl. J. Moreau, Art. Constantius II: JbAC 2 [1959] 172). Der Papst lehnt das G.geschenk ab u. läßt es schließlich sogar vom Petrusgrab entfernen, wo es der Eunuch Eusebius niedergelegt hatte. Arator greift die Erzählung von Ananias u. Sapheira aus der Apostelgeschichte auf u. schließt allgemeine Betrachtungen über G.gier u. Habsucht an (act. 1, 417/27 [CSEL 72, 37]). – Paulus Orosius versteht im Rahmen seiner Geschichtsdeutung die G.beute der Perserkriege als ‚prima Graeciae corruptio' (Oros. hist. 2, 11, 3 [CSEL 5, 108]). – Erbaulichen Charakters ist eine Erzählung Gregors v. Tours: Ein Mädchen, das einen Kaufmann betrügen wollte, wird von dem Martyrer Eugenius überführt u. zur Strafe festgebannt, bis es gesteht. Der Bericht endet mit der mahnenden Frage: quid congregas, o homo, auri rubiginosi talenta, cum his arsurus in gehenna? u. zitiert sodann Mt. 16, 26 (glor. mart. 57 [MG Script. rer. Mer. 1, 528]; vgl. auch virt. Martin. 1, 30 [620f]).

3. *Rechter Gebrauch des Goldes.* Zur Skizzierung der rechten Haltung gegenüber dem G. mögen wenige Bemerkungen genügen: Der Christ darf sich nicht an das G. binden. Er muß wie Krates v. Theben bereit sein, das G. im Meer zu versenken (Clem. Alex. strom. 2, 121, 1 [GCS Clem. Alex. 2, 178f]; Hieron. adv. Iovin. 2, 9 [PL 23, 312]; ep. 118, 5 [CSEL 55, 441]; Greg. Naz. or. 11, 1 [PG 35, 832]). Augustinus berichtet ähnliches über Paulinus von Nola (civ. D. 1, 10 [CCL 47, 12]). Die hl. Monika erbat von Gott nicht G. u. Silber, noch ein anderes ‚nutabile atque volubile bonum' (Aug. conf. 5, 9, 17). – Das o. Sp. 918f aufgeführte Material wird paränetisch auf die Praxis des Christen bezogen. Er soll sein Herz nicht an das G. hängen, sondern sich selbst befreien. In diesem Sinn paraphrasiert Clem. Alex. strom. 6, 152, 1 (510) den bekannten Text 1 Cor. 3, 12. – Jesus selbst verschmähte nach Clem. Alex. strom. 2, 21, 3 (123) mit der Herrlichkeit, die der Teufel ihm anbot (Mt. 4, 8/10 par. Lc. 4, 5/7), auch alles G. der Erde. Papst Liberius verweigerte die Annahme des G.geschenks, das ihm Constantius II überbringen ließ (s. o. Sp. 925). Nach Apophth. patr. Dan. 6 (PG 65, 156 C) beschenkt der Abbas Daniel einen diebischen Mönch mit G., um ihn von seinem Laster zu befreien. Die Summe christlichen Verhaltens gegenüber dem G.besitz spricht Klemens v. Alex. aus: Wer Vermögen, G. u. Silber usw. als Gottes Gabe besitzt u. Gott, der es gegeben hat, damit zum Wohl der Menschen dient u. sich dessen bewußt ist, daß er all dieses mehr seiner Brüder als seiner selbst wegen besitzt u. Herr seines Vermögens, nicht ein Sklave seines Besitzes ist u. ihn nicht in seinem Herzen trägt, nicht zum Ziel u. Inhalt seines Lebens macht, ... der wird vom Herrn selig gepriesen u. arm im Geiste genannt, würdig, ein Erbe des Himmels zu werden (quis div. salv. 16, 3; 17, 1 [GCS Clem. Alex. 3, 170] mit Anspielung auf Mt. 5, 3).

d. *Gold des Kaisers.* Auch unter Konstantin u. den christl. Kaisern behält das G. als das kaiserliche Metall seine Bedeutung. In einem bei Euseb. vit. Const. 3, 32 (GCS Euseb. 1, 92) überlieferten Brief an Bischof Makarios v. Jerus. ordnet der Kaiser die Vergoldung der Decke der Grabeskirche an. Die G.decke ließ den Innenraum wie von Lichtstrahlen erglänzen (ebd. 1, 93f; 3, 36f). Zu der Himmelssymbolik von G.decken vgl. Cancik 76f. Konstantin stiftete für die Grabeskirche wunderbare Weihgeschenke in G., Silber u. Edelstein (Euseb. vit. Const. 3, 40 [94f]). – Die Decke der Apostelkirche zu Kpel wurde ganz vergoldet. Auch der Außenbau strahlte im G.-schmuck. Netzförmige Reliefarbeiten aus Erz u. G. liefen rings um das Dach (ebd. 4, 58 [141]). Die Soldaten legten die Leiche des Kaisers in einen G.sarg u. brachten sie nach Kpel (4, 66 [145]). – Sein Sohn Constantius entkam während eines Gefechtes mit den Sarmaten seinen Verfolgern, mußte aber seinen Sessel mit goldbestickten Kissen zurücklassen (Amm. Marc. 19, 11, 12). Constantius zieht alle Stände u. Berufe zu G.abgaben für die Rüstung heran (ebd. 21, 6, 6).

e. *Gold als theologische Metapher.* Nach Clem. Alex. paed. 2, 39, 4 (GCS Clem. Alex. 1, 181) ist die Weisheit, der unvergängliche Logos, das königliche G. Klemens (ebd. 2, 110, 2 [223]) sagt, Jesus leuchte in der Kirche wie G. hervor (vgl. Pind. Ol. 1, 1 u. o. Sp. 900). Der G.leuchter bedeute das Kreuz Christi aus zwei Gründen: wegen seiner Form u. weil er die Glaubenden, auf ihn Hoffenden u.

Schauenden in das Reich des Lichtes bringe (Clem. Alex. strom. 5, 35, 1 [GCS Clem. Alex. 2, 350, 2]). Der göttliche Logos habe Knechtsgestalt angenommen, um unbeschadet gleichsam einen kostbaren G.schmuck aus dem Unrat der Welt aufzuheben (Tert. frg. 4 [CCL 2, 1335]). – Der hl. Olympiadis sagt dem Kaiser Decius: ‚nostra facultas, aurum et gemmae vel argentum, Christus est' (Mart. Olymp. et Max.: Pass. Abdon et Sennes [BHL 6] 5 [AnalBoll 51 (1933) 76]). Klemens zitiert Platons berühmte Zuordnung der Metalle an die Stände seines Staates (resp. 415a/c; s. o. Sp. 903) u. übersetzt diesen Gedanken in sein christl. Weltbild: Die Lebensform der Juden sei die silberne, die der Griechen die dritte, derjenigen der Christen sei das königliche G. beigemischt, nämlich der Hl. Geist (strom. 5, 14, 98, 4 [391, 5]). Eusebius (praep. ev. 12, 43, 1) zitiert den Platontext nach Klemens. – In den Christen sieht auch Gregor v. Naz. das G.geschlecht (or. 4, 74 [PG 35, 600 B]). – Irenaeus deutet in seiner Auslegung von Mt. 2, 11 die Geschenke der Magier wie folgt: Sie brachten G., um seine Königswürde, die Myrrhe, um seinen Tod, den Weihrauch, um seine Gottheit zu versinnbildlichen (haer. 3, 9,2 [2, 32 Harvey]; vgl. Clem. Alex. paed. 2, 63,5 [GCS Clem. Alex. 1, 195, 28]; Orig. c. Cels. 1, 60 [GCS Orig. 1, 111]; Iustin. dial. 78, 2; Tert. carn. 2, 1 [CCL 2, 874]; adv. Iud. 9, 10. 12 [CCL 2, 1367f]; adv. Marc. 3, 13, 6 [CCL 1, 525]; Hieron. in Mt. 2, 11 [CCL 77, 13] zitiert einen Vers des Iuvencus [1, 250f (CSEL 24, 16)]; vgl. auch Sedul. carm. pasch. 2, 96 [CSEL 10, 50]; op. pasch. 2, 8 [207f]). In der allegorischen Schriftauslegung gilt grundsätzlich: Silber steht für den Wortlaut der Schrift, G. für den Geist (νοῦς; vgl. Didym. Caec. in Sach. comm. 2, 14f [SC 84, 432/4]; dazu W. Bienert, ‚Allegoria' u. ‚Anagoge' bei Didymos dem Blinden v. Alexandria [1972] 93f). Der ‚divinus sensus' der Heiligen Schrift ist durch menschliche Worte verhüllt wie G., das in der Erde verborgen liegt, den Blicken entzogen ist (Petr. Chrys. serm. 139 [PL 52, 572 D]). Eucherius v. Lyon sieht G. als bildlichen Ausdruck für das innere Schriftverständnis an (form. 7 [CSEL 31, 47, 20f]). – Ferne u. Nähe Gottes gegenüber seinem Geschöpf wird im Bild des G. gefaßt, das einerseits zwar von der Erde stamme, andererseits aber mit ihr vereint sei (Ephr. Syr. serm. de fide 1, 161f [CSCO 213/Syr. 89, 6f]). – Auf die Geltung der Virginität in der Gnosis als G. weist E. Peterson hin (Frühkirche, Judentum u. Gnosis [1959] 219; vgl. C. R. C. Allberry [Hrsg.], A Manichaean psalm-book 2 [Stuttgart 1938] 188, 28f). – Eine eigenartige Umkehrung der Bewertung des G. findet sich Orig. in Jos. hom. 7, 7 (SC 71, 214/6). G. ist hier die tückisch funkelnde Lehre der heidn. Redner u. Philosophen, der ein Christ nie verfallen darf. – In der christologischen Auseinandersetzung mit den Arianern argumentiert Athanasius: Wenn die Arianer behaupten, der Sohn sei dem Vater nur wesensähnlich, so sei zu bedenken, daß Ähnlichkeit wie etwa die von Messing u. G. niemals Abkunft des einen vom anderen bedeute. Da der Sohn aber vom Vater stamme, könne er nicht nur wesensähnlich sein (synod.: PG 26, 765 B; vgl. auch tom. ad Ant. 5 [PG 26, 801 A]). Wer Gott erkennen will, verhält sich wie ein Blinder, der durch Betasten von G. u. Edelstein die Sonne erkannt zu haben glaubt (Ephr. Syr. hymn. de fide 27, 4 [CSCO 170/Syr. 77, 76]). – Hippolyt zieht den G.vergleich heran zur Erläuterung der Krasislehre der Sethianer (ref. 5, 21, 4 [GCS Hippol. 3, 123]). – Nach den Acta Pauli nennt der Apostel Artemilla ‚Herrin dieser Welt, vielen G. Gebieterin' (nr. 5 [Hennecke/Schneem. 2³, 255]). – Die Kirche, das neue Jerusalem, soll im Schmuck von G. u. Edelstein prangen ([Ps]Ephr. Syr. serm. 3, 665 [CSCO 312/Syr. 135, 91]). – G. u. Silber erscheinen Aug. doctr. christ. 2, 40, 60f (CCL 32, 73/5) als Gleichnis für die Wahrheiten, die schon von den Heiden wie quibusdam quasi metallis divinae providentiae ausgegraben wurden. – G. ist Bild des unvergänglichen Logos, der dem Rost der Vergänglichkeit nicht ausgesetzt ist (Clem. Alex. paed. 2, 63, 5 [GCS Clem. Alex. 1, 195, 28] mit Hinweis auf Mt. 2, 11). – G. ist auch die Farbe der dem Logos Nahestehenden, der himmlischen Wesen (PsDionys. Areop. cael. hier. 15,7). Die Fesseln der Martyrer kommen goldverzierten Gewändern an Schönheit gleich (Ep. Lugd.: Euseb. h. e. 5, 1, 35). Polycarp auf dem Scheiterhaufen ist wie G., das im Feuer geläutert wurde (Mart. Polyc. 15). Seine Gebeine sind wertvoller als G. (ebd. 18). – Der G.hut des Hohenpriesters ist ein Bild für die königliche Macht des Herrn, des Hauptes der Kirche (Clem. Alex. strom. 5, 37, 5 [2, 351]). – Die Eloquenz, die bereits in der heidn. Antike mit G. verglichen wurde (s. o. Sp. 913), wird von den Christen nur dann ebenso gesehen, wenn sie sich

in den Dienst Gottes stellt (Prudent. c. Symm. 1, 635f). So kann Ambrosius zu Recht feststellen: aurea ... est lingua sapientium litteratorum (ep. 18, 2 [PL 16, 1013 B]). Die Läuterung der Edelmetalle G. u. Silber ist ein Bild für den Wandel ,de tormentis in ornamentum, de suppliciis in delicias, de ignominiis in honores', dem sich der Christ unterziehen muß (Tert. cult. fem. 1, 5, 1 [CCL 1, 347]). – Zur Symbolik des G.grundes der Mosaiken s. J. Bodonyi, Entstehung u. Bedeutung des G.grundes in der spätantiken Bildkomposition (1933), dazu E. Gombrich: Krit-Berichte 1932/33 (1935) 73f; J. K. Kostof, The orthodox baptistery of Ravenna (New Haven, Conn. 1965) 105. – Zur Verbindung mit o. Sp. 908/10 s. ILCV 1768. 1786 B b2. – Zur Bedeutung des G. in der Mariologie vgl. A. Salzer, Die Sinnbilder u. Beiwörter Mariens in der dt. Literatur u. lat. Hymnenpoesie des MA (1893).

A. Bentzen, Kommentar zum Buch Daniel² = HdbAT 1, 19 (1952). – H. Blümner, Art. G.: PW 7, 2 (1912) 1555/78. – R. Bogaert, Art. Geld (Geldwirtschaft): o. Bd. 9, 797/908. – H. Cancik, Untersuchung zur lyrischen Kunst des P. Papinius Statius = Spudasmata 13 (1965). – H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther = Meyers Komm. 5¹¹ (1969). – M. Dibelius, Der Brief des Jakobus = Meyers Komm. 15¹¹ (1964). – H. Diels, Antike Technik²/³ (1920/24) 130f. – S. Eitrem, Opferritus u. Voropfer der Griechen u. Römer (Kristiania 1915). – G. Fohrer, Einleitung in das AT¹¹ (1969). – H. Fränkel, Dichtung u. Philosophie des frühen Griechentums² (1962); Wege u. Formen frühgriechischen Denkens² (1962). – L. Friedlaender, D. Iunii Iuvenalis saturarum libri 5 (1895); Sittengesch.⁹ – B. Gatz, Weltalter, goldene Zeit u. sinnverwandte Vorstellungen = Spudasmata 16 (1967). – B. Gemser, Kommentar zu den Sprüchen Salomonis² = HdbAT 16 (1963). – H. Grapow, Untersuchungen über die altägypt. medizinischen Papyri 2 = MittVorderasÄgyptGes 41, 2 (1936). – A. H. M. Jones, The later Roman empire, 284/602. A social economic and administrative survey 1/2² (Oxford 1973). – Th. Klauser, Studien zur Entstehungsgeschichte der christl. Kunst 1: JbAC 1 (1958) 20/51. – U. Knoche, Juvenal, Satiren = Das Wort der Antike 2 (1951). – K. Leimbach, Die Bücher Samuel (1936). – J. Leipoldt/S. Morenz, Heilige Schriften. Betrachtungen zur Religionsgeschichte der antiken Mittelmeerwelt (1953). – E. Lohmeyer, Die Offenbarung des Johannes = HdbNT 16 (1970). – H. P. L'Orange, Studies on the iconography of cosmic kingship in the ancient world (Oslo 1953); Likeness and icon. Selected studies in classical and early mediaeval art (Odense 1973). – H. L. Lorimer, Gold and ivory in Greek mythology: Greek poetry and life, Essays presented to G. Murray (Oxford 1936) 14/33. – M. Noth, Geschichte Israels⁷ (1969). – V. Poeschl, Bibliographie zur antiken Bildersprache (1964). – H. Quiring, Geschichte des G. (1948); Das G. im Altertum: ForschFortschr 1942, 55/8. – M. Rostovtzeff, Social and economic history of the Hellenistic world (Oxford 1941); The social and economic history of the Roman empire² (Oxford 1957). – W. Rudolph, Chronikbücher = HdbAT 21 (1955); Jeremia² = HdbAT 12 (1958). – M. Siebourg, Ein gnostisches G.amulett aus Gellep: BonnJbb 103 (1898) 123/53. – B. Snell, Die Entdeckung des Geistes³ (1955). – C. G. Starr, The economic and social growth of early Greece. 800/500 B.C. (New York 1977). – Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griech. Kult = RGVV 9, 1 (1910). – W. Weber, Der Prophet u. sein Gott (1925). – O. Weinreich, Alexandros der Lügenprophet u. seine Stellung in der Religiosität des 2. Jh. nC.: NJbb 24 (1921) 129/51; Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen u. Römer = RGVV 8,1 (1909).

Hans-Jürgen Horn.

Goldene Regel.

A. Allgemeines. Die G.R. (der Name ist nicht vor dem 16. Jh. nC. belegt u. mag im MA [F. E. Peters, Aristoteles Arabus (Leiden 1968) 61] oder mit dem Wiederaufleben pythagoreischer Motive in der Renaissance aufgekommen sein [M. C. Ghyka, Le nombre d'or (Paris 1952)]) ist eine komprehensive moralische Verhaltensregel, die in zweifacher Formulierung auftritt: ,Tue niemandem etwas an, von dem Du nicht willst, daß es Dir angetan werde!' (negative Form) u. ,Füge dem Anderen (nur) das zu, von dem Du willst, daß es auch Dir geschehe!' (positive Form). Der Ursprung dieser Regel, die in den verschiedensten Zusammenhängen theoretischer u. paränetischer Art bezeugt ist u. darum mancherlei Interpretation offensteht, liegt wohl

in der alten Vorstellung vom Gleichgewicht, das in der Welt herrschen muß. In Recht u. Moral artikuliert sich diese Vorstellung zunächst im Vergeltungsgrundsatz: Jede Handlung, die sich zwischen Menschen oder anderen zum Handeln befähigten Wesen abspielt, muß im Guten oder Bösen ihre möglichst genaue Vergeltung finden (Anaximand.: VS 12 B 1), weil beim Ausbleiben solcher Vergeltung der durch die Handlung gestörte Gleichgewichtszustand nicht wiederhergestellt würde. Dieses Prinzip reguliert die Sanktionen früher Rechtsordnungen, die sozialen Pflichten, das Geben u. Empfangen im Verkehr mit Göttern u. anderen außermenschlichen Mächten. Was richtiges, normales, zu erwartendes Verhalten sei, bemißt sich an ihm. ‚Wie man in den Wald hineinruft, so schallt es heraus‘ (Il. 20, 250; vgl. 1 Clem. 13, 2), oder ‚weil niemand mit mir Mitleid hat, habe ich auch mit niemandem Mitleid‘ (Plaut. capt. 764). Für eine Weihung erwartet man von der beschenkten Gottheit angemessene Vergeltung (P. Friedländer - H.-B. Hoffleit, Epigrammata [Berkeley - Los Angeles 1948] nr. 35, um 700 vC.). Der Einsiedler Antonius beschwert sich bei den Tieren der Wildnis, die seinen Garten beschädigt haben, mit dem Hinweis, daß er ihnen doch nichts getan habe u. bleibt auf diese Weise fortan unbehelligt (Athanas. vit. Anton. 50). Der als richtig empfundene Ausgleich braucht nicht nur zweiseitig hergestellt zu werden. Immer wieder wird die Fürsorgepflicht der Kinder für die Eltern nicht nur damit begründet, daß sie selbst die für sie aufgewendete Mühe vergelten sollen, sondern auch damit, daß sie entsprechend der eigenen Leistung ihrerseits von den Nachkommen Wohltaten erwarten können (zB. Polyb. 6, 4, 7f). Dazu paßt die Maxime, daß man unprovozierte Kränkung, die man anderen antun will, sorgfältig überlegen muß, vergeltende Kränkung dagegen nicht (Thuc. 1, 86, 3). Während nun primitive Vorschriften, in denen das Vergeltungsprinzip formuliert wird, verständlicherweise von einer angenommenen Vergeltungssituation ausgehen: Auge um Auge, Zahn um Zahn (Ex. 21, 24) oder ὑβρισταὶ εἰς τοὺς ὑβριστάς, κόσμιοι εἰς τοὺς κοσμίους (Gorg.: VS 82 B 6; ähnlich Hesiod. op. 353/5; Archil. frg. 23, 14f West; Xen. mem. 2, 6, 28 u.a.), verfährt die entwickeltere Paränese analogetisch. Da man an den Vergeltungsgrundsatz gewöhnt ist u. den durch ihn herbeigeführten Mechanismus bejaht, kann man ohne Schwierigkeiten sich selbst in der Lage des affizierten Objekts der eigenen (intendierten oder vollzogenen) Handlung vorstellen: ab alio exspectes, alteri quod feceris (Sen. ep. 94, 43; vgl. CLE 192, 3; Publil. Syr. 2). Das Bewußtsein vom steten Wandel menschlichen Glückes oder mythisch-historische Erfahrungen, in denen die Situation in anderer Rollenbesetzung präformiert ist, können dabei Denkhilfe leisten: ὅστις δὲ δράσειν μὲν οἴεται τοὺς πέλας κακῶς, πείσεσθαι δ' οὔ, οὐ σωφρονεῖ (Antiph. Soph.: VS 87 B 58) oder ‚Behandle die Hintersassen (gerîm) gut; denn du selbst bist Hintersasse in Ägypten gewesen‘ (Dtn. 10, 19). Das Bewußtsein, daß alles menschliche Tun u. Erleiden gegenseitig sei, u. die Fähigkeit, diesen Sachverhalt prospektiv beim Handeln zu berücksichtigen, hat alte (Polyb. 6, 6, 4/8) u. moderne Kulturtheorie (A. Gehlen, Urmensch u. Spätkultur [1956] 51f) als eine der Grundlagen menschlicher Gesittung definiert. Die G.R. bringt diesen Rollentausch, mit dessen Hilfe man die sittlich zu meisternde Situation aus der Perspektive des Partners sehen lernt, in der allgemeinsten Form zum Ausdruck, so daß der Vergeltungsgedanke, aus dem letztlich der in ihr geltende Maßstab für die Bewertung des Handelns stammt, bei ihrer Anwendung auf den Einzelfall dem Bewußtsein dessen, der sich ihrer Leitung anvertraut, gar nicht mehr gegenwärtig zu sein braucht. Die G. R. erwächst also aus einer sehr urtümlichen Schicht der sittlichen Vorstellungswelt, in welcher der Vergeltungsgrundsatz zu Hause ist, verdankt aber ihre Ausformung einer sehr fortgeschrittenen, zu weitgehender Abstraktion vom Einzelfall fähigen Spekulation. Anders als das Nächstenliebegebot (Lev. 19, 18: ‚Liebe deinen Nächsten wie dich selbst‘; vgl. A. Nissen, Gott u. der Nächste im antiken Judentum [1974]), mit dem die G.R. in enger Verbindung steht, bezieht sie sich unmittelbar auf das Handeln, das sie mit einem aus der Perspektive des Betroffenen gewonnenen Bewertungsmaßstab versieht. Das Nächstenliebegebot bestimmt demgegenüber lediglich die Position des richtig Handelnden in seiner sozialen Gruppe. Wie die G.R. läßt sich aber auch das Nächstenliebegebot unschwer auf das Verhältnis anwenden, in dem alle Menschen zueinander stehen sollen. Daß die G.R. u. das Liebesgebot, insbesondere in seiner Auslegung durch Paulus, voneinander verschieden sind, zeigt Rom. 13, 7f: Der Liebeserweis bemißt sich gerade nicht an den Er-

wartungen, die man im Hinblick auf das Tun anderer hegt. Vielmehr bleibt der Liebende stets ein Schuldner, unabhängig von dem, was er selbst erfährt oder zu gewärtigen hat.

B. Nichtchristlich. I. Alter Orient, griechisch-römisch. Die G.R. begegnet in den vorchristl. Jh. bereits in China u. Indien (Philippides 2/10), nirgends aber in Texten aus dem Alten Orient, die kanonischen Bücher des AT eingeschlossen, die nur das auf die G.R. hinführende analogetische Raisonnement kennen (Dtn. 15, 12f; s. o. Sp. 932), das es, sogar in verallgemeinerter, prospektiver Form, auch in der frühen griech. Literatur gibt (Od. 5, 188f). Die G.R. selbst läßt sich im Mittelmeerraum zuerst bei Herodot (3, 142; 7, 136) nachweisen, u. zwar in einer Formulierung, die man in ihrer Abgewogenheit am ehesten als Variante einer bereits geprägten Sentenz verstehen kann. Mehrfach u. in jeweils verschiedener, zT. situationsbedingter Formulierung kommt die G.R. dann bei Isokrates (Nic. 49. 61f; ad Nic. 24; paneg. 81; Aegin. 50) u. in der pseudo-isokratischen Sentenzensammlung der ‚Demonikos-Rede', vor (14 u.ö.). Seit dem 4. Jh. vC. findet sie sich allenthalben in der Prosaliteratur (Xen. inst. Cyr. 6, 1, 47; PsDemosth. prooem. 22, 3; Iulian. Imp. ad Ath.: 361 Hertlein; Coll. Alex. et Dind. 2 [PL Suppl. 1, 684f]), in der Poesie (Ovid. Pont. 3, 1, 71) u. natürlich in Sentenzensammlungen (Sext. sent. 87/90 [22 Chadwick]; Dicta Catonis 1. 11. 30; PMich. 7, 430). Auch inschriftlich ist die G.R. bezeugt (CIL 5, 8738), u. bisweilen wird sie den großen Weisen der Vergangenheit zugeschrieben (Aristot.: Diog. L. 5, 21; Pittac.: Joh. Stob. 3, 1, 172e [3, 120, 3f W.-H.]; Thales: Diog. L. 1, 36). Sie ist in der positiven (Dio Cass. 52, 34/9 in einer programmatischen, natürlich in der historiographischen Tradition fingierten Rede des Maecenas) u. der negativen Version (Sext. sent. 90) geläufig u. wird auf die verschiedenste Weise einer jeweils vorliegenden Situation angepaßt (zB. PsPhilipp. ep. 2, 4 [462 Hercher]: πῶς οὐ δεινόν, ἐφ' οἷς παθόντες οὕτως ἐμισήσατε τοὺς δράσαντας, νῦν αὐτοὺς φαίνεσθε ποιοῦντας oder Cic. Cael. 8: deinde ut ea in alterum ne dicas quae cum tibi falso responsa sint erubescas; vgl. auch PsIsoc. ad Dem. 14; Clitarch.: FGrHist 137 F 46). Der philosophischen Ethik bleibt die G.R. fremd. Weder Platon noch Aristoteles bedienten sich ihrer im Zusammenhang ethischer Theorie oder Paränese. Bezeichnenderweise demonstriert Aristoteles in der ‚Rhetorik' (2, 6, 1384b 3/11) im Abschnitt über die praktische Psychologie mit Hilfe der G.R. das ‚normale' Verhalten des Menschen. Das gelegentliche Auftreten der G.R. in späten, vor allem kaiserzeitlichen Texten philosophischen oder halbphilosophisch-paränetischen Inhalts (zB. Sen. ep. 47, 11) hängt damit zusammen, daß schon Aristoteles, vor allem aber die Stoiker ein Interesse am Schatz der vulgären, in der rhetorischen Tradition immer wieder neu formulierten Sentenzen zeigen. Diese Sentenzen, die schon Chrysipp sammelte, werden als Dokumente einer alten vorphilosophischen Ethik angesehen (Aristot. frg. 13 Rose), die das uranfängliche Vorhandensein aller essentiellen sittlichen Begriffe im Bewußtsein des natürlichen, von Umwelteinflüssen nicht verdorbenen Menschen beweisen. (In diesem Sinn wird die G.R. später auch bei Juden u. Christen interpretiert; s. u. Sp. 939.) Seit Poseidonios (Sen. ep. 95, 64/9) gehört ein τόπος ὑποθετικός, in dem die Sentenzen der vorphilosophischen, vulgären Ethik abgehandelt werden, ausdrücklich zum System der philosophischen Ethik, auch außerhalb der Stoa (Eudor.: Joh. Stob. 2, 7, 2 [2, 42 W.-H.]). – Erstes Auftreten u. spätere Verbreitung der G.R. im griech.-röm. Bereich machen deutlich, daß diese Sentenz ihre Entstehung der Reflexion auf das verdankt, was Platon die δόξα τῶν πολλῶν nennt. Diese Reflexion besaß besondere Bedeutung in der ethischen Theorie der Sophisten. Die auf diesem Wege gefundenen Sentenzen sollen als Leitsätze diejenigen Vorstellungen von allen Zutaten oder Verzerrungen einer gegebenen Konvention befreien u. zum allgemeinsten Ausdruck bringen, die von sämtlichen vernünftigen, gutwilligen Menschen gutgeheißen werden, die also als Maximen einer ‚natürlichen' Ethik den Anweisungen der (religiösen, sozialen oder sonstwie legitimierten) Konvention gegenübergestellt werden können. Im Zeitalter der Sophistik ist eine (derart zu begründende) Vorliebe für Sentenzen moralisch-anthropologischen Inhaltes besonders deutlich bezeugt (Cratin. frg. 307 Kock; Aristoph. equ. 1579; Agatho: TrGF 39 F 8f Snell; Aristot. rhet. 2, 21, 1394a 17/1395b 18). Es sei auch an die Funktion des sentenziösen Ausdrucks bei Demokrit oder Thukydides erinnert. Daß die wenigen Fragmente aus den Schriften der eigentlichen Sophisten kein Beispiel für die G.R. liefern,

spricht nicht gegen die Annahme, die Formulierung der G.R. sei im Zusammenhang mit jener Art ethischer Reflexion zu sehen, die für die Sophisten typisch ist. Beispiele ,sophistischer' Denkansätze gibt es bei Herodot so gut wie bei Isokrates. Besondere Bedeutung gewinnen die Sentenzen auch im Erziehungsprogramm des Isokrates, das zwar wesentlich die Ausbildung sprachlicher Möglichkeiten zum Inhalt, jedoch die allgemeine Tüchtigkeit zum Ziel hat. Es knüpft insofern an die anthropologischen Voraussetzungen der Sophistik an, als das Richtigkeitskriterium für sittliche Vorschriften aus der Übereinstimmung aller vernünftigen, wohlgesinnten Menschen, nicht aber aus der prinzipiell für unmöglich gehaltenen Einsicht in absolute Wahrheiten genommen wird. Die Sentenzen, in denen sich die übereinstimmende Erfahrung u. Einsicht ganzer Generationen niederschlägt, sind darum hervorragende Erziehungsmittel u. dieses um so mehr, als ihre psychagogische Wirkung aus einer vollkommenen, ohne Rest nachzuvollziehenden Übereinstimmung zwischen sprachlicher Form u. moralischem Inhalt hervorgeht. – Die Zurückhaltung, welche die sich in sokratischer Tradition entfaltende Philosophie gegenüber der G.R. an den Tag legt, erklärt sich unschwer daraus, daß sie sich bei der Formulierung sittlicher Postulate nie auf eine wie auch immer dokumentierte communis opinio beruft, sondern auf die nachprüfbare Einsicht in genau bestimmte Sachverhalte, die dadurch nicht falsch wird, daß sie nur von wenigen geteilt wird. Gerade die Vorstellung, alles habe seine Richtigkeit, sofern Handlungen u. Gegenhandlungen ein Gleichgewicht einhalten, ist für alle Nachfolger des Sokrates irrelevant, weil sie menschliches Handeln nur danach bewerten, ob es die Seele des Handelnden in einen besseren oder schlechteren Zustand versetzt. Für die Eudaimonie des Individuums, die für die nachsokratische Philosophie aller Schulen primär im rechten Zustand oder der rechten Tätigkeitsweise der Seele besteht, gewährt die G.R. u. das in ihrem Sinn regulierte zwischenmenschliche Handeln in der Tat kein Kriterium. Entsprechend gewinnen in der Paränese philosophischer Ethik gegenüber allen Maximen, die sich an der Wahrung oder Wiederherstellung des Gleichgewichts unter den Menschen orientieren, das schon früh auftauchende (assyrischer Text des 7. Jh. vC. bei W. F. Albright, From the stone age to Christianity² [Baltimore, Md. 1957] 393) Prinzip des Vergeltungsverzichtes oder der Vergeltung des Bösen durch Gutes (Sen. ira 2, 34, 5; v. beat. 20, 5; vgl. Dihle 61/5) sowie der Grundsatz des spontanen, durch vorhergehenden oder erhofften Ausgleich nicht motivierten Wohltuns (Plut. frg. 51 Sandbach mit Kritik an Hesiod. op. 353f) besondere Bedeutung. Andererseits aber steht das Handeln gemäß der G.R. im allgemeinen gewiß nicht im Widerspruch zu den Grundsätzen oder Zielen der philosophischen Ethik. Damit ist das Eindringen der G.R. in den praktisch-paränetischen oder den propädeutischen Teil der philosophischen Unterweisung durchaus gerechtfertigt (Sen. benef. 2, 1; ep. 94, 43 u.ö.). Befremdlich ist nur, wenn die G.R. von einem Philosophen ausdrücklich zur Summe aller Verhaltensvorschriften gemacht wird (Simplic. in Epict. 30 [87 Dübner], wo freilich das Verhältnis zu den φίλοι bestimmt werden soll).

II. Jüdisch. In der jüd. Literatur taucht die G.R. erst in hellenist. Zeit auf. Die frühesten Belege stehen im Aristeas-Brief (207) u. im Buch Tobit (4, 15), wobei nicht sicher ist, ob die G.R. in der hebr. oder aramäischen Urfassung des letztgenannten vorkam. In der um 190 vC. entstandenen hebr. Fassung des Buches Sirach (31, 15) steht das Liebesgebot aus Lev. 19, 18 in leichter Abwandlung: ,sei freundlich zu deinem Freund wie zu dir selbst'. Die um 100 vC. entstandene griech. Übersetzung νόει τὰ τοῦ πλησίου ἐκ σεαυτοῦ (34, 15) deutet, wie J. Leipoldt (Von Übersetzungen u. Übersetzern: S. Morenz [Hrsg.], Aus Antike u. Orient, Festschr. W. Schubart [1950] 55f) richtig bemerkt, dieses der G.R. verwandte, aber ältere Gebot im Sinn der G. R. um. In der Folgezeit gewinnt die G.R. in allen Kreisen des Judentums ständig an Beliebtheit (Test. XII Zab. 5, 3; Hen. slav. 61, 1; Targ. Jeruš. I zu Lev. 19, 18; weitere Stellen bei Strack-Billerbeck zu Mt. 7, 12 u. Lc. 6, 31). Sie begegnet in positiver u. negativer Form u. wird gelegentlich geradezu als Summe des Gesetzes bezeichnet (bŠabbat 31a). Wie wohl keine andere zusammenfassende Verhaltensvorschrift vermag die G.R. sowohl als unmittelbare, auf zahllose Einzelsituationen anwendbare Anweisung zu rechtem Handeln wie auch als Bewertungsgrundlage der Gesinnung verwendet zu werden u. sich so dem Nächstenliebegebot zu nähern. Sie leistet dieses alles aufgrund des hohen Grades der Formalisie-

rung, welche die in ihr ausgedrückte Vorstellung erfahren hat.

C. Christlich. I. Neues Testament. Zweimal begegnet die G.R. in den erhaltenen Zeugnissen der synoptischen Tradition: Einmal, Mt. 7, 12, wo sie als Summe des Gesetzes u. der Propheten bezeichnet wird, handelt es sich um ein hochgeschätztes Stück jüdischer Spruchweisheit, das mit anderen gleicher Art seinen Weg in das NT gefunden u. dadurch für alle Folgezeit in der christl. Überlieferung die Autorität eines Herrenwortes erhalten hat. Schwieriger liegen die Dinge in Lc. 6, 31 (καθὼς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίως), eine Stelle, die man seit alters her wohl stets gleichfalls im Sinn einer Vorschrift verstanden hat. Indessen steht sie im Rahmen einer von v. 27 bis v. 36 reichenden, geschlossenen Paränese, die im Geiste des zweimal, aA. u. aE., formulierten Gebotes der Feindesliebe gehalten ist u. dazu auffordert, das Verhalten gegenüber dem Nächsten nicht danach einzurichten, was man selbst erwartet: gegenseitiges Wohltun kennen auch die Heiden (v. 32). Zwar gewinnt die G.R. den Maßstab des rechten Handelns durchaus nicht aus der zuvor erfolgten Handlung des Partners, u. auch mit dem Gebot der Feindesliebe läßt sie sich insofern vereinigen, als man eben auch seinem Feind nur das antun soll, was man selbst erfahren möchte. Im Zusammenhang der Paränese Lc. 6, 27/36 aber ist das Wohltun gänzlich anders motiviert, nämlich mit der ‚Nachahmung' der göttlichen Gnade, die auch dem Bösen u. Undankbaren zugute kommt. Vers 31 mit der G.R. scheint eher zur Beschreibung des üblichen Verhaltens, auch von Sündern, zu gehören, durch das kein himmlischer Lohn erworben wird; ποιεῖτε wäre in diesem Fall Indikativ, nicht Imperativ. Trifft diese Interpretation zu, so könnte die Lc.-Perikope besonders deutlich zeigen, inwiefern eine aus dem Kerygma des NT erwachsende Ethik gerade nicht in der G.R. zusammengefaßt werden kann, obwohl ein Handeln nach der G.R. durchaus nicht im Widerspruch zu ihr zu stehen braucht. Das Motiv für das Wohltun am Nächsten ist die uneingeschränkte, an keinerlei Verhaltensrelationen zu messende Hingabe, die der Erlöste nach dem Vorbild des Erlösers jedem Mitmenschen, auch dem Feind oder Übeltäter, schuldet. – Ungeachtet des Neuansatzes, den das Kerygma des NT für die Bestimmung sittlicher Forderungen liefert, behauptet die G.R. in der gesamten frühchristl. Paränese, die oben die jüd. u. griech. geradlinig fortsetzt, einen Ehrenplatz. In den kanonischen Briefen des NT erscheint die G.R. nicht, wohl aber die Aufforderung, sich in die Lage des Anderen zu versetzen u. seine Interessen wahrzunehmen (Phil. 2, 4; vgl. Mart. Polyc. 1, 2). – Im westlichen Text der Act. ist die G.R. im 15. Kapitel eingefügt (G. Resch, Das Aposteldekret = TU 28 [1905] 41. 132f), weshalb Porphyrios (adv. Chr. frg. 8 Harnack) die Christen des Plagiats bezichtigte. Dazu stimmt, daß seine Vorliebe für die G.R. als Indiz für den jüd.-pythagoreisch-christl. Synkretismus des Alexander Severus angesehen wurde (Hist. Aug. vit. Alex. Sev. 51).

II Väter. Die Didache, also ein sehr früher Text, nennt die G.R. den Inbegriff christlicher Lebensführung (1, 1), u. ähnlich urteilen der Syrer Bardesanes (leg. reg. 11 [PSyr 1, 2, 550f]), Laktanz (inst. 6, 22, 32), Johannes Chrysostomos (in Mt. hom. 23,5), Isidor v. Pelusium (ep. 4, 53), PsPelagius (PL Suppl. 1, 1691), Martin v. Braga (corr. 17) u. viele andere. Die G.R. begegnet in enkratitischer, judenchristlicher u. gnostischer Literatur (vgl. R. H. Connolly, A negative Golden Rule in the Syriac acts of St. Thomas: JournTheolStud 36 [1935] 353/6; Ep. apost. 18 [29] [1, 135 Hennecke-Schneem.]; Ev. Thom. 6), bei Apologeten (Arist. apol. 14, 4f; Iust. dial. 4, 7), in exegetischen Schriften (Aug. en. in Ps. 25 serm. 1, 34 u.ö.), volkstümlichen Predigten (Rabul. hom.: J. J. Overbeck, S. Ephraemi Syri, Rabulae episcopi Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta [Oxford 1865] 241; Übers.: G. Bickell, Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter Aphraates, Rabulas u. Isaak v. Ninive [1874] 240; vgl. G. G. Blum, Rabbula v. Edessa = CSCO 300/Subs. 34 [Louvain 1969] 131/49, bes. 136), erbaulichen Erzählungen (PsClem. Rom. recogn. 8, 56), Kirchenordnungen (Did. 1, 2; Didasc. apost. 1, 7 [Funk, Const. 1, 6]; Severin. doctr. [Clavis PL² nr. 1153]: J. Schlecht, Doctrina XII Apostolorum. Die Apostellehre in der Liturgie der katholischen Kirche [1901] 126; Const. apost. 1, 1, 7; 7, 2, 1 [Funk, Const. 1, 7. 388]), moraltheologischen Spezialschriften (Aug. mend. 12, 26), didaktischer Dichtung (Orient. common. 1, 197f), Inschriften (ILCV 476), kurz, in jeder Textgruppe aus frühchristl. Zeit. Die negative Form (Clem. Alex. strom. 2, 139, 2; Cypr. testim. 3, 19)

ist ebenso populär wie die positive (Clem. Alex. paed. 3, 88, 1; Iust. dial. 93, 1), u. zuweilen werden beide nebeneinander zitiert (Tert. adv. Marc. 4, 16). Die G.R. wird auch, wie schon in vorchristlicher Zeit, gelegentlich bestimmten Situationen in ihrer Formulierung angepaßt, etwa in der genannten lat. Inschrift (ILCV 476 = Dessau nr. 8257), wo sie an der Stelle der hergebrachten Talionsdrohung gegen den Grabfrevler erscheint. Man empfindet hier also noch die Verwandtschaft der G.R. mit dem Vergeltungsgrundsatz. – Daß die G.R. nicht spezifisch christlichen Charakter trägt, blieb trotz ihrer Hervorhebung durch Mt. 7, 12 oft durchaus nicht verborgen. Ähnlich wie in der philosophischen Ethik, wenn auch aus anderen Gründen (Dihle 72f), empfand man weniger das Prinzip des Ausgleichs im zwischenmenschlichen Tun als vielmehr Vergebung, Feindesliebe u. durch keinen Ausgleich motiviertes Wohltun als spezifisch christliche Grundsätze (Act. 20, 35; vgl. K. Stendahl, Hate, non-retaliation, and love: HarvTheolRev 55 [1962] 343/55). Entsprechend ihrer alten Zuordnung zur vorphilosophischen Ethik des ‚gesunden Menschenverstandes' (Philo Alex.: Euseb. praep. ev. 8, 7, 6) u. damit zum τόπος ὑποθετικός der ethischen Systematik, erscheint sie bei den Christen nun gelegentlich als Dokument vorchristlicher, natürlicher, allen Menschen gemeinsamer Sittlichkeit (Orig. in Mt. frg. 42 [GCS Orig. 12, 72]; Phot. in Mt. 7, 12 [J. Reuss, Mt.-Kommentare aus der griech. Kirche = TU 61 (1957) 283]; vgl. Lact. inst. 1, 16, 20). Augustinus nennt die G.R. ein vulgare proverbium (ord. 2, 8, 25). Im Liebesgebot hingegen erfüllt sich gerade der Sinn des göttlichen, offenbarten Gesetzes (Iren. haer. 4, 25, 3 [2, 186 Harvey]; Clem. Alex. paed. 2, 120, 3; strom. 3, 55, 2 u.ö.). – Die G.R. erweist damit die Persistenz vulgärethischer Vorstellungen, die durch ihre gelungene Formalisierung in sentenziöser Form psychagogisches Gewicht erlangt haben u. darum mit Vorliebe in den Zusammenhang verschiedenartiger u. jeweils neuer moralischer Grundanschauungen gebracht werden, weil man auf bewährte Mittel ethischer Erziehung nicht verzichten möchte.

A. Dihle, Die ‚G.R.'. Eine Einführung in die Geschichte der antiken u. frühchristl. Vulgärethik = Studienh. z. Altertumswiss. 7 (1962). – A. Lutz, Die ‚G.R.': ZsPhilosForsch 18 (1964) 467/75. – L. J. Philippides, Die ‚G.R.' religionsgeschichtlich untersucht, Diss. Leipzig (1929). – H. Reiner, Die ‚G.R.'. Die Bedeutung einer sittlichen Grundformel der Menschheit: ZsPhilosForsch 3 (1948) 74/105. – D. A. Russel, Rez. Dihle : Gnomon 35 (1963) 213/5. – A. Seeberg, Die zwei Wege u. das Aposteldekret (1906). – G. Spendel, Die ‚G.R.' als Rechtsprinzip: J. Esser-H. Thieme (Hrsg.), Festschr. F. v. Hippel (1967) 431/516. – J. Straub, Il precetto aureo: Atti del Colloquio Patavino sulla Historia Augusta (Roma 1963) 21/8 bzw. Die G. R.: ders., Regeneratio Imperii (1972) 314/21.

Albrecht Dihle.

Goldenes Zeitalter s. Aetas aurea o. Bd. 1, 144/50.

Golgatha s. Fels o. Bd. 7, 731; Nabel der Welt.

Goliath s. Gigant o. Bd. 10, 1247/76.

Goten s. Germanenmission o. Bd. 10, 492/548.

Gott.

Angesichts der Vielfalt, wie sie in den folgenden Artikeln zum Ausdruck kommt, hat sich die Konzeption eines Stichwortes G. nicht durchführen lassen. Die Aufteilung mußte unter verschiedenen Aspekten erfolgen. Wegen der ungleichmäßigen Forschungslage wie auch der variierenden Interpretationsmöglichkeiten konnte den Autoren eine Darstellung nach einheitlichem Schema nicht vorgeschrieben werden. Auch dann hat sich gelegentlich die Behandlung eines Stichwortes als unmöglich erwiesen. Wo die dadurch entstehende Lücke eine derzeit unüberwindliche Schwierigkeit anzeigt, wurde sie in Kauf genommen (zB. für Götter, G.eigenschaften, G.gemeinschaft, G.-gleichheit). Andernfalls mußte die Lücke durch ein verwandtes oder mit Nachbarstichwörtern sich überschneidendes Lemma geschlossen werden, da eine Aufteilung des Wortfeldes nach wechselnden Gesichtspunkten immer noch besser zu sein schien als erzwungene Einheitlichkeit oder evidente Lückenhaftigkeit. Das nunmehr vorgelegte Resultat stellt in Aufgliederung u. unterschiedlicher Einzelbehandlung der Stichwörter den erreichbaren Stand der Forschung dar. Die Aspekte gruppieren sich jetzt im großen u. ganzen um das Verhalten zu G. oder den Göttern, um die Beziehungen, in denen bestimmte Phänomene zu einem G. oder dem

Göttlichen stehen, um die Darstellung oder Vorstellung von G. bzw. den Göttern u. um die Aussagen über G. bzw. die Götter. Beim Verhalten zu G. war das, was in *Furcht G. (A. Dihle/J. H. Waszink/W. Mundle: o. Bd. 8, 661/99) u. *Fruitio Dei (J. Haußleiter: ebd. 538/55) ausgeführt ist, durch *G.feind, *G.-freund, *G.fürchtiger u. *G.lästerung zu ergänzen. Phänomene oder Institutionen, die zu dem oder einem G. in Beziehung stehen, sind der Bund, das begnadete Herrscheramt, der Staat, die Kindschaft, das Wesen des Menschen. Die Beziehungen wurden entsprechend unter den Stichwörtern *G.bund, *G.gnadentum, *G.staat, *G.kindschaft, *G.mensch zu erfassen gesucht. Bei dem, was unter den genannten Stichwörtern enthalten ist, erübrigten sich Lemmata wie G.liebe u. G.volk. Die Darstellung oder Vorstellung von G. konnte nach der materiellen Seite unter *Götterbild, nach der geistigen Seite unter *G.vorstellung behandelt werden; was sich aus diesem Bereich mit dem des Verhaltens zu G. berührt, war am ehesten unter *Götzendienst u. *G.-schau zu subsumieren. In einer Mehrzahl der hiermit genannten Artikel sind Aussagen über G., die Götter oder das Göttliche bereits enthalten. Zusammenfassungen, die außerdem das hier noch Fehlende bieten, mußten sich deshalb auf das Grundsätzliche beschränken; so geschieht es unter *G.begriff u. *G.namen. Im ersteren Falle kam es nicht auf die ganze Problematik der Begriffsbildung, im letzteren Falle nicht auf ein Verzeichnis von G.namen an; übernommene G.namen, an Hand derer eine Auseinandersetzung stattfindet, erscheinen unter dem Namen selbst (zB. *Apollon [D. Detschew: o.Bd. 1, 524/9]). Der Art. *G.beweis schließlich versucht zu erfassen, was im Verhalten zu G., in der Vorstellung von u. in Aussagen über G. oder die Götter einschließlich G.erkenntnis u. *Gnosis nicht aufgeht; da hier die Voraussetzung einer Gleichartigkeit des Erkennenden mit dem Erkannten, das Prinzip des similia similibus, beständig mitabgehandelt werden mußte, war der Wegfall besonderer Artikel über G.gemeinschaft u. G.gleichheit zu verschmerzen, zumal unter *G.ebenbildlichkeit auf verwandte Artikel verwiesen werden konnte. – Ein besonderes Problem stellen bei einigen Stichwörtern die Verhältnisse zwischen paganer u. christlicher Bezeugung dar. Dieses Problem durfte durch die sprachliche Zusammensetzung der Stichwörter mit dem Kompositumselement ‚Gott(es)-‘ nicht verdeckt werden; es machte vielmehr innerhalb des ganzen Ensembles von Artikeln erst recht eine unschematische Behandlung erforderlich. Schon indem oben in einzelnen Fällen außer von G. auch von den Göttern die Rede sein mußte, kommt zum Ausdruck, daß hier nicht einfach, wie in anderen Artikeln, die Supplementärkategorien von Kontinuität u. Diskontinuität übertragen werden dürfen. Sodann entfalten sich die eingangs genannten vier Aspekte zwar insgesamt unter nichtchristlicher u. christlicher Bezeugung, jedoch ist nicht jeder für sich in gleichen Proportionen zwischen diesen beiden Polen der Auseinandersetzung erfaßbar. Diese Schwierigkeit wurde im Begriffsfeld der *G.-namen u. der von G.eigenschaften noch zu unterscheidenden *G.epitheta besonders akut. Die Antike machte den Unterschied zwischen Namen (im Sinne von Eigennamen), eigenschaftsbezeichnenden oder sonstigen Beinamen u. substantivischen oder appellativischen Epitheta ursprünglich nicht. Aber philosophische Reflexionen über das Wesen G. konnten dennoch auf Unterschiede führen. Zum B. sind nach Justin (apol. 2, 6, 2) ‚Vater‘, ‚G.‘, ‚Schöpfer‘, ‚Herr‘ keine ‚Namen‘, sondern Bezeichnungen, Anreden (πρόσρησις), gewonnen aus seinen Wohltaten u. seinen Werken; andererseits nennt nach Tertullian (apol. 17, 5 [frühere Fassung]) die Seele den einzigen u. wahren G. angemessen mit dem einzigen Eigennamen (hoc solo nomine) ‚Deus‘, u. für Bischof Theodoret v. Cyrus findet der Preis der göttlichen Natur durch Namen u. nochmals Namen statt (affect. 2, 98/103 [SC 57, 165f]). So ergibt sich eine Fortführung der auch Heiden bewußten Paradoxie, daß G. zugleich ‚namenlos‘ u. ‚vielnamig‘ ist (PsDion. Areop. div. nom. 1, 6f [PG 3, 596f]). Diese Paradoxie ist mit abhängig von der Interpretation dessen, was ein Name ist. Der Bearbeiter des heidn. Teiles hat sich deshalb vornehmlich mit dem theoretischen Grundproblem der Namengebung befaßt, zumal dergleichen nach neueren semasiologischen Methoden für den antiken Tatbestand in kurzer lexikalischer Form noch nicht geschehen ist; der Bearbeiter des christl. Teiles hingegen hat sich an Bezeichnungen gehalten, die mittlerweile ‚Name‘ genannt werden, u. zwischen dem Weiterleben antiker Vorstellungen im christl. Volksglauben u. ihrer Neuformierung u. Änderung durch die christl. Trinität eine Mitte zu halten gesucht. –

Mit dem Problem etwaiger Einzelkorrespondenzen zwischen nichtchristlichem u. christlichem Bereich hängt schließlich die Frage zusammen, wie es mit einer umfassenden Korrespondenz beim *G.begriff u. bei der *G.vorstellung steht. Genaue theologische Interpretation vermag hier durchaus neben die historischen Kategorien der Kontinuität u. des Wandels von Begriff u. Vorstellung die der Diskontinuität zu setzen. Der Vf. der beiden Artikel hat von dieser Interpretationsmöglichkeit Gebrauch gemacht. Da die Frage, inwieweit Darstellungen, die eigentlich in die christl. Dogmengeschichte gehören, auch unter die Thematik des RAC fallen, nur von Fall zu Fall entschieden werden kann, ist hier, wo sie als für die erste Person der Trinität negativ entschieden wurde, zu verweisen auf dogmengeschichtliche Handbücher (vgl. auch M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus[2] [1967]; G. L. Prestige, God in patristic thought [London 1952]). Entsprechendes gilt für die zweite Person. Der Artikel *G.sohn wurde auf die für *G.begriff u. *G.vorstellungen vorausgesetzte Interpretationsmöglichkeit abgestimmt, was den Weg der altkirchlichen Christologie anlangt; das urchristl. Material mußte hingegen aus zwei Gründen breiter entfaltet werden, auch ohne daß seine Prägung durch Auseinandersetzung mit antiken Traditionen immer eindeutig am Tage liegt: einmal, weil der Begriff G.sohn nach Verbreitung u. Sinngehalt im Christentum nun einmal eine zentralere Stelle einnimmt als irgendwo sonst, zum anderen, weil zur Bildung dieses Begriffes als eines christologischen Prädikates eine relativ vielschichtige urchristlich-theologische Arbeit geführt hat, deren Überlieferungsgeschichte analysiert werden muß. Soweit sich darüber hinausgehende Bezüge ausmachen lassen, sind sie mit enthalten unter *Christus I u. II (O. Eißfeldt: o. Bd. 2, 1250/7; J. Kollwitz: ebd. 1257/62) u. *Christusepitheta (A. Stuiber: o. Bd. 3, 24/9) sowie unter *G.kindschaft u. *G.mensch, gesondert dargestellt unter *G.gebärerin. Eine Darstellung der dritten Person einschließlich relevanter vorchristl. pneumatologischer Bezüge findet sich unter *Geist (H. Crouzel: o. Bd. 9, 490/545).

Die Herausgeber.

Gottergriffenheit s. Ekstase o. Bd. 4,944/87; Enthusiasmos o. Bd. 5,455/7.

Gottesbegriff.

I. Griechisch-römischer Bereich. a. Kein Gottesbegriff. Die griech. u. die röm. Religiosität wurzeln in vielfältigen, reich differenzierten Vorstellungen von den Göttern u. vom Göttlichen (*Gottesvorstellung). Aber der Schritt, von da zu einem G. zu gelangen, ist, ungeachtet mehrerer Ansätze, die dazu hätten führen können, nicht getan worden. – Seit Sokrates hat die griech. Philosophie daran gearbeitet, zunächst unreflektierte Vorstellungen derart zu verdichten, daß man sie ergreifen = begreifen kann. In aller Regel steht am Ende einer solchen Arbeit des Prüfens (Sokrates: ἐξετάζειν) eine Definition; diese Arbeit ist durch die Schulen Platons, *Aristoteles', der Stoiker hundertfach geleistet worden; Platons Ideenlehre, nach ihm Aristoteles' Logik dienten vornehmlich der Begriffsfindung. Viele Begriffe, die auf dem Felde der *Ethik erarbeitet wurden, werden bis heute verwendet. – Es ist daher in hohem Maße auffällig, daß keine philosophische Richtung zu einem G. gelangt ist, derart, daß die Besonderheit eines Gottes, oder des Gottes, mit rationalen Mitteln ausgedrückt worden wäre. Wohl herrscht vollständige Einmütigkeit (von der nicht einmal die Schule *Epikurs auszunehmen ist) darüber, daß (negativ ausgedrückt) die Götter von aller menschlichen Defizienz frei sind, daß sie (positiv ausgedrückt) Wesen von höchster u. subtilster Steigerung der Existenz sein müssen. Eben darum aber entziehen sie sich dem Begriffen-Werden (καταλαμβάνεσθαι), d. h. ihr Wesen ist ἀκατάληπτον. Anders ausgedrückt: Das Göttliche entzieht sich jedem Versuch, es definitorisch festzulegen. – Man sollte meinen, Philon, von mosaischer Theologie herkommend, sei in der Lage gewesen, einen G. zu entwickeln. Aber gerade er bekennt sich in mehreren ausführlichen Beweisgängen zu der religiös begründeten These, daß das Geschöpf, als ein Gewordenes, den Schöpfer als den einzig Seienden weder sehen noch erkennen kann; nur auf Grund der Werke, aus der überwältigenden Größe der Schöpfung kann es, das Geschöpf, von ferne den Schöpfer erraten. – Für zwei wichtige

Teilaspekte ist schon hier auf den Art. Gottesvorstellung zu verweisen: a) einer rationalen Erörterung, die auf einen G. zielte, stand die uralte religiöse Scheu entgegen, das Göttliche redend oder schreibend zu profanieren; b) keiner der griech. oder röm. Kulte hat eine in sich schlüssige Theologie hervorgebracht. (Das gilt nicht für den Isis-Kult in seiner hellenist. Phase u. vor allem nicht für die theologischen Aussagen des AT.)

b. Keine Theologie. Im griech.-röm. Bereich sind vielerlei Reflexionen über das Wesen der Götter u. des Göttlichen angestellt worden. Die Ergebnisse solcher Reflexionen sind häufig als θεολογούμενα formuliert worden, d.h. als einzelne Aussagen, die einzelne Wesenszüge des Göttlichen kennzeichnen. Solche θεολογούμενα, die man etwa bei Homer u. Hesiod, bei Herakleitos v. Ephesos u. bei Platon fand, hat man nachmals mit sorgsamem Fleiß gesammelt. Aber man hat sie nicht zu einer Gesamt-Aussage, also nicht zu einer θεολογία, vereinigt oder verdichtet. Denn hierüber bestand, wie zuvor angedeutet, eine nie erschütterte Einhelligkeit: Das Göttliche entzieht sich dem Begriffen-Werden (καταλαμβάνεσθαι). So entsteht zwischen Platon u. Philon eine ganze Nomenklatur, durch welche die Unergreifbarkeit = Unbegreiflichkeit Gottes bezeichnet wird: ἀκατάληπτος, δυσθήρατος, ἀκατονόμαστος, δύσληπτος u.a.m. Hier liegt der Ausgangspunkt für eine theologia negativa (vgl. u. Sp. 947; R. Mortley, Art. Gnosis I: o. Sp. 525/36), die über ihren Gegenstand, Gott, im Grunde nur das eine auszusagen weiß, daß alle etwa möglichen Aussagen nicht bis an diesen Gegenstand heranreichen. Darum hat sich während der Antike keine Theologie herausgebildet, welche sich mit christl. Theologie vergleichen ließe: Der Mittelpunkt einer solchen Theologie war der Begrifflichkeit entrückt; die Aufgabe, Gott zu denken, führte folgerichtig zu dem Ergebnis, daß die Gottheit menschliches Denken transzendiert (ὑπερεκβαίνει). – Zu dieser Vorstellung steht nicht im Widerspruch, daß die Präsenz des Göttlichen (παρουσία), vor allem seine Fürsorge für die Menschen (πρόνοια, providentia), als durchaus real erlebt wurde. Es galt als gesichert, daß die Menschen seit frühester Zeit bestimmte Vorstellungen (πρῶται ἔννοιαι) von den Göttern hegten. Ein legitimer Zugang, vielleicht der einzige legitime Zugang, zum Wesen der Gottheit schien mit der Frage gegeben zu sein, woher denn die frühesten Menschen diese ihre Vorstellungen hatten (vgl. Aristot. frg. 10 Rose[3] = περὶ φιλοσοφίας frg. 12a Ross : Sext. Emp. adv. math. 9, 20). Es wird bezeichnenderweise nicht ein Begriff entwickelt, sondern es wird nach der Uroffenbarung gefragt. – Unter Griechen ist nie bestritten worden, daß eine Verwandtschaft zwischen Göttern u. Menschen besteht (locus classicus sive canonicus: Arat. phaen. 5 = Act. 17, 28). Nach stoischer Überzeugung hat diese Verwandtschaft ihren Grund darin, daß allein Götter u. Menschen (im Gegensatz zur übrigen Schöpfung) ihre Handlungen dem Logos gemäß einrichten oder einrichten sollten. Trotz dieser auf den Logos gegründeten Verwandtschaft (συγγένεια) der Menschen mit den Göttern ist es auch in der Stoa nicht zur Begründung einer begrifflich-systematischen Theologie gekommen. Denn gerade die Stoa konnte sich von ihrer auf Rationalität beruhenden Grundkonzeption nicht lösen. Sie gelangte nicht etwa zu einer die Welt transzendierenden Theologie, sondern sie bezog das, was ‚alle' von den Göttern wußten, in ihre Physik ein: Seit jeher hat man Götter verehrt, weil diese nichts anderes sind als die für den Menschen segensreichen Kräfte der Natur, diese habe man mit Recht mit Namen benannt u. darum zu Unrecht für Personen gehalten. Damit drang die Stoa zu einer Begrifflichkeit der Götter u. des Göttlichen vor, freilich mit der Umkehrung, daß das Göttliche als synonym zur Natur u. zu den in der Natur wirksamen Ursachen verstanden wurde. Logos, Natur, Kausalnexus u. Gott sind hiernach gleichbedeutend. Man ist wohl nur hier, in der Physik der Stoa, dazu gelangt, eine Begrifflichkeit des Göttlichen zu statuieren. Das aber konnte nur geschehen auf der Grundlage einer kühnen Umbenennung: Die Stoa projizierte ihre physikalischen Grundvorstellungen mit entwaffnender Kühnheit in die überkommene Religion hinein.

c. Die drei Wege zur Gotteserkenntnis. Die theologische Reflexion der späteren Antike, insbesondere die Reflexion, die vom Platonismus ausging, machte sich das stoische Axiom zu eigen, der Mensch sei vermöge des ihm innewohnenden Logos der Gottheit verwandt. Nun aber wurde mit Logos nicht mehr der Wesenskern der immanenten Gottheit bezeichnet, sondern nun wird Logos als die Funktion verstanden, kraft welcher die die Welt transzendierende Gottheit wirkt. Diese Neuwendung wird bereits in dem einzigen

wörtlich erhaltenen Zitat aus den Schriften des Thrasyllos, des Hofastronomen u. Beraters am Hofe des Kaisers Tiberius, ausgesprochen (Porph. in Ptol. Math. harm. : 12, 21/8 Düring; H. Dörrie: Festschr. P. Trouillard [in Vorbereitung]). Von nun an ist Logos die entscheidende Funktion, durch welche die die Welt transzendierende Gottheit alles Erschaffene lenkt. Unbestritten blieb das Axiom, daß die Gottheit durch eine an den Logos gebundene Erkenntnis, nämlich λογισμῷ καὶ διανοίᾳ, begriffen werden müsse. Damit wurde das Postulat aufgestellt, die Erkenntnis Gottes als der eigentlichen Substanz (οὐσία) müsse mit den Methoden der philosophischen Begriffsbildung erfolgen. Hierzu wurden drei Wege angeboten, die zum Ziel der Gotteserkenntnis führen: 1) Die via analogiae. Man stellt eine Analogie her, welche das Göttliche in Vergleich rückt zu allem, was in dieser Welt hervorragt, zB. zum König, zur Sonne. In diesem Zusammenhang ist Platons Sonnengleichnis (resp. 6, 509 b) wieder u. wieder herangezogen worden. Dieser Weg war philosophischer Propädeutik vorbehalten; darum bedient sich Kelsos (*Celsus) dieser Beweisführung (vgl. Orig. c. Cels. 7, 42). Diese Methode führt nicht zur Begrifflichkeit; sie arbeitet mit Vergleichen. 2) Die via eminentiae. Nach dieser Methode wird gelehrt, daß die Gottheit als die eigentliche Substanz alle übrigen Werte übertrifft. Als locus classicus wurde die Rede der Diotima (Plat. conv. 210 a/d) angeführt: Unter Diotimas Anleitung vollzieht Sokrates den Aufstieg in der Welt der Werte, bis er zur Anschauung des Schönen an sich gelangt. Dieses Lehrstück hat Aug. conf. 4, 20 nachvollzogen. Einen besonders wichtigen Beitrag verdankt die Theologie des späteren Platonismus den Überlegungen, die Aristoteles (metaph. 11, 9, 1074 b 15/1075 a 10) über dasjenige Wesen anstellt, das im höchsten Sinne Nous ist; damit nahm Aristoteles eine Beweisführung wieder auf, die er bereits in περὶ φιλοσοφίας frg. 16 Ross (= frg. 16 Rose[3]) vorgetragen hatte. Diese Argumentation, von Philon u. von Albinos mit wörtlichen Anklängen wiederholt, ist so recht zum beispielhaften Lehrstück für die Anwendung dieser Methode geworden. – 3) Die via negationis ging aus von dem Axiom (vgl. o. Sp. 945), daß über die Gottheit keine positive oder konkrete Aussage gemacht werden kann. Insofern stellt die via negationis eine Art Fortsetzung der via eminentiae dar: Wer auf der Grundlage des ersteren Nachweises einen Einblick in die Transzendenz des Göttlichen gewinnt, stößt endlich zu der Erkenntnis durch, daß keine Aussage, aber auch keine Erkenntnis bis an die Gottheit heranreicht. Denn diese transzendiert sogar die Aussage ‚sie ist'. Als Stütze für den Satz, daß die Gottheit jenseits des Seins u. jenseits des Denkens ihren ‚Ort' habe, wurde Platons Parmenides u. vor allem das Sonnengleichnis (resp. 6, 509 a/c) herangezogen. Einen letzten Schritt tat Plotin: ihm war es gegeben, den jenseitigen, höchsten Gott in der unio mystica zu erfahren (vgl. Porph. vit. Plot. 23, 7 ff u. R. Harder im Komm. zSt.); auch diese Erfahrung entzog sich der rationalen Mitteilbarkeit.

d. Die Frage nach dem Wesen Gottes. Gerade weil sie unlösbar war, ist die Frage nach dem Wesen Gottes (τί τὸ θεῖον;) als ungemein brennend empfunden worden. Denn Erkenntnis bewirkt Kommunikation, Kommunikation bewirkt Teilhabe. In diesem Punkt war die Stoa ‚seelsorgerlich' allen übrigen Schulen überlegen; denn nach stoischer Lehre hat ein jeder an dem Logos als einer göttlichen Kraft teil. Aber die Stoa konnte nichts über die ἔσχατα, über ein individuelles Weiterleben nach dem Tode, verheißen. Der heiße Wunsch, die Gottheit, sei es erkennend, sei es im Mysterium, zu erfahren, hat das Bedürfnis nach σωτηρία, nach Erhaltung der Existenz über den Tod hinaus zur Voraussetzung. Es bestand also ein geradezu dringendes Bedürfnis, es möge auf die Frage: τί τὸ θεῖον; eine Antwort gegeben werden. Vor dieser Frage sonderten sich die Platoniker der Kaiserzeit in zwei Fraktionen, deren eine ihren Anhängern eine in Mythen u. Symbolen verschlüsselte Erkenntnis des Göttlichen verhieß; diese Gruppe, vertreten vor allem von Plutarch v. Chaironeia, bekannte sich zu einer pantheistisch gefärbten Logos-Religion; demjenigen, der im Bereich der Philosophie voranzuschreiten wünschte, war aufgegeben, mit allen Geisteskräften den Logos erkennend nachzuvollziehen; es wurde aber kein G. ‚vorgegeben', der Ziel jeglichen Bemühens hätte sein können. – Mit unüberhörbarer Kritik wandten sich Vertreter einer zweiten, von Aristoteles geschulten Gruppe gegen die Gefahr einer Vulgarisierung = Profanierung, der eine derart skizzierte Logos-Religion ausgesetzt sei. Hier ließ man die via analogiae mit Bedenken als eine Hilfe für Anfänger gelten; statt dessen wählte man, so vor allem Plotin, die via nega-

tionis als Leitlinie, um zu einer auf Anschaulichkeit verzichtenden Theologie des Nous zu gelangen.

e. Die Bedeutung der Gotteserkenntnis. Hier muß nochmals daran erinnert werden, daß alle Bemühung um die Erkenntnis Gottes als heilbringend gewertet wurde. Denn jede Erkenntnis setzt eine Gleichartigkeit des Erkennenden mit dem Erkannten voraus, stellt also die heilbringende Teilhabe her. Es war daher viel zu wenig (denn es entsprach dem lebhaft empfundenen Bedürfnis nicht), wenn kaiserzeitliche Philosophie eine schrittweise Annäherung an Gott soweit möglich (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν: Plat. Theaet. 176b) verhieß. Es muß tiefe Enttäuschung bewirkt haben, daß die Philosophen aus den eben genannten Gründen außerstande waren, einen G. auf rationaler Grundlage u. mit nachvollziehbaren Argumentationen beizusteuern. Denn wem es etwa gelungen wäre, den Seienden zu erkennen, der wäre kraft der damit gewonnenen Teilhabe selbst zum Sein gelangt u. somit der Vergänglichkeit entrückt worden. Eine Philosophie, welche dieses Bedürfnis zu befriedigen vermochte, hätte zu ökumenischer Bedeutung gelangen müssen; keine Philosophie hat diese Chance genutzt. – Damit ist einer der Gründe (vielleicht ist es der stärkste Grund) bezeichnet, welcher der sog. *Gnosis (II) zu nachhaltiger Wirkung verhalf. Denn hier wurde ja eben das versprochen, was keine Philosophie zu leisten vermochte, nämlich γνῶσις θεοῦ in dem doppelten Sinne: a) als Erkenntnis Gottes (wobei Gott der Gegenstand der Erkenntnis ist), b) als das von Gott Erkannt-Sein (wobei Gott Subjekt des Erkennens ist). Denn der, den Gott kennt, kann nicht zugrunde gehen. Bezeichnenderweise bedient sich die Gnosis in dem verhältnismäßig späten Stadium, aus dem schriftliche Zeugnisse vorliegen, einer der philosophischen Fachsprache angenäherten Terminologie; sie ist aus einer Gott-Suche hervorgegangen, durch die man eben das aufzufinden unternahm, was die Philosophen zu verweigern schienen.

II. Unterschied zur christl. Theologie. Weder antike Religiosität noch antikes Philosophieren hat sich in einem G. manifestiert. Unverkennbar bestand ein lebhaftes, in Religiosität u. in Erlösungssehnsucht begründetes Verlangen, Gott zu erkennen, u. zwar auch im begrifflichen Sinne. Es werden daher einige durchaus nachhaltige Versuche erkennbar, entweder einen solchen Begriff oder doch wenigstens eine Annäherung an einen G. zu erreichen. – Daß diese Versuche ohne Erfolg blieben, kennzeichnet einen der wesentlichen Unterschiede, welcher außerchristl. Religiosität von christl. Theologie sondert. Dieser Unterschied wird nicht dadurch verkleinert, daß die christl. Väter das Wesen der Trinität mit den Termini der längst bereit liegenden Ontologie οὐσία, ὑπόστασις, λόγος, φύσις, πνεῦμα zu definieren unternahmen. Der unverwischbare Unterschied liegt vielmehr hierin: In der außerchristl. Philosophie/Theologie diente die Ontologie, deren wichtigste Instrumente die eben genannten Termini waren, dem entgegengesetzten Nachweis, für den man sich wieder u. wieder auf Plat. Tim. 28c berief. Hierzu ist auf die höchst prägnante Version hinzuweisen, die Lact. ira 11, 11 gibt; danach habe Platon von der maiestas Gottes gelehrt, diese lasse sich nec mente comprehendi nec lingua exprimi. – Somit kann eine Untersuchung über den G. nur eine Tangente an das für alle christl. Theologie zentrale Thema legen; außerchristl. Religiosität wurzelt nun einmal nicht in einem G.; darum hat sie, durchaus folgerichtig, kein Glaubensbekenntnis hervorgebracht. Die außerchristl. Antike, nach einem G. befragt, bleibt die Antwort schuldig. Dieses nur scheinbar negative Ergebnis soll davor warnen, eine spezifisch christl. (u. danach islam.) Problemstellung, eben die Frage nach einem G., in den vor- u. außerchristl. Befund hineinzuprojizieren. – Antike Religiosität manifestiert sich nicht in einem G., sondern in einer Fülle von Aussagen, welche Zeugnis ablegen von reich differenzierten Vorstellungen, die man von den Göttern u. vom Göttlichen hegte; von diesen ist bei der bisherigen, auf einen etwaigen G. gerichteten Fragestellung nur ein ganz kleiner Teil ins Blickfeld getreten. Daher ist für alles Weitere auf den Art. *Gottesvorstellung zu verweisen.

E. R. Dodds, The Greeks and the irrational (Berkeley 1951). – H. Dörrie, Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus: EntrFondHardt 5 (1957) 193/223 bzw. ders., Platonica minora = StudTestimAnt 8 (1976) 211/28; Logos-Religion? oder Nous-Theologie? Die hauptsächlichen Aspekte des kaiserzeitlichen Platonismus: Kephalaion, Festschr. C. J. de Vogel (Assen 1975) 115/36; Der Mythos u. seine Funktion in der antiken Philosophie = InnsbrBeitrKulturwiss 2 (1972) 5/20. – H. Merki, Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen An-

gleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor v. Nyssa = Paradosis 7 (Freiburg/Schw. 1952). – E. MÜHLENBERG, Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor v. Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik = ForschKirchDogmengesch 16 (1966). – E. DES PLACES, Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu, d'Homère à la patristique = Études et commentaires 51 (Paris 1964). – M. POHLENZ, Kleanthes' Zeushymnus: Hermes 75 (1940) 117/23 bzw. ders., Kl. Schriften 1 (1965) 87/93.– R. E. WITT, Albinus and the history of middle Platonism (Cambridge 1937).

Heinrich Dörrie.

Gottesbeweis.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Voraussetzungen. 1. Allgemein. Der G., d.h. der Versuch, sich der Existenz Gottes durch einen Beweis zu versichern, ist für die Griechen in seiner Denkbarkeit an mehrere Vorbedingungen geknüpft: 1) Das Wissen muß selbst zuvor in seinen ermöglichenden Bedingungen erkannt sein. 2) Das Dasein Gottes muß in einer Weise fraglich geworden sein, daß das Bedürfnis nach dem erkenntnissichernden Beweisverfahren übermächtig wird u. die natürliche Scheu vor dem ‚arcanum' der Gottheit dahinter zurücktritt. Beide Bedingungen sind in Griechenland erst im 5./4. Jh. vC. erfüllt. Die durch die Aufklärung, insonderheit durch die Sophistik, ferner durch die großen Katastrophen des 5./4. Jh. heraufgeführten politischen u. gesellschaftlichen Umwälzungen erschütterten auch den altüberkommenen Götterglauben der Hellenen u. ermöglichten damit erstmals die Frage nach der Existenz des Gottes sowie die Suche nach ihrem Beweis. Spätestens seit den Analytiken des Aristoteles liegt dem antiken Denken ein Begriff von Wissen u. Wissenschaftlichkeit vor, der nach mannigfaltigen Vorstufen, etwa dem Ansatz des Alkmaion v. Kroton (um 500 vC.; vgl. VS 24 B 1; vgl. auch Anaxag.: ebd. 59 B 21a; Eur. frg. 574 Nauck²) oder der Begründung der teleologischen Naturerklärung durch Diogenes v. Apollonia (Theiler, Naturbetrachtung 5f; vgl. auch M. P. Nilsson: HarvTheolRev 33 [1940] 7f) oder nach Platons Hypothesis des Eidos, das Wagnis des G. möglich, ja sogar notwendig werden ließ.

2. In Griechenland. Für die altgriech. Vorstellungswelt u. den Bewußtseinsstand, den die homerischen Epen repräsentieren, ja für das frühgriech. Denken bis zum Eintritt der Sophistik in die Geschichte, ist das Dasein der Götter nicht ernsthaft in Zweifel gezogen worden (vgl. Snell 44; Otto 166; W. Fahr, ΘΕΟΥΣ ΝΟΜΙΖΕΙΝ. Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen [1969] 2). Götter sind ebenso realer Bestandteil der Weltordnung wie die Menschen. Ihr Dasein ist unbestreitbar gewiß. Götter sind in der Verborgenheit den Menschen nahe u. erscheinen in besonders herausgehobenen Augenblicken (s. E. Pax, Art. Epiphanie: o. Bd. 5, 832). Die Wahrheit dieser Epiphanie gilt ungebrochen. *Atheismus bedeutet bis zu den großen attischen *Asebieprozessen im letzten Drittel des 5. Jh.: ‚den Göttern die schuldige Ehre versagen'. Dies ist nach Snell (47; vgl. auch die ebd. Anm. 1 angeg. Lit.; ferner Fahr aO. 31/122. 168) die Bedeutung von θεοὺς οὐ νομίζειν (Aeschyl. Pers. 498). Hingegen hat der Ausdruck nicht den Sinn einer Verweigerung des Glaubens an die Existenz der Götter. (Zum Prozeß gegen Anaxagoras u. zum Vorwurf der Gottlosigkeit gegen ihn s. Snell 46; zu Sokrates vgl. O. Gigon, Komm. zu Xen. mem. 1 [Basel 1953].) Auch Sokrates wurde nicht vorgeworfen, das Dasein der Götter zu bestreiten, sondern neue Götter einzuführen (Xen. mem. 1, 1: καινὰ δαιμόνια εἰσφέρων). Erst die griech. Aufklärung des 5. Jh., namentlich die Sophistik, führte zu einer Erschütterung der herkömmlichen Frömmigkeit (vgl. etwa Criti.: VS 88

B 25 [zur Zuweisung an Euripides s. A. Dihle: Hermes 105 (1977) 28/42]). Die Relativierung der *Gerechtigkeit, die sich mit Namen wie Protagoras (vgl. bes. Plat. Theaet. 158e/160c) u. Archelaos (VS 60 A 1) verbindet, aber auch das Forschen des Sokrates schaffen die Grundlagen dafür, daß ein Beweis der Existenz der Götter als dringendes Desiderat empfunden wird.

b. Die Entwürfe in geschichtlicher Abfolge. 1. Schüler des Sokrates. a. Platon. Der ausführlichste der platonischen G., leg. 10, 885b, ist dementsprechend in seinem Ansatz ausdrücklich gegen die jonische Naturphilosophie (A. E. Taylor, Plato, the man and his work[7] [London 1960] 490) mit ihrer dem neuen Bewußtsein nicht mehr gemäßen *Gottesvorstellung (s. Plat. soph. 243a; Aristot. metaph. 3, 4, 1000b 9/13) sowie vor allem gegen die Sophistik gerichtet. Die leg. 889e vorgetragene Theorie des δίκαιον kann nur die protagoreische sein (vgl. Plat. Theaet. 167c. 172b). Auch die φύσις-νόμος-Antithese ist sophistischer Herkunft, selbst wenn sie nicht auf Protagoras zurückzuführen ist (Heinimann 119_{24}; zum G. Platons leg. 10 s. M. Guéroult, Le Xe livre des lois et la dernière forme de la physique platonicienne: RevÉtGr 37 [1924] 27/78; A. Bremond, La religion de Platon d'après le Xe livre des lois: RechScRel 22 [1932] 26/53; Taylor aO. 489/97; Huonder 111/28). Der Beweis vollzieht sich in vier Schritten: 1) Der Seele kommt als Ursache Priorität vor den Elementen zu (Ablösung der mechanistischen Welterklärung der Vorsokratiker). 2) Unter den Bewegungen nimmt die Kreisbewegung um ein festes Zentrum den obersten Rang ein. 3) Die Vernunftseele u. die Kreisbewegung um ein festes Zentrum verhalten sich analog zueinander (vgl. dazu auch Plat. soph. 248e). 4) Die vollkommenste Seele verursacht den Umschwung des Himmels u. ist daher Ursache von allem, auch u. zuerst von sich selbst, d. h.: göttlich. Der G. der Leges greift kürzere Versuche des Nachweises der Existenz Gottes in anderen Schriften auf, so zB. Tim. 28a/c (kosmologischer G.). – Der Aufweis der sich selbst bewegenden u. die Bewegung alles anderen verursachenden Bewegung als der ‚mächtigsten Bewegung' (leg. 10, 895b) ist der wichtigste Abschnitt des platonischen G., wie sowohl Aristoteles durch seine Ablehnung (metaph. 12, 3f, 1070a 31/b 10) als auch Plotin (enn. 5, 1, 2) durch seine Zustimmung deutlich machen. Da die Seele als Ursprung aller Bewegung die ἀρχή alles Guten u. Schlechten, Schönen u. Häßlichen, Gerechten u. Ungerechten ist, scheint Platon mit der Möglichkeit einer doppelten Weltseele, einer, die nach der Vernunft wirkt, u. einer bösen Weltseele, wenigstens in der Form einer Voraussetzung, gerechnet zu haben (so mit Hinweis auf leg. 10, 896e u. 898c, aber gegen epin. 988e, Praechter 321; zu diesem Dualismus vgl. auch U. v. Wilamowitz, Platon 2 [1920] 321). Zum ersten Mal erscheint leg. 10, 886a das Argument ‚e consensu gentium' im Zusammenhang mit dem G. Eng verknüpft mit dem physikotheologischen G. ist die Frage, ob es eine göttliche Providenz gebe. Platon entscheidet positiv u. versucht, ebd. 899d/905d den Nachweis zu führen.

β. Xenophon. Gegen die Sophistik gerichtet sind auch die Xen. mem. 1, 4, 2/14 u. 4, 3, 3/12 ausgeführten teleologischen Beweise. Wie der platonische Beweis leg. 10 verbindet der erstgenannte Existenzbeweis Xenophons die Frage, ob Götter seien, mit derjenigen nach der Providenz (mem. 1, 4, 10/9). Beide Passagen, 1, 4, 2/14 u. 4, 3, 3/12, sind Fragmente einer ursprünglich einheitlichen Überlieferung (Pease 166 mit Hinweis auf Plat. Tim. 69c/71d; vgl. O. Dickerman, De argumentis quibusdam apud Xenophontem, Platonem, Aristotelem obviis e structura hominis et animalium petitis, Diss. Halle [1909]). Beide Xenophontexte aufgenommen von Sext. Emp. adv. math. 9, 92/4 (vgl. auch Theiler, Naturbetrachtung 16). Die sokratische Argumentation, wie Platon u. Xenophon sie überliefern, setzt eine entwickelte Form der teleologischen Interpretation des Seienden voraus (Pease 163/7), wie sie wahrscheinlich von Diogenes v. Apollonia begründet wurde (Theiler, Naturbetrachtung 5f; zu Xen. mem. 4, 3, 13 vgl. auch Rudberg 20f). Freilich ist die Verwandtschaft zwischen Xenophon u. Diogenes, wie Theiler, Naturbetrachtung 60 nachgewiesen hat, weitaus enger als diejenige zwischen Platon u. Diogenes (vgl. dazu auch Pease 170).

2. Aristoteles. a. De philosophia. Der von Simplikios (in Aristot. de caelo) überlieferte früharistotelische G. ‚e gradibus entium' (vgl. Wilpert 159; ders., Die aristotelische Schrift ‚Über die Philosophie': Autour d'Aristote, Recueil d'études offert à A. Mansion [Louvain 1955] 99/116, bes. 111) schließt aus der Tatsache, daß alles uns in der Welt des Kommens u. Gehens in verschiedenen Graden der Vollkommenheit entgegentritt, auf das Vorhandensein eines absolut Vollkommenen

(Aristot. frg. 16 Rose). Als G. ist der Gedanke für Platon nicht belegt, liegt aber ganz in der Konsequenz seines Denkens (Wilpert 159). Für den späteren Aristoteles hat der Beweis seine Kraft verloren. Zwar wird er stets an der Vorstellung einer in ihrer Vollkommenheit abgestuften Wirklichkeit festhalten; aber die Voraussetzungen seines Denkens haben sich im Gefolge der erkenntnistheoretischen u. ontologischen Kritik der Ideenlehre, wie sie ‚Über die Ideen' enthält, entscheidend gewandelt: Im Gegensatz zu Platon, der das Höhere als Bedingung der Möglichkeit des Niederen versteht, meint Aristoteles umgekehrt, das Niedere sei Bedingung der Möglichkeit des Höheren. Er kann somit zwar unter dem Vorhandenen ein tatsächlich Höheres u. Vollkommeneres feststellen; aber er kann nicht aus Unterschieden der Vollendung auf ein absolut Vollendetes schließen, das Voraussetzung alles relativ Vollkommenen wäre (ebd. 160).

β. Metaphysik XII. Aristoteles lehnt metaph. 12, 6, 1072a 1 die platonische ἀρχή, das sich selbst bewegende Bewegende (s. o. Sp. 953; Plat. Phaedr. 245b; leg. 894e), mit der Begründung ab, es vermöge nicht einsichtig zu machen, weshalb Bewegung ewig sei u. um welche Bewegung es sich handle. Ferner werde so die Ursache nicht erklärt, weshalb sich das eine so, das andere anders bewege. Denn nichts bewege sich ja so, wie es sich gerade treffe. Seine eigene Lösung entwickelt er metaph. 12, 6/10, 1071b 3/1076a 4. Den Ausgangspunkt seiner Überlegung bildet die Notwendigkeit einer immer seienden Bewegung eines immer seienden Bewegten. Da Zeit einerseits etwas an der Bewegung ist (phys. 219a 9f) u. da andererseits aus dem Wesen des νῦν folgt, daß immer Zeit ist, muß Bewegung immer sein (metaph. 12, 6, 1071b 3/7). Der Anfang der Bewegung muß immerseiend sein wie sie. Sein Wesen muß ferner ἐνέργεια sein, da das der δύναμις nach Seiende ja auch nicht sein kann, so daß es dann keine Bewegung gäbe. Die vollkommene Stetigkeit der Bewegung ist allein in der Ortsbewegung (φορά) gegeben, u. zwar vorzüglich in der Kreisbewegung des Himmels (ebd. 12, 7, 1072a 22). Das diese Bewegung Bewegende kann nur bewegen, indem es selbst bewegt wird. Da der regressus ad infinitum nicht denkbar ist, muß dem bewegt Bewegenden eine Mittelstellung zukommen. Es muß ein unbewegtes Bewegendes geben, in dem alle Bewegung gründet (ebd. 12, 7, 1072a 24; vgl. W. D. Ross im Komm. 2, 374 zSt.; W. Jaeger zSt. mit Textergänzung der angenommenen Lücke aus phys. 8, 5, 256b 21; Bröcker 215/26). Vernehmen u. Wollen (νοῦς u. ὄρεξις), die bereits im Umkreis der alltäglichen Erfahrung als unbewegte Beweger wirken, bestimmen in einem vorzüglichen Maß den Charakter jenes ersten unbewegten Bewegers. Der erste unbewegte Beweger, als Vernunft das im höchsten Grade Seiende, ist nach Aristoteles Gott (ebd. 219). Sein Vernehmen muß auf das Höchste gerichtet sein, wenn anders es nicht als das im höchsten Grad Seiende vergehen soll. Dieses Höchste ist es selbst, das Vernehmen also als νόησις νοήσεως auf sich selbst gerichtet. Es ist reine μορφή ohne Materie, weil es sonst mit Potentialität vermischt wäre, was nach metaph. 12, 6, 1071b 21 nicht möglich ist. Indem es selbst unbewegt bleibt, hat es außer sich kein οὗ ἕνεκα, auf das es sich zubewegen würde. Es selbst aber zieht wie das Geliebte, das alles Liebende auf sich lenkt, alles an sich (vgl. ebd. 1071b 4; 4, 2, 1003b 17; 12, 7, 1072b 3). Als ἐνέργεια ist Gott nicht erst in dem durch die Ursache Verursachten, sondern in der αἰτία selbst als das Vollkommene, das aller Entwicklung voraufgeht (vgl. ebd. 9, 8, 1049b 24f; 12, 7, 1072b 30/4; Praechter 383). Vgl. auch W. Schadewaldt, Eudoxos v. Knidos u. die Lehre vom unbewegten Beweger: Satura, Festschr. O. Weinreich (1952) 103/29; Gadamer; Volkmann-Schluck, Metaphysik 159/207.

3. Stoa. a. Alte Stoa. Die Stoiker halten das Dasein Gottes für wissenschaftlich beweisbar. Die G. bilden bei ihnen den Gegenstand eines besonderen Kapitels der Philosophie (M. Pohlenz, Die Stoa 1 [1948] 94). Der ‚consensus gentium', die allen Menschen innewohnende Gottesvorstellung, bedarf der Kritik der prüfenden Vernunft. Nach Kleanthes (SVF 1 nr. 529 [S. 119]) sind vier Ursachen für die Entstehung des Götterglaubens verantwortlich (dazu u. zur Problematik der Zuweisung des Gedankens an Kleanthes s. Boyancé, G. 453): 1) Orakel erweisen ein wissendes Verfügen des Gottes über die Zukunft. 2) Wir verdanken unsere Existenz Ursachen, die als Wirkung des Himmels erkennbar sind: zB. Fruchtbarkeit des Bodens, günstiges Klima usw. 3) Überlegene Naturgewalten schrecken uns. 4) Schönheit u. Ordnung des Kosmos im Gleichmaß der Gestirnbahnen usw. Die aus diesen vier ‚causae' erwachsende πρόληψις einer natürlichen Gotteserkenntnis läßt sich

nicht in Reinheit aufrechterhalten u. bedarf der Klärung u. Absicherung durch die Philosophie. Nach der stoischen Methode (Bréhier 196f; Boyancé, G. 451) entwickelt Kleanthes vor allem den teleologischen G.: Aus der Existenz des Schlechteren u. Besseren wird auf die Existenz des Schlechtesten u. Besten geschlossen. Diesen Schluß soll der folgende Gedanke als tragfähig absichern: Die Existenz des Besten bzw. Schlechtesten bildet den Grund der Ermöglichung von Schlechterem u. Besserem (Cleanth.: SVF 1 nr. 529 [S. 119]). Die Berufung auf allgemeine, beim einfachen Volk verbreitete Anschauungen u. deren Abstützung durch das Zitat berühmter Philosophen oder Dichter entspricht einem verbreiteten Beweisschema der Schule (Boyancé, G. 454), läßt sich aber wohl doch auch im Rahmen der stoischen Theologie begründen: Da menschlicher u. göttlicher Logos von ein u. derselben Art sind, besteht die Erkenntnis Gottes für diese Schule in einer Erkenntnis des Gleichen durch das Gleiche (Spanneut 271). Da der weltimmanente Gott sich im Ordnungsgefüge des Kosmos spiegelt, kann er durch das Medium der kosmischen Weltordnung von jedermann erkannt werden. – Drei Beweise der Existenz Gottes, die auf Chrysipp zurückgeführt werden, haben sich erhalten: 1) Cic. nat. deor. 3, 10, 25 u. 2, 6, 16 (= SVF 2 nr. 1011f [S. 301f], s. dazu Gould 153/5); 2) Sext. Emp. adv. math. 9, 77 (= SVF 2 nr. 1020 [S. 305]); 3) Themist. paraphr. in Aristot. anal. post.: Comm. in Aristot. Gr. 5, 1, 49, 21/6 (= SVF 2 nr. 1019 [S. 304f]). Der 1. Syllogismus lautet: Wenn es etwas gibt, was der Mensch nicht hervorbringen kann, so ist derjenige, der es zu bewirken vermag, besser als der Mensch. Wer anders aber als Gott könnte dem Menschen überlegen sein? Nun gibt es aber etwas, das Menschen nicht hervorzubringen vermögen, also existiert die Gottheit. Der 2. Beweis ist der kosmologische G.: Aus der Schönheit der Welt u. der Himmelserscheinungen sind wir gezwungen zu schließen, daß die Welt als Heimat der Götter errichtet wurde. Der 3. Beweis ist empirisch: Da es eine Verehrung der Götter im Kult gibt, gibt es auch eine Gottheit. Der erste der zitierten Beweise ist schlüssig vor dem Hintergrund der Bewegung der Himmelskörper. Das zweite Argument, das eine kosmologisch-teleologische Richtung verfolgt, weist Beziehungen zu ganz ähnlichen Überlegungen bei Xen. mem. 4, 3 auf, die von Xenophon dem Sokrates zugeschrieben werden (s. Gould 154). Gould bringt den zweiten Beweis des Chrysipp in Verbindung mit dem frühаristotelischen Beweis der Schrift De philosophia (vgl. o. Sp. 954f).

β. Poseidonios. Die neuere Poseidoniosforschung läßt von der Masse der Cic. nat. deor. 2 überlieferten G. nur den § 19 entwickelten Ansatz über die Sympathie als poseidonisch gelten (vgl. Reinhardt, Kosmos 112f; ders., Poseidonios 700; L. Krumme, Die Kritik der stoischen Theologie in Ciceros Schrift ,de natura deorum', Diss. Göttingen [1941]). Daß dieser Gedanke freilich kein G. nach der Art der übrigen von Cicero überlieferten ist, wird allgemein anerkannt (Reinhardt, Poseidonios 700). In Harmonie u. Sympathie, in Gestirnsbewegungen u. Gezeiten, im Wechsel der Jahreszeiten (s. u. Sp. 963) sieht Poseidonios einen Beweis der Existenz Gottes: haec ita fieri omnibus inter se concinentibus mundi partibus profecto non possent, nisi ea uno divino et continuato spiritu continerentur (Cic. nat. deor. 2, 19). Zur Umformung des aristotelischen G. durch Poseidonios vgl. Reinhardt, Kosmos 61f; Theiler, Vorbereitung 75_1.

4. Platonismus. a. Mittelplatonismus. Warnend hinzuweisen ist zunächst auf die tiefgreifenden Unterschiede des platonischen *Demiurgos u. des christl. Schöpfergottes: Während ersterer aus der Notwendigkeit seines Wesens wirkt, ist letzterer gedacht als personal bestimmte Ursache von Seiendem, die aus ihrem Willen kraft personaler Freiheit das Sein von Welt als absoluten Anfang setzt (vgl. W. Beierwaltes, Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik [1965] 143). – Mit der einzigen Ausnahme von Plat. leg. 10 findet sich im Platonismus kein G. im eigentlichen Sinn des Wortes. Sowohl Platon als auch die Platoniker wollen in der Philosophie Wege der Gotteserkenntnis aufzeigen. Dabei steht die Verknüpfung von σωτηρία u. γνῶσις im Vordergrund. Diese Erkenntnis soll gemäß der Telosformel zur ὁμοίωσις θεῷ führen. Sofern die Seele eine der Hypostasen der Gottheit ist, kann die Existenz Gottes nur von Toren bestritten werden. Ihr Unverständnis aufzuhellen aber ist nicht Sorge der Platoniker. Zweifelnde auf den Weg der Vollkommenheit zu führen, sehen sie nicht als ihren Auftrag an (Dörrie 244). Erst die Schultradition hat die Wege der Gotteserkenntnis, die von den Platonikern gewiesen wurden, zu Beweisen der Existenz Gottes umgeformt. Der mystische

Weg der *Ekstase, zu dem sich bereits Eudoros bekannt hatte, wurde von der offiziellen Lehre des Platonismus abgelehnt. Plotin nahm ihn später wieder auf. Ein G. im erklärten Sinn ist somit von der platonistischen Philosophie nur dort zu erwarten, wo sie sich zu ausgesprochen protreptischer Absicht herabläßt. Stark von Aristoteles beeinflußt ist die platonistische Theologie des *Albinos (didasc. 10). Der Gedankengang: ,Da aber der νοῦς besser ist als die Seele, der κατ'ἐνέργειαν νοῦς besser ist als der νοῦς ἐν δυνάμει, besser als dieser aber die erste Ursache, der erste Gott usw.', ist als eine Form der ,via eminentiae' zu verstehen (Witt 124). Die aristotelischen Denkansätze scheinen nicht durch Antiochos v. Askalon vermittelt, wohl eher durch Areios Didymos (ebd. 126), wenngleich auch das nicht sicher ist. Bedeutsam für die Geschichte des G. ist die Abtrennung des obersten Gottes als ὑπερουράνιος θεός von der Welt. Damit entfällt grundsätzlich die Möglichkeit eines Existenzbeweises (Praechter 602). Albinos kennt ferner noch zwei weitere Verfahren, durch den Gebrauch der Vernunft der Existenz Gottes innezuwerden: Abstraktion (oder Negation) u. Analogie (via negationis bzw. via analogiae). Zu den drei Wegen der Gotteserkenntnis bei Albinos vgl. Dörrie 224; Koch 256. Kelsos (*Celsus) entwickelt in seinem ,Alethes logos' vJ. 178 nC. dieselbe Dreiheit (Orig. c. Cels. 7, 42): ,Wir könnten von dem unbenennbaren ersten Wesen irgendeine Vorstellung erhalten (. . .), die es deutlich macht entweder durch Zusammenstellung mit anderen Dingen oder durch Absonderung von ihnen oder durch Analogie' (Übers. nach P. Koetschau). Der ,Alethes logos' stellt die Enthüllung des innersten Kerns der platonischen Theologie dar (Dörrie 235). Zusammenfassend kann gesagt werden, daß für diese Denker der Weg zu Gott das Ergebnis eines dialektischen Prozesses ist, der in seinen Stufen beschreib- u. nachvollziehbar ist, während für Plotin das Eine oder Gute nur in einer ekstatischen Vereinigung erreichbar wird (Witt 133).

β. Neuplatonismus. Für Plotin u. die späteren Neuplatoniker gilt das o. Sp. 958f für den Mittelplatonismus Gesagte. In seiner zehnten Abhandlung (5, 1) denkt Plotin die Leugnung der Existenz Gottes als Gottvergessenheit der Seele, die sich durch τόλμα, γένεσις, πρώτη ἑτερότης u. den Willen, sich selbst zu gehören, von Gott entfernt habe. Für die von Gott Abgefallenen gibt es nach Plotin zwei Wege der Anagoge: 1) Den Aufweis der ἀτιμία dessen, was jetzt der Seele wert ist. 2) Den Nachweis der hohen Abkunft der Seele. Dieser zweite Nachweis ist der Sache nach früher als der erste. Wenn er geführt ist, so wird er jenen aufklären. Jede Seele soll ernstlich bedenken, daß sie selbst alle Lebewesen geschaffen hat. Die Seele verläßt sich nicht selbst u. wird deshalb immer sein, während das von ihr Geschaffene untergeht. Die Seele, die den Göttern Ursache ist, daß sie Götter sind, ist notwendig selbst Gottheit, aber ehrwürdiger als jene. Dennoch aber ist sie nicht das Höchste. Sie schaut vielmehr den Geist (νοῦς), ist einerseits von seiner Art (νοερά), aber andererseits von ihm geschieden u. deshalb eben nicht selbst νοῦς. Sie ist εἰκών τις νοῦ. Wenn sie ihn schaut, hat sie das, was sie denkend verwirklicht, an sich selbst als ihr Zugehöriges, ist aber durch ἑτερότης von ihm getrennt. Ähnlich ist auch die Beziehung zwischen Geist u. Einem zu bestimmen. Das Eine ist unbewegt, bewegt aber alles übrige. Dieses Eine ist Gott in der Sattheit (κόρος) u. Fülle seines Wesens. – Eine Art ,via eminentiae' findet sich bei Proklos mehrfach, so zB. theol. Plat. 20 (22 Dodds); in Plat. Parm. 787, 24; 788, 2 Cousin. Vgl. Lyttkens 68.

γ. PsAristoteles' De mundo. Die pseudaristotelische Schrift De mundo enthält 399a 1/400a 10 einen kosmologischen G. eklektischer Prägung mit dominierenden stoischen, peripatetischen u. platonistischen Zügen (vgl. Ph. Merlan, Greek philosophy. From Plato to Plotinus: A. H. Armstrong [Hrsg.], The Cambridge History of later Greek and early medieval philosophy [Cambridge 1970] 131 f). Gegen die Stoa wird in der um 100 nC. entstandenen Schrift die Transzendenz Gottes stark betont. Stoischer Lehre entspricht es freilich, wenn zugleich die Gegenwärtigkeit Gottes im Kosmos eingeräumt wird. Allerdings ist Gott nicht ,qua substantia' präsent (Pantheismus der Substanz), sondern in seinen Kräften (dynamischer Pantheismus). Vgl. ferner Rudberg 20f.

II. Jüdisch. Die Frage nach der Essenz u. Existenz Gottes ergibt sich für das Judentum aus seiner Auseinandersetzung mit der griech. Philosophie. Zum G. im hellenist. Judentum vgl. Almqvist 84. Die wichtigsten Zeugnisse sind Sap. 7, 16/21; 13, 1/9; Aristobul. 2, 17; Aristeas 254. Griechischem Empfinden gemäß wird hier die Möglichkeit einer Erkenntnis Gottes aus seinen Werken vorausgesetzt. Ähn-

BILDERSCHMUCK DER FRÜHDRUCKE

Begründet von Albert Schramm, fortgeführt von der Kommission für den Gesamtkatalog der Wiegendrucke
Unveränderter Nachdruck der im Verlag Karl W. Hiersemann, Leipzig 1920–1943 erschienenen Ausgabe
23 Bände. Broschiert (42 cm) DM 7600,— (ab Oktober 1981: DM 8500,—) ISBN 3-7772-8100-X

Für die Literatur der Wiegendruckzeit – die Zeit des gedruckten Buches von Gutenbergs Erfindung bis zum Jahre 1500 – gibt es zwei große Nachschlagewerke meines früheren Leipziger Verlages: den „Gesamtkatalog der Wiegendrucke" (GW), der sämtliche Druckerzeugnisse des 15. Jahrhunderts bibliographisch exakt beschreibt und die erhaltenen Exemplare weltweit nachweist, und das Katalogwerk „Bilderschmuck der Frühdrucke" von Albert Schramm. Während der „GW" mit Band 1–7 bereits seit 1969 im Nachdruck und seit 1979 mit dem Anschlußband 8 vorliegt, war der „Schramm" bisher nur auf dem antiquarischen Büchermarkt und selten komplett beschaffbar (zu Preisen, die nicht unerheblich über dem des hier angezeigten Nachdrucks liegen). Der Nachdruck im Originalformat wird so nicht nur von vielen Bibliotheken und Museen, sondern auch von zahlreichen Sammlern und Wissenschaftlern dringend erwartet.
Der „Schramm" sollte in etwa 28 Bänden die Illustrationen zunächst aller deutschen Inkunabeln in originaler Größe der Öffentlichkeit zugänglich machen. Der Plan konnte nur zum Teil realisiert werden: von 1920 bis 1943 erschienen 23 Foliobände mit den originalgetreuen Wiedergaben von tausenden von Holzschnitten, Initialen, Bordüren etc. Dann unterbrach die Kriegszeit die weitere Fortführung.
Um das Werk wieder greifbar zu machen, wird jetzt zunächst ein (in Qualität und Druckformat) unveränderter Nachdruck in begrenzter Auflage durchgeführt. Die 23 Bände werden laut untenstehender Übersicht auch einzeln beziehbar sein, so daß man unvollständige Sets der Originalauflage mit Hilfe des Nachdrucks komplettieren kann. – Die weitere Fortführung ab Band 24 ist vorgesehen und in Vorbereitung. — Die genannten Preise sind gültig bis Oktober 1981.

I. Die Drucke von Albrecht Pfister in Bamberg. IV, 7 S. Mit 305 Abb. auf 38 Tafeln. 1922. Brosch. DM 180,—

II. Die Drucke von Günther Zainer in Augsburg. 24 S. Mit 754 Abb. auf 100 Tafeln. 1920. Brosch. DM 420,—

III. Die Drucke von Johann Baemler in Augsburg. 26 S. Mit 781 Abb. auf 113 Tafeln. 1921. Brosch. DM 260,—

IV. Die Drucke von Anton Sorg in Augsburg. 52 S. Mit 3096 Abb. auf 382 Tafeln. 1922. Brosch. DM 360,—

V. Die Drucke von Johann Zainer in Ulm. 20 S. Mit 520 Abb. auf 92 Tafeln. 1923. Brosch. DM 220,—

VI. Die Drucke von Konrad Dinckmut in Ulm. 19 S. Mit 682 Abb. auf 107 Tafeln. 1923. Brosch. DM 200,—

VII. Die Drucke von Lienhart Holle, Johannes Reger, Johann Schaeffler und Hans Hauser in Ulm. 15 S. Mit 407 Abb. auf 116 Tafeln. 1923. Brosch. DM 220,—

VIII. Die Kölner Drucker. 28 S. Mit 956 Abb. auf 198 Tafeln. 1924. Brosch. DM 290,—

IX. Die Drucker in Eßlingen, Urach, Stuttgart, Reutlingen, Tübingen und Blaubeuren. 22 S. Mit 852 Abb. auf 131 Tafeln. 1926. Brosch. DM 290,—

X. Die Drucker in Lübeck. 1. Die beiden Brüder Brandis. 8 S. Mit 493 Abb. auf 94 Tafeln. 1927. Brosch. DM 280,—

XI. Die Drucker in Lübeck. 2. Steffen Arndes. 12 S. Mit 1083 Abb. auf 181 Tafeln. 1928. Brosch. DM 290,—

XII. Die Drucker in Lübeck: Ghotan. Mohnkopfdrucke. Die Drucker in Magdeburg. 13 S. Mit 710 Abb. auf 109 Tafeln. 1929. Brosch. DM 220,—

XIII. Die Drucker in Leipzig und Erfurt. 15 S. Mit 338 Abb. auf 67 Tafeln. 1930. Brosch. DM 220,—

XIV. Die Drucker in Mainz: 1. Fust und Schöffer. 2. Johann Numeister. 3. Peter Schöffer. 9 S. Mit 1066 Abb. auf 208 Tafeln. 1931. Brosch. DM 390,—

XV. Die Drucker in Mainz: 4. Erhard Reuwich. 5. Jakob Meydenbach. 6. Peter Friedberg. 7 S. Mit 1142 Abb. auf 134 Tafeln. Folio. 1932. Brosch. DM 420,—

XVI. Die Drucker in Speyer, Würzburg, Eichstätt, Passau, München, Ingolstadt, Zweibrücken, Freising, Memmingen. 18 S. Mit 931 Abb. auf 125 Tafeln. 1933. Brosch. DM 420,—

XVII. Die Drucker in Nürnberg. 1. Anton Koberger. 12 S. Mit 617 Abb. auf 298 Tafeln. 1934. Brosch. DM 390,—

XVIII. Die Drucker in Nürnberg (außer Koberger). 23 Seiten. Mit 764 Abb. auf 121 Tafeln. 1935. Brosch. DM 370,—

XIX. Die Straßburger Drucker. 1. Teil: Johann Mentelin, Heinrich Eggestein, Georg Husner, Heinrich Knoblochtzer (in Straßburg u. Heidelberg), Martin Schott, Jakob Ebner. 16 S. Mit 910 Abb. auf 141 Tafeln. 1936. Brosch. DM 390,—

XX. Die Straßburger Drucker. 2. Teil: Grüninger, Prüß, Flach, Attendorn, Anshelm, Kistler, Dumbach, Hupfuff, Schaffener, J. Schott, M. Brant. 30 S. Mit 2298 Abb. auf 286 Tafeln. 1937. Brosch. DM 420,—

XXI. Die Drucker in Basel. 1. Teil: Wenßler, Richel, Flach, Amerbach, Kollicker, Keßler, Wolff, Adam von Speier. 28 S. Mit 991 Abb. auf 170 Tafeln. 1938. Brosch. DM 420,—

XXII. Die Drucker in Basel. 2. Teil: Ludwig Hohenwang, Lienhart Ysenhut, Michael Furter, Johann Froben, Johann Bergmann, Drucker der Kopien. Nachträge. 48 S. Mit 1280 Abb. auf 192 Tafeln. 1940. Brosch. DM 440,—

XXIII. Die Drucker von Augsburg: Erhard Ratdold, Johann Wiener, Jodokus Pfanzmann, Ludwig Hohenwang, Johann Blaubirer. 27 S. Mit 754 Abb. auf 154 Tafeln. 1943. Brosch. DM 490,—

Ausführlicher Prospekt steht zur Verfügung

ANTON HIERSEMANN
POSTFACH 723 · 7000 STUTTGART 1

ISBN 3-7772-8122-0

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

THEODOR KLAUSER

CARSTEN COLPE, ERNST DASSMANN, ALBRECHT DIHLE

BERNHARD KÖTTING, WOLFGANG SPEYER, JAN HENDRIK WASZINK

Lieferung 87

Gottesbeweis [Forts.] - Gottesgnadentum



1981

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE

HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

FORTGEFÜHRT VON DER

RHEINISCH WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

Das RAC ist gedacht als Hilfsmittel für die Erforschung der Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Es will all jenen dienen, die ermitteln wollen, wie sich die antike Welt mit dem Christentum und wie sich das junge Christentum mit der antiken Welt abgefunden hat Das letzte Ziel, auf das die Arbeit am RAC ausgerichtet wird, ist ausgesprochen in dem Problem: Wie weit geht die Kontinuität zwischen der antiken und der christlichen Periode des Altertums und inwiefern ist von einem Einschnitt und von neuen Formen zu sprechen? Bei einer solchen Zielsetzung durfte natürlich die Frage, wie weit der Kreis der antiken Welt zu ziehen war, nicht zu engherzig beantwortet werden. Heimatrecht im RAC wurde grundsätzlich allen Erscheinungen zuerkannt, die irgendwie in die hellenistische Mittelmeerwelt hineingeragt haben. Es mußten daher auch der Iran, der Vordere Orient und Ägypten Berücksichtigung finden.

Auch in der Frage der zeitlichen Begrenzung entschieden wir uns für größte Weitherzigkeit. Im allgemeinen stellt das Ende des 6. Jahrhunderts die äußerste Grenze dar, bis zu der das RAC die Entwicklung verfolgt. Doch wird diese Grenze unbedenklich überschritten, sooft es sachlich geboten scheint.

Daß im RAC nicht bloß irgend ein bestimmter Ausschnitt aus dem menschlichen Leben ins Auge gefaßt werden durfte, sondern die religiöse, geistige und materielle Welt in ihrer Gesamtheit, versteht sich von selbst.

Bei dem heutigen Stande der Forschung wäre es in den meisten Fällen verfrüht, den Stoff schon in abschließender Bearbeitung und Bewertung vorlegen zu wollen. Daher bescheidet sich das RAC grundsätzlich damit, zu jedem Stichwort eine möglichst vollständige, kritisch gesichtete Materialsammlung vorzulegen. Werturteile sollen nicht abgegeben werden. Daher sind z.B. auch die in gewissen Zusammenhängen unentbehrlichen Ausdrücke „Heidentum“ und „heidnisch“ nur im fachlichen Sinne als zusammenfassende Kennzeichnung einer Gruppe von Religionen gemeint.

Für den Inhalt der Artikel sind ausschließlich die jeweiligen Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, bei Zitierung eines Artikels auch den jeweiligen Bearbeiter und nicht bloß das RAC zu nennen.

Franz Joseph Dölger-Institut, Universität Bonn, Lennéstraße 41, D-5300 Bonn 1

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Al gäu

ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-8122-0 (Lieferung 87)

liches gilt später für Philon v. Alex. (s. Bousset/Greßmann, Rel.[3] 452; J. Behm, Das Bildwort vom Spiegel: W. Koepp [Hrsg.], Zur Theorie des Christentums, Festschr. R. Seeberg 1 [1929] 331f). Während die Frage nach dem Wesen Gottes Philon zufolge wenn überhaupt, dann nur schwer zu beantworten ist (spec. leg. 1, 32; leg. all. 3, 206; leg. ad Gai. 5f; quaest. in Gen. 2, 54; H. Chadwick, Philo and the beginnings of Christian thought: Armstrong aO. [o. Sp. 960] 148; U. Früchtel, Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo v. Alex. = ArbLitGeschHellenistJudent 2 [1968], bes. 157/63), widmet er letzterer seine ganze Aufmerksamkeit. Die Existenzbeweise gewinnt Philon aus der Betrachtung der Welt, die er als Schöpfung Gottes auslegt. Sie stellen daher Sonderformen des kosmologischen bzw. teleologischen Beweises dar. Wolfson (2, 74) erkennt ferner einen Spezialfall des ontologischen G. Der erste Beweis beruft sich nach Vorbild von Plat. Tim. 28a auf das Kausalitätsprinzip (fug. et inv. 12). Vgl. auch Philons Exegese von Jes. 66, 1 (conf. ling. 98). Der aristotelische Gedanke eines unbewegten Bewegers wird von Philon abgelehnt, weil sich für den jüd. Denker das Wirken Gottes in der Funktion der Bewegungsursache nicht erschöpfen kann. Dennoch benutzt Philon, wie Wolfson 1, 295/7 zeigt, aristotelische Lehrstücke, um die allgemeine Theorie des Aristoteles zurückzuweisen, wohl deshalb, weil er die aristotelische Theologie für inkonsistent hielt (ebd. 1, 296; zu demselben Argument s. auch Philo fug. et inv. 8; post. Cain. 28, 6/8; mut. nom. 54). Der teleologische Beweis blickte zu Philons Zeit bereits auf eine lange Tradition zurück. Nach stoischem Vorbild stützt er die Argumentation durch die Analogie von Menschenhand verfertigter Artefakte (zB. Philo leg. all. 3, 98; spec. leg. 1, 33). Freilich übernimmt Philon von den Stoikern nicht deren Begriff eines der Welt immanenten Gottes. Der vierte Beweis ist gegen die Anhänger der pantheistischen Lehre gerichtet, das All selbst sei die Gottheit, oder es berge Gott als Weltseele in sich (migr. Abr. 179). Das Argument in Form einer aus stoischer Quelle stammenden Analogie ist zweiteilig: Wenn im Menschen Geist wohnt, so auch im Universum. Wie der menschliche Geist den Körper lenkt, so der Weltgeist den ‚Körper' des Weltalls. Ferner: Der Geist erfährt sich selbst mitunter in Visionen u. Ekstasen als außer sich seiend. Was der menschliche Geist nur gelegentlich vermag, die Ablösung des Geistes vom Körper, das ist für den Geist Gottes in seiner Vollkommenheit als grundlegend vorauszusetzen. Deshalb also muß der Geist Gottes von der Welt als von seinen Gedanken geschieden sein. Im Anschluß an seine Darstellung des teleologischen Arguments entwickelt Philon noch zwei weitere Verfahren der Gotteserkenntnis: aus dem Geschaffenen, wie man vom Schatten eines Gegenstands auf diesen selbst schließen kann; ferner: überhoben über alle Geschöpfe u. abgelöst von aller Geschöpflichkeit wird in visionärer Schau des ungeschaffenen Einen ein Verständnis des Logos u. der Welt entwickelt (vgl. zu der hier sichtbar werdenden Tradition Wolfson 2, 85/93).

B. Christlich. I. Neues Testament. a. Römerbrief. Wegen seiner grundlegenden Bedeutung für die späteren Versuche, das Dasein Gottes kosmologisch zu begründen (s. u. Sp. 969/72), sei hier auf Rom. 1, 20 eingegangen, ohne daß das heftig umstrittene Problem einer ‚theologia naturalis' im vorliegenden Kontext ausführlich behandelt werden könnte. Käsemann 35f zeigt die Verbindung zur hellenist. Popularphilosophie auf, deren Wirkung er durch Verwendung von Abstrakta wie τὰ ἀόρατα αὐτοῦ, ἀΐδιος δύναμις, θειότης u. die Wendung νοούμενα καθορᾶται belegt sieht, u. denkt die Sorge um die vor allem von den Stoikern bedachte rechte Verehrung Gottes im Kult als Diskussionsrahmen, in den das Pauluswort eingelassen ist (vgl. dazu Pohlenz aO. [o. Sp. 957] 98. 234; Bonhöffer, Ethik 75/7). Allerdings stellt der Apostel die Möglichkeit der Erkenntnis Gottes ohne alle metaphysischen Konsequenzen als selbstverständlich u. für jedermann voraussetzbar hin (Käsemann 36). So sucht er auch nicht, wie etwa Aristeas 254; Aristobul. 2, 17f; Act. 17, 26, Gotteserkenntnis zu begründen oder einen Weg zu finden, wie man Gott aus seiner Schöpfung erkennt. Da für Paulus der νοῦς nicht das ‚Auge der Vernunft' (Bauer, Wb.[5] 1069) ist, etwa im Sinne des Platonismus oder der Stoa, sondern kritisch abwägendes, urteilendes Verstehen (Bultmann, Theologie 213f) bedeutet (Käsemann 36), da zudem eine gegenwärtige Schau Gottes nach 2 Cor. 4, 18 u. 5, 17 paulinischer Theologie ausdrücklich widerspricht, kann in diesen Versen nicht die Möglichkeit eines Zugangs zur Erkenntnis der Existenz Gottes behauptet sein, sondern es ist vielmehr die Tatsächlichkeit der Gotteserkenntnis vorausgesetzt (Käsemann 38). Eine ‚theologia naturalis' läßt sich mit der paulini-

schen Eschatologie u. Christologie wohl kaum vereinen. Vielmehr erscheinen die zweifellos hellenist. Termini (s. o. Sp. 960f), aufs äußerste reduziert u. komprimiert, im Zusammenhang der Anklage gegen den Sittenverfall. Der Weg einer Erkenntnis Gottes durch Betrachtung seiner Werke ist hier nicht thematisiert (Daxer 6. 15f; Feuillet 68; Kuhlmann 12/37), was um so erstaunlicher ist, als das bekannte Schriftwort bis ins hohe MA als Basis für den kosmologischen G. herhalten mußte (vgl. u. Sp. 974).

b. Apostelgeschichte. Unbezweifelbar im Sinn der ,theologia naturalis' sind im Gegensatz zu Rom. 1, 20 die beiden Reden Act. 14, 15/7 u. 17, 22/9 zu verstehen (Käsemann 35). In beiden Fällen stellen die Reden Reaktionen auf Formen heidnischer Religionsübung dar: In Lystra hält die Menge Paulus u. Barnabas für Hermes u. Zeus, in Athen findet Paulus einen Altar mit der bekannten Widmung vor. Der missionarischen Intention entspricht in beiden Fällen der popularphilosophische Charakter der Motivik, durch den der Prediger geschickt an Bekanntes anzuknüpfen bemüht ist. So kann die Areopagrede (ähnliches gilt auch für die in Lystra) geradezu als ,hellenistische Rede von der wahren Gotteserkenntnis' bezeichnet werden (Dibelius 36). Besonders der Act. 17, 28 zum Ausdruck kommende Gedanke der ,Gottverwandtschaft' ist hellenistisch (vgl. zB. Sen. ep. 41, 1f; Dio Chrys. or. 30, 26). Dasselbe gilt für den darauf aufbauenden Versuch, den kosmologischen Weg als Möglichkeit der Gotteserkenntnis zu entwickeln. Der Verfasser benutzt dabei deutlich stoisierendes Material (vgl. die Bedeutung der καιροί = Jahreszeiten, Wortbedeutung Act. 17, 26 durch 14, 15 abgesichert, in den G. der Stoa o. Sp. 956). Die natürliche Gotteserkenntnis wird also in ihrer verbreitetsten Form als Möglichkeit dargestellt, um der jungen Gemeinde Anhänger zu gewinnen (vgl. zu beiden Stellen auch Haenchen 367; zum isolierten Charakter vor allem der Areopagrede im NT s. Dibelius 3).

II. Apologeten u. Väter. a. Voraussetzungen. Der Beweis (ἀπόδειξις) als Suche nach dem Grund ist seit der Entwicklung des Syllogismus in den Analytiken des Aristoteles als die herrschende wissenschaftliche Methode erkannt u. bedacht. Für ein christl. Denken, das gegen die Philosophie das Recht seines Bestandes verteidigen will, muß zwangsläufig die Suche nach natürlichen Wegen der Gotteserkenntnis in Form von Beweisen oder beweisähnlicher Strukturen gegenüber der Offenbarung, wie sie durch die Lehre der Bibel vermittelt wird, im Vordergrund stehen. So sind auch die ersten christl. Theologen, die es unternehmen, einen Beweis für die Existenz Gottes zu führen, Apologeten des 2. Jh. Es liegt auf der Hand, daß die Wege, die sie dazu beschreiten, im wesentlichen die von den großen philosophischen Schulen entwickelten theologischen Gedanken sind. Wie in den einzelnen Schulen, zB. der Stoa (vgl. Zenons Lehre mit derjenigen Aristons v. Chios), so waren auch im frühchristl. Schrifttum grundsätzlich zwei Positionen möglich: 1) Gott ist menschlicher Erkenntnis vollkommen unzugänglich. 2) Gott ist bis zu einer gewissen Grenze erkennbar (s. Spanneut 270).

1. Negative Theologie. Ähnlich wie Philon v. Alex. (s. o. Sp. 961) halten auch Apologeten wie Aristides (apol. 1, 2; vgl. W. C. van Unnik, Die Gotteslehre bei Aristides u. in gnostischen Schriften: ThZs 17 [1961] 166/74), Tatian (or. 4) u. Theophilus v. Ant. (ad Autol. 1, 3. 5) Gott für unbegreifbar. Auch Justin bezeichnet unter platonistischem Einfluß Gott als ein in Worten unaussprechbares Wesen (apol. 1, 10, 1; 2, 12, 4. 13, 4; dial. 126, 2. 227, 4; vgl. Lebreton 2, 412/5). Tertullian äußert sich apol. 17, 2, 3 ganz im ähnlichen Sinn (s. J. Stier, Die Gottes- u. Logoslehre Tertullians [1899] 8). Der Versuch der Benennung Gottes gilt den Vertretern dieser Lehre als verwerfliche Überheblichkeit (Iustin. apol. 1, 61, 11. 63, 1; 2, 6, 1/3). Minucius Felix teilt diese Auffassung u. stellt im Zuge seiner Entfaltung der negativen Theologie fest, es gebe keinen Namen Gottes (Oct. 18, 10). Nach Clemens v. Alex. wäre es atheistisch, Beweise für das Dasein Gottes zu verlangen (strom. 5, 6, 1). Platonistisches Erbgut ist wiederum die negative Theologie, die Athan. ep. ad monach. 2 (2, 1, 182, 3f Opitz) formuliert: ,Wenn man auch nicht begreifen kann, was Gott ist, so kann man doch sagen, was er nicht ist'. Ebenfalls unter dem Einfluß platonistischer Theorien u. in sie eingegangener aristotelischer Begrifflichkeit leugnet Clemens v. Alex. an vielen Stellen seines Werkes den Gedanken einer Erkennbarkeit Gottes. Infolge seiner gewaltigen Machtfülle ist Gott nicht in Worte, Begriffe u. Erkenntnis zu fassen (strom. 5, 65, 2 mit Stählins Hinweis zSt. [GCS Clem. Alex. 2, 369] auf Philo quod deus s. imm. 55; mut. nom. 14; somn. 1, 184). Gott ist ἄρρητος; er ist unzugänglich u. grenzenlos

(Clem. Alex. strom. 5, 81, 3). Gott ist weder ‚genus' noch ‚spezifische Differenz', weder εἶδος ἄτομον noch ἀριθμός, d.h. die Konstituenten eines ὁρισμός sind an ihm nicht auszumachen, so ist er nicht bestimmbar. Er ist weder συμβεβηκός (accidens) noch etwas, das ein συμβεβηκός bei sich aufnehmen könnte. Er ist kein Ganzes (ὅλον), d.h. da das Ganze als Präsenz seiner Teile definiert wird (... οὗ μηδὲν ἄπεστιν: Aristot. phys. 207a 9f), Gott aber ἀπέραντος ist (s. u. Sp. 973), so kann er nicht zu Recht ὅλος genannt werden. Da er nicht als ein Ganzes zu bestimmen ist, kann an ihm weder Grenze noch Form erkannt werden, noch sind an ihm Teile eines (begrifflich durch die Voraussetzung ausgeschlossenen) Ganzen auszumachen (Clem. Alex. strom. 5, 81, 4/82, 4). Athenagoras hat diese Position wohl im Anschluß an Schrifttexte wie Mt. 11, 27 u. Joh. 1, 18 klassisch formuliert: ‚Gott allein kann uns über Gott unterweisen' (leg. 7; vgl. auch Clem. Alex. strom. 5, 71, 5). Mittel dieser Unterweisung sind nach Clemens v. Alex. die göttliche *Gnade u. das Wort (strom. 5, 72, 2f. 82, 4; vgl. auch Joh. Damasc. fid. orth. 1 [PTS 12,7f Kotter]). – Zur negativen Theologie als Methode des Erkennens vgl. R. Mortley, Art. Gnosis I: o. Sp. 525/36.

2. Natürliche Erkennbarkeit Gottes. Wie Athenagoras, der leg. 4, 1; 10, 1; 23, 7 Gott für erkennbar durch νοῦς u. λόγος hält, nimmt auch Clemens v. Alex. an anderer Stelle seines Werkes, wieder unter platonischem (oder platonistischem) Einfluß, einen anderen Standpunkt ein: Er glaubt gleichfalls an die Möglichkeit, Gottes Existenz mit Hilfe der Vernunft zu erschließen (strom. 5, 74, 2). Zwar ist Gott selbst unbegrenzt u. somit menschlichem, auf das Endliche beschränktem Fassungsvermögen entzogen. Doch leuchtet seine Größe erkennbar im Spiegel seiner Schöpfung auf (Tert. apol. 17, 2). So ist es, wie Irenaeus betont, die ‚providentia' Gottes, die ihn Menschen erkennbar macht (haer. 2, 6, 1 [1, 263 Harvey]). Namentlich die von Aristoteles beeinflußten Väter erklärten die Gotteserkenntnis für angeboren u. deuteten sie als ein Wissen, das an der Natur wie an einem Prüfstein zu messen sei (Harnack, DG[4] 2, 117). Die beiden Positionen stehen also nicht in unversöhnlichem Gegensatz zueinander; besonders die Fortsetzung des Clemenstextes strom. 5, 6, 1 (s. o. Sp. 964) räumt die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis aus der πρόνοια ein, während er das Verlangen nach Beweisen für das Dasein Gottes als atheistisch verurteilt. Der Beweischarakter der sog. G. ist durch den wichtigen Clemenstext strom. 5, 6, 1 in einer bei den meisten anderen Vätern (mit Ausnahme des Augustinus; dazu s. u. Sp. 971/3) nicht vorhandenen Klarheit in Frage gestellt: Ablehnung der ἀπόδειξις als atheistisch u. Verweis auf die Providenz als Möglichkeit eines Zugangs zu Gott. Entsprechend wird fast bei allen anderen Kirchenschriftstellern der Begriff ‚Beweis' in uneigentlicher Bedeutung verwendet: Er kennzeichnet wie in popularisierender philosophischer Literatur Überlegungen, die versuchen, aus der sichtbaren Welt der αἰσθητά zur Erkenntnis des Daseins Gottes zu gelangen, ohne den formalen Bedingungen eines apodiktischen Syllogismus überhaupt entsprechen zu können. Neben dem eigentlichen u. zutiefst christl. Weg einer Erkenntnis Gottes durch die Offenbarung besteht in der christl. Tradition also die o. Sp. 965 entwickelte Anschauung einer dem Menschen als Menschen möglichen natürlichen Erkenntnis Gottes, die nicht an die strenge Beweisform gebunden ist. Dabei gilt freilich stets der Vorbehalt, daß zuletzt doch jede Gotteserkenntnis auf Gott selbst zurückgeführt werden muß. ‚Der Mensch', sagt Irenaeus, ‚sieht von sich aus Gott nicht. Doch Gott läßt sich freiwillig von denen anschauen, die ihm gefallen' (haer. 4, 20, 5 [2, 216 Harvey]; vgl. auch Tert. adv. Marc. 4, 22, 5 [CCL 1, 601]). Nach Tertullians Meinung sind beide Weisen der Erkenntnis, die natürliche cognitio u. die recognitio, durch doctrina aufeinander bezogen: nos definimus deum primo natura cognoscendum, dehinc doctrina recognoscendum (ebd. 1, 18, 2 [459]). Der von der ‚cognitio' zur ‚recognitio' führende Weg ist eine ἀναγωγή aus der sichtbaren Welt zur Unsichtbarkeit Gottes. Gerade angesichts der von Clemens v. Alex. (strom. 5, 6, 1) zur Sprache gebrachten Bedenklichkeiten beruft sich der so geartete G. häufig auf Rom. 1, 20 zu seiner Rechtfertigung. Basilius untersucht in einem Brief vJ. 376 die Frage nach dem Vorrang des *Glaubens (πίστις) oder der Erkenntnis (γνῶσις) u. kommt zu dem Ergebnis, daß allgemein bei den Wissenschaften der Glaube der Erkenntnis vorausgehe (vgl. Mortley aO. 515/7). Unter Berufung auf den ‚locus classicus' Rom. 1, 20 sieht er den Ermöglichungsgrund der ἀναγωγή aus der sichtbaren Schöpfung zu den ἀόρατα in der Geschöpflichkeit des Menschen, der selbst Teil der Schöpfung sei. Der Syllogismus, der an

Rom. 1, 20 anschließt, lautet: Gott ist Schöpfer des ganzen Kosmos. Wir sind Teil des Kosmos. Also ist Gott auch unser Schöpfer (ep. 235, 1 [3, 44 Courtonne]; vgl. auch in Ps. 32, 3 [PG 29, 329]).

3. Subjektive Voraussetzungen. In die Natur des Menschen als eines Gottesgeschöpfes sind die προλήψεις gelegt, die ihm ein Wissen von Gott vermitteln. Vom Menschen selbst erworben sind die κοιναὶ ἔννοιαι, die ihn vom Dasein Gottes überzeugt sein lassen. Kirchenschriftsteller wie Athenagoras u. Tertullian übernehmen diese Begriffe aus stoischen Quellen (s. o. Sp. 956). Athenagoras verwendet den Begriff πρόληψις leg. 5, 1 (vgl. ebd. 22) mit dem Zusatz κοινή. Diese Erkenntnisweise kennzeichnet er als ‚nicht von der Art der wissenschaftlichen Gotteserkenntnis'. Ihr steht die wissenschaftliche Gotteserkenntnis gegenüber, die sich auf Gott als νοητόν richtet (Spanneut 276). Schärfer noch als Athenagoras unterscheidet Tertullian die beiden natürlichen Erkenntnisweisen: Communes sensus u. argumentationes iustae (adv. Marc. 1, 16, 2 [CCL 1, 457]). Während mit letzterem der Beweis der Existenz Gottes aus der Schöpfung zu verbinden ist, schließt erstere an das ‚testimonium animae' (vgl. res. 3, 1/6 [CCL 2, 924f]; apol. 17, 5f [1, 117]; test. an. 2, 1f [1, 176f]; zur Thematik vgl. L. Fütscher, Die natürliche Gotteserkenntnis bei Tertullian: ZsKathTheol 51 [1927] 1/35. 217/51; J. Lortz, Tertullian als Apologet 1 [1927] 227/48; G. Esser, Die Seelenlehre Tertullians [1893] 172f). Auf προλήψεις u. κοιναὶ ἔννοιαι beruhen zwei Typen des G., die sowohl getrennt als auch verbunden anzutreffen sind: der Beweis ‚e consensu gentium' u. der Beweis aus den ὁρώμενα auf den ἀόρατος κτιστής. Beide sind in der frühchristl. Literatur außerordentlich verbreitet. Die Kirchenschriftsteller bedienen sich bei ihren Beweisversuchen vornehmlich der verschiedenen Spielarten des zweiten Typs, welche die antike Philosophie entwickelt hatte, des kosmologischen u. des teleologischen Beweisganges, ohne daß es im einzelnen immer möglich wäre, beide genau voneinander zu scheiden.

b. Arten des Gottesbeweises. 1. ‚E consensu gentium'. Der berühmte Text Tert. apol. 17, 5 (CCL 1, 117) beruht auf der Voraussetzung dieses Arguments. Auch in dem wenige Jahre später entstandenen Text spect. 2, 4 (1, 228) entwickelt Tertullian den Gedanken: nemo negat, quia nemo ignorat, quod ultra natura suggerit, deum esse universitatis conditorem eqs. In der nach dJ. 207/08 entstandenen Streitschrift Gegen Marcion geht Tertullian von derselben Prämisse aus, räumt aber die Möglichkeit ein, es gebe Menschen, die sich schuldhaft von ihrer Natur gelöst hätten: sed cui nulla natura est, naturalia instrumenta non suppetunt (adv. Marc. 1, 18, 2 [1, 459]). Laktanz glaubt, daß Gottesleugner nicht als Menschen gelten können; seine Polemik ist gegen den Sensualismus der Epikureer gerichtet: nam illos qui nullum omnino deum esse dixerunt, non modo philosophos, sed ne homines quidem fuisse dixerim, qui mutis simillimi ex solo corpore constiterunt nihil cernentes animo et ad sensum corporis cuncta referentes, qui nihil putabant esse nisi quod oculis contuebantur (inst. 7, 9, 5 [CSEL 19, 611]). Die stoischen Termini κοινοὶ λογισμοί bzw. αὐτοδίδακτοι oder φυσικαὶ ἔννοιαι u. προλήψεις (hier als Verbform προειλήφεσαν) erscheinen bei Eus. praep. ev. 2, 6. Gerade in der Verwendung dieser Begrifflichkeit wird das Eusebios u. Stoa Trennende deutlich: der Christ ersetzt αὐτοδίδακτος durch θεοδίδακτος. Der Mensch hat nicht als ein Vernunftwesen, sondern als Gotteskind (*Gotteskindschaft) in seiner Natur Belehrung erfahren, die aller rationalen Erkenntnis vorausgeht. Hilarius führt den von Tertullian dargelegten Gedanken anläßlich seiner Exegese des Psalmworts: ‚In seinem Herzen spricht der Tor: 'Es ist kein Gott'' (Ps. 52, 2), aus. Zwar wagt der Gottesleugner es nicht, seine Meinung öffentlich kundzutun. Seine Torheit aber besteht darin, daß er der übermächtigen ‚necessitas veri', die ihm das Bekenntnis der Existenz Gottes abnötigt, nicht folgt, sondern sich von der Lust am Bösen zu dem Irrglauben hinreißen läßt, es gebe keinen Gott: sed fit frequenter, ut . . . quod contra fidem credimus, id tamen de consilio impii cordis eloquamur. Der Text verbindet mit dem Argument ‚e consensu gentium' das kosmologische: quis enim mundum contuens deum esse non sentiat? (in Ps. 52 tract. 1f [CSEL 22, 119]) u. macht den Zusammenhang beider Motive eindringlich klar: Aus der Providenz Gottes ergibt sich die Möglichkeit, Gott im Zugriff natürlichen Erkennens zu schauen. Diese natürliche Erkenntnis ist nach Gottes Willen Gemeinbesitz der Menschheit, der sich im ‚consensus' aller als Beweisgrundlage für die Existenz Gottes niederschlägt. Wie Tertullian denkt auch Hilarius an die Möglichkeit einer Lösung von der eigenen Natur durch

die Verlockung des Bösen, die seiner Deutung zufolge der vom Psalmisten gemeinten ,stultitia' entspricht (vgl. auch Joh. Chrys. incomprehens. 5, 5 [PG 48, 743]; Hieron. tract. in Ps. 95 [CCL 78, 154]; zur Begründung des G. ,e consensu gentium' s. auch Greg. Naz. or. 28, 16 [SC 250, 134]).

2. Der kosmologische Weg. Tatian sagt or. 4 von Gott: ,Wir kennen ihn durch seine Schöpfung und begreifen das Unsichtbare seiner Macht durch seine Werke' (PG 6, 813; vgl. E. Schwartz, Tatiani oratio ad Graecos = TU 4, 1 [1888] 4). Theophil. Ant. ad Autol. 1, 4 (,damit aus seinen Werken seine Größe erkannt werde') stellt eine andere Version desselben Gedankens dar. Ebd. 1, 6 hingegen formuliert er die teleologische Variante, indem er aus Strukturen der Zweckmäßigkeit in der Anlage der Welt u. aus der ,providentia' auf das zwecksetzende Wesen zurückschließt. Die kosmologische Spielart vertreten Iren. haer. 2, 9, 1 u. 4, 6, 6 (1, 272; 2, 160 Harvey) sowie Min. Fel. Oct. 18, 4. Tert. adv. Marc. 1, 10, 1/4 (CCL 1, 451) verbindet sich mit dem Motiv ,e consensu gentium' der kosmologisch-teleologische Ansatz: Seit Anbeginn der Welt wurde ihr Schöpfer mit seinen Werken zugleich erkannt, die eigens zu dem Zweck hervorgebracht wurden, damit Gott erkannt würde. In polemischer Wendung gegen den Polytheismus der Heiden weist auch Orig. c. Cels. 1, 23 auf die teleologische Struktur des Kosmos u. das harmonische Gefüge seines Baus hin, der als ein Eines u. Ganzes auch von einem einzigen Demiurgen geschaffen sein müsse. Ebd. 7, 37 wird als positiver Weg der Gotteserkenntnis im Anschluß an Rom. 1, 20 der Weg von den Werken Gottes zu seinem unsichtbaren Wesen gewiesen. Hier u. 7, 46 verbindet Origenes die paulinische Botschaft mit der Begrifflichkeit der platonistisch-peripatetischen Philosophie (Gegensatz von αἰσθητόν u. νοητόν; ὁμοίωσις-Gedanke). Methodius folgt ihm arbitr. 2, 8 (GCS Method. 1, 7) nach, indem er die ὁμοίωσις in ganz ähnlicher Weise bestimmt, die Einzigkeit Gottes voraussetzt u. die εὐκοσμία, die Harmonie des Weltgefüges, hervorhebt. Der ,Ephraem Graecus' stellt die Analogie ,Haus: Baumeister = Kosmos: göttliche Vorsehung' auf (reprehens. sui ips.: 1, 123D J. S. Assemani). Den teleologischen Aspekt betont Lact. inst. 1, 2, 5 (CSEL 19, 7) schärfer. ,Providentia' u. ,consilium' zeugen in der sichtbaren Welt auf vielfache Weise von einer überlegenen Intelligenz, die alles so wunderbar eingerichtet hat. Athan. c. gent. 34 (SC 18bis, 164) bindet die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis bibeltheologisch an Gen. 1, 26: Die dort vom Schöpfergott selbst verkündete ὁμοίωσις des Menschen zu Gott lasse ihn, wenn er sie unversehrt erhalte, Gott gleichsam ,per speculum in aenigmate' schauen. Auch dieser Text erfährt eine teleologische Wendung: τάξις u. ἁρμονία verkünden laut ihren Herrn u. Schöpfer. Derselbe Sachverhalt nimmt sich aus anderer Blickrichtung so aus: Da Gott sich menschlicher Erkenntnis unmittelbar verschließt, so daß sie versagen muß, hat er durch seinen Logos die Welt so eingerichtet, daß er aus seinen Werken erkannt werden kann. Zwischen Unsichtbarkeit Gottes u. der Möglichkeit eines kosmologischen bzw. teleologischen Weges zu Gott setzt Athanasius demnach eine sehr enge Beziehung voraus (c. gent. 35 [SC 18bis, 170]). Die Existenz Gottes als der ,causa efficiens', die alles hervorbringt u. im Sein erhält, lehren sowohl die Sinne, als auch die Naturgesetzlichkeit (φυσικὸς νόμος), erstere indem sie beobachten, letztere, indem sie aus dem Sichtbaren auf den Urheber allen Seins zu schließen ermöglicht (Greg. Naz. or. 28, 6 [SC 250, 110/2]). Gregor v. Nyssa läßt an. et res.: PG 46, 24A seine Schwester Makrina den Beweis der Möglichkeit des Fürsichseins der Seele aus der Existenz des an keine Materie gebundenen Gottes führen. Makrina deutet einen kosmologischen G. an: Bei jedem Schiff u. jedem Haus müsse man auf den Erbauer, bei jedem Kleid auf den Weber schließen. Entsprechend führe auch die Anschauung der sichtbaren Welt auf den Demiurgen (vgl. dazu Gronau, Poseidonios 228f; Parallelen s. Wendland 13ff; Binder 34; vgl. ferner Philo prov. 1, 72). Gronau hat durch Vergleich mit Philo prov. 1, 72 u. vor allem mit Cic. Tusc. 1, 68/70 das benutzte Material als stoisch erkannt. Die Hauptstoßrichtung des Gedankens wendet sich gegen Epikur u. seine Lehre (zum kosmologischen G. vgl. auch Gronau, Poseidonios 229_2). Auch Gregor v. Nyssa greift Rom. 1, 20 als Grundlage für das kosmologische Argument auf (c. Eunom. 2 [1, 290/2 Jaeger]). An anderer Stelle zieht Gregor aus der Betrachtung der οἰκονομία des Alls Rückschlüsse auf die überlegene ποιητική (causa efficiens) καὶ συντηρητική (providentia) δύναμις (or. catech. 12 [PG 45, 44f]). Vgl. zu Gregor v. Nyssa auch M.-B. v. Stritzky, Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor v. Nyssa (1973). Joh. Chrysostomos zitiert das Pauluswort mit derselben Konklu-

sion diab. 2, 3 (PG 49, 260). Serm. Anna 1, 3 (PG 54, 636) nennt er neben der kosmologischen Beweisführung einen zweiten Modus: den Beweis aus der ‚conscientia'. Johannes Chrysostomos hat in Rom. hom. 3, 2 (PG 60, 412) den kosmologischen G. mit dem Argument ‚e consensu gentium' verknüpft (zu Rom. 1, 19). Ambrosius' Gedanke kreist um Rom. 1, 20 u. Ps. 18, 2, wenn er hex. 1, 1, 4, 16 (CSEL 32, 1, 14) das kosmologische Argument entwickelt (vgl. auch Aug. serm. 141, 2 [PL 38, 776]; Gen. ad litt. 4, 32 [CSEL 28, 1, 129f]; Cyrill. Alex. c. Iulian. 3 [PG 76, 653]). Eine besondere Spielart des kosmologischen G. entwickelt Gregor v. Naz. (or. 28, 16 [SC 250, 134]): Wird eingeräumt, das Werden sei zufällig, ja sogar die Begründung der Weltordnung sei Zufall, so muß doch die Befolgung u. Bewahrung der Naturgesetze, durch die sie Bestand hat, durch eine andere Ursache u. nicht durch Zufall entstanden sein. Diese Ursache aber ist Gott, d.h. aus der Providenz, nicht aus der ‚procreatio' wird auf Gott geschlossen.

3. Der augustinische Gottesbeweis. a. Voraussetzungen. Die Sonderbehandlung des augustinischen G. bedarf kaum einer Rechtfertigung. Sie ist begründet durch die einzigartige Strenge, mit der sich das Denken dieses Kirchenvaters auf den Versuch eines G. zusammennimmt. Augustinus geht davon aus, daß, wenige ausgenommen, die gesamte Menschheit Gott als den Schöpfer der Welt bekennt (in Joh. tract. 106, 4 [CCL 36, 610]). Nur dann, wenn der menschliche Geist mit sich selbst durch die Wirkung der Sünde zerfällt, kommt es zur Abkehr von Gott u. zur Leugnung der Existenz Gottes, einer Haltung, die in Schriftworten wie Ps. 18, 2 oder 52, 2 angesprochen wird: dixit insipiens in corde suo, non est deus (vgl. en. in Ps. 52, 2 [CCL 39, 638f]; serm. 70, 23 [PL 38, 441]). Zwar verschließen sich nur wenige (perpauci: en. in Ps. 52, 2 [CCL 39, 638]) der Wahrheit des Daseins Gottes; Augustinus aber entschließt sich, die Irrenden von ihrem Irrtum zu befreien (lib. arb. 2, 2, 5, 13 [CCL 29, 238]). Der erste Schritt ist freilich nicht der Versuch eines rationalen Beweises der Existenz Gottes, sondern das Bemühen, den Ungläubigen zum Glauben an die Wahrheit der Schrift zu bewegen, die Gottes Dasein lehrt (ebd. 2, 2, 5, 15 [238]). Erst dann setzt, dem Grundsatz des ‚credo, ut intellegam' folgend, der G. an.

β. Darstellung. Wer die Existenz Gottes zu beweisen sucht, begreift sich zu Anfang in einer dreifachen Weise: nämlich als seiend, lebendig u. erkennend. Unter diesen dreien nimmt Einsicht (intellegentia), da sie Sein u. Leben in sich schließt, den obersten Rang ein (ebd. 2, 3, 7, 24 [240]). Der Wahrnehmung als unterster Stufe der ‚intellegentia' erscheint vielerlei einzelnes, das zu seiner Bewußtwerdung eines ‚sensus interior' (ebd. 2, 3, 8, 26 [241]) bedarf, der die Einheit der Wahrnehmung stiftet (vgl. dazu Plat. Theaet. 184c). Das Vorhandensein eines ‚sensus interior', der sich von den ‚sensus corporis' als deren Bewußtwerdung abhebt, wird durch Vernunft (ratio) erkannt. Da sich in der menschlichen Natur nichts findet, das der Vernunft überlegen wäre, (... quod sit in natura hominis ratione sublimius: Aug. lib. arb. 2, 6, 13 [245f]), ist ein solches überlegenes Sein nur außerhalb der menschlichen Natur zu suchen. Die Vernunft vermag einerseits die Idee von Ewigkeit u. Unwandelbarkeit zu erblicken, ist andererseits aber selbst nicht ewig u. unwandelbar, muß also zugeben, daß sie selbst diesem von ihr Erblickten unterlegen ist. Gleichviel, ob dieses der menschlichen Vernunft Überlegene Gott ist, oder ob es noch etwas Höheres, diesem Sein Überlegenes gibt, dem unzweifelhaft nichts mehr überlegen wäre, steht nach der Meinung des Augustinus das Dasein Gottes somit auf jeden Fall fest. Da der entscheidende Schritt des augustinischen G. in dem Übergang von der menschlichen Vernunft (s. dazu Gilson 13f) zur ‚veritas incommutabilis' besteht, kann jede beliebige Wahrheit zum Ausgang eines G. genommen werden (ebd. 21). Gemäß der ursprünglichen Intention soll der Beweis Irrende zur Aufgabe ihres Irrtums veranlassen. Deshalb besteht der leitende Gedanke eines zweiten augustinischen Ansatzes in der Absicht aufzuzeigen, daß der die Existenz Gottes Bezweifelnde eben durch den Akt des Zweifelns dasjenige, was er bezweifelt, nämlich die Existenz Gottes, beweist (vgl. Aug. vera relig. 39, 73 [CCL 32, 234f]).

γ. Kosmologischer Gottesbeweis bei Augustinus? Die Frage, ob sich in Augustins Schriften der in der übrigen patristischen Literatur vorherrschende kosmologische G. findet, ist umstritten (vgl. die Lit.-Übersicht bei Hessen, Erkenntnistheorie 186; Gilson 22; Boyer 105/41). Wie bei anderen, spielt auch in der Theologie Augustins Rom. 1, 20 die entscheidende Rolle (vgl. zB. en. in Ps. 41, 7f [CCL 38, 464f]; conf. 7, 10, 16; spir. et litt. 12, 19 [CSEL 60,

171f]; Gen. ad litt. 4, 32 [CSEL 28, 1, 129f]). Doch scheint das Argument nirgendwo ‚ausdrücklich oder schulmäßig' (Hessen, Erkenntnistheorie 186) als Beweis durchgeführt zu sein (doch s. M. Baumgartner, Große Denker, hrsg. v. E. Aster 1 [1911] 266; Gilson 22). – Vorstufen zu dem im MA verbreiteten G. ‚e contingentia mundi' bei Augustinus s. lib. arb. 2, 17, 45 (CCL 29, 267f); nat. bon. 19 (CSEL 25, 2, 863); immort. 8, 14 (PL 32, 1028) vgl. Hessen, Begründung 47/51; L. de Mondadon, De la connaissance de soi-même à la connaissance de Dieu: RechScRel 4 [1913] 155). Zum Problem des Zusammenhangs dieses Ansatzes mit den speziell augustinischen Typen des G. s. Gilson 23f.

δ. Schlußbemerkung. Der G. des Augustinus kann nicht als ein strenger, logisch zwingender Beweis gelten. Er beruht nicht auf einem denknotwendigen Prinzip, sondern stellt ein Postulat unseres Denkens dar (Hessen, Begründung 187; Du Roy 242). Augustinus selbst lehnt in einem Briefwechsel mit Evodius aus dem J. 415 den Gedanken der logischen Notwendigkeit für einen Beweis der Existenz Gottes ab (ep. 162, 2 [CSEL 44, 513]; zu Einwirkungen des augustinischen G. auf den Proslogionbeweis Anselms vgl. Du Roy 247).

c. Ausblick. Die Diskussion der negativen Theologie u. der Theorie einer grundsätzlichen Erkennbarkeit Gottes ist noch im MA nicht abgeschlossen. Thomas v. Aquin behandelt die Problematik summ. theol. pars 1 quaest. 2 art. 2, Drei Einwände erheben sich gegen eine Beweisbarkeit Gottes: 1) Gottes Existenz wird im Glauben ergriffen. Was aber Gegenstand des Glaubens ist, ist nicht beweisbar, da der Beweis Wissen hervorbringt, während es einen Glauben nur von nicht Offenbarem, d.h. von solchem, was durch Wissen nicht offenbar gemacht wurde, geben könne (vgl. o. Sp. 966; Basil. ep. 235, 1 [3, 44 Courtonne]). 2) Der Mittelbegriff eines apodiktischen Syllogismus (μέσον, medium) ist das Wassein (τί ἐστιν, quid est; vgl. Aristot. anal. post. 2, 8, 93a 11f). Das Wesen Gottes aber, darin sind sich alle Väter einig (Thomas selbst zitiert Joh. Damasc. fid. orth. 1, 4), ist nicht bestimmbar (ἄρρητον). 3) Das von Clem. Alex. strom. 5, 6, 1 vorgetragene Argument (s. o. Sp. 964f) erscheint noch hier als grundlegender Einwand gegen eine Erkenntnis Gottes als ‚causa' aus seinen Werken als ‚effectus'. Zwischen der Begrenztheit der Schöpfung u. der Unbegrenztheit Gottes besteht keine ‚proportio': finiti autem ad infinitum non est proportio (Thomas aO.). Thomas widerlegt die drei Einwände auf folgende Weise: zu 1) Der Glaube setzt die natürliche Erkenntnis voraus, wie die Gnade die Natur oder die Vollkommenheit das zu Vervollkommende voraussetzt; zu 2) Im Falle des Existenzbeweises ist es hinreichend, als Mittelbegriff aufzunehmen, was der Name bedeutet, nicht hingegen das Wassein, da die Untersuchung ‚quid est' ihren natürlichen Platz erst nach der ‚quaestio an est' habe; zu 3) Zwar ist durch die fundamentale Unangemessenheit zwischen begrenzter Schöpfung u. unbegrenztem Schöpfer eine vollkommene Erkenntnis Gottes nicht möglich. Doch löst Thomas die Schwierigkeit begrifflich durch eine Differenzierung der ‚demonstratio' in zwei Unterarten, deren eine er ‚demonstratio propter quid', deren andere er ‚demonstratio quia' nennt. Im Rückgriff auf eine aristotelische Unterscheidung (πρότερον τῇ φύσει bzw. πρότερον πρὸς ἡμᾶς; vgl. anal. post. 1, 2, 71b 34) beweist die erstere Form ‚per priora simpliciter', d.h. durch das, was schlechthin der Sache nach früher ist, während die letztere Art der ‚demonstratio' ‚per effectum', d.h. a posteriori oder durch das, was früher u. kenntlicher im Hinblick auf uns, der Sache nach aber später ist, beweist (cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae). Wie Paulus in dem von den Vätern häufig zitierten Vers Röm. 1, 20 klar bedeutet, ist also mit Hilfe der aposteriorischen ‚demonstratio quia' das Dasein Gottes aus seinen sichtbaren Werken beweisbar.

H. Almqvist, Plutarch u. das NT (Uppsala 1946). – H. v. Arnim, Die Entwicklung der aristotel. Gotteslehre = SbWien 212,5 (1932) 3/80. – P. Aubenque, Le problème de l'être chez Aristote (Paris 1962). – Th. A. Audet, Une source augustinienne de l'argument de s. Anselme: Philosophie de la chrétienté, Festschr. É. Gilson (Paris 1949) 105/42. – H. D. Betz, Lukian v. Samosata u. das NT = TU 76 (1961). – H. Binder, Dio Chrys. u. Posidonius (1905). – A. Bonhöffer, Epictet u. die Stoa (1890); Die Ethik des Stoikers Epictet (1894). – G. Bornkamm, Das Ende des Gesetzes = TheolAbh 16 (1952). – P. Boyancé, Les preuves stoïciennes de l'existence des dieux d'après Cic. nat. deor. 2: Hermes 90 (1962) 45/71 bzw. Die stoischen G. nach Cicero: K. Büchner (Hrsg.), Das neue Cicerobild = WdF 27 (1971) 446/88. – Ch. Boyer, La preuve de Dieu augustinienne: ArchivesPhilos 7, 2 (1929/30) 105/41. – E.

Bréhier, Chrysippe et l'ancien stoïcisme (Paris 1951). – W. Bröcker, Aristoteles³ = PhilosAbh 1 (1964). – R. Bultmann, Der Stil der paulinischen Predigt u. die kynisch-stoische Diatribe (1910); Die Theologie des NT⁵ (1961). – E. Castelli, Il nome di Dio (Roma 1969) 15/22. – F. Cayre, Dieu présent dans la vie de l'Esprit (Paris 1951). – H. Daxer, Rom. 1, 18/2, 20 im Verhältnis zur spätjüd. Lebensauffassung (1914). – M. Dibelius, Paulus auf dem Areopag = SbHeidelberg 1938/39 nr. 2. – E. v. Dobschütz, Rationales u. irrationales Denken über Gott im Urchristentum: TheolStudKrit 95 (1924) 235/55. – H. Dörrie, Platonica minora = StudTestimAnt 8 (1976). – O. Du Roy, L'intelligence de la foi en la Trinité selon s. Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391 (Paris 1966). – I. Escribano-Alberca, Glaube u. Gotteserkenntnis = HdbDogmengesch 1, 2a (1974). – C. van Endert, Der G. in der patristischen Zeit mit besonderer Berücksichtigung Augustins, Diss. Würzburg (1869). – A. Feuillet, La connaissance naturelle de Dieu par les hommes d'après Rom. 1, 18/32: Lumière et Vie 14 (1954) 63/80. – H.-G. Gadamer, Aristoteles. Metaphysik XII³ (1976). – W. Gaebel, Augustins Beweis für das Dasein Gottes aufgrund der Veränderlichkeit der Welt, Diss. Breslau (1924). – É. Gilson, Introduction à l'étude de s. Augustin³ = ÉtudPhilosMédiév 11 (Paris 1949). – J. B. Gould, The philosophy of Chrysippus = PhilosAnt 27 (Leiden 1970). – K. Gronau, Poseidonios u. die jüd.-christl. Genesisexegese (1914); Das Theodizeeproblem in der altchristl. Auffassung (1922). – G. Grunwald, Die Geschichte der G. im MA bis zum Ausgang der Hochscholastik = BeitrGeschPhilosMA 6, 3 (1907) 4/14. – H. Gwatkin, The knowledge of God and its historical development (Edinburgh 1906). – P. Hadot, Porphyre et Victorinus 1/2 (Paris 1968). – E. Haenchen, Die Apostelgeschichte = Meyers Komm. 3, 12¹⁵ (1968) – A. v. Harnack, DG⁴ 2/3 (1910). – G. Hasenhüttl, Die Wandlung des Gottesbildes: Theologie im Wandel, Festschr. zum 150jähr. Bestehen der Kath.-theol. Fakultät Univ. Tübingen (1967) 228/53. – J. Haussleiter, Art. Deus internus: o. Bd. 3, 794/842. – F. Heinimann, Nomos u. Physis, Diss. Basel (1945). – D. Henrich, Der ontologische G. (1960). – J. Hessen, Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus = BeitrGeschPhilosMA 19, 2 (1916); Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus (1919); Der augustinische G. (1920); Augustins Erkenntnistheorie im Lichte der neuesten Forschungen: PhilosJb 37 (1924) 183/90; Augustinus u. seine Bedeutung für die Gegenwart (1924); Augustins Metaphysik der Erkenntnis² (Leiden 1960). – J. Hirschberger, G., Vergängliches – Unvergängliches: ders./ J. G. Denzinger (Hrsg.), Denkender Glaube (1966) 101/49. – Q. Huonder, Gott u. Seele im Lichte der griech. Philosophie (1954). – C. Th. Isenkrahe, Der kosmologische G.: TheolQS 69 (1887) 375/428. – E. Käsemann, An die Römer = HdbNT 8a (1973). – H. Koch, Pronoia u. Paideusis = ArbKirchGesch 22 (1932). – B. Kötting, Art. Gott I/V: HistWbPhilos 3 (1973/74) 721/41. – G. Kuhlmann, Theologia naturalis bei Philon u. bei Paulus (1930). – J. Lebreton, Histoire du dogme de la Trinité des origines au concile de Nicée 1⁶ (Paris 1927); 2⁴ (ebd. 1928). – H. Ley, Geschichte der Aufklärung u. des Atheismus 1 (1966). – H. Lyttkens, The analogy between God and the world = Uppsala Universitets Årskrift 1953 nr. 1. – J. McGifford, The God of the early Christians (New York 1924). – L. Noguec, L'ascension vers Dieu selon s. Augustin: DivThom 58 (1955) 181f. – E. Norden, Agnost. (1913). – W. F. Otto, Die Gestalt u. das Sein (1955). – A. S. Pease, Caeli enarrant: HarvTheolRev 34 (1941) 163/200. – P. Plamondon, La preuve augustinienne de l'existence de Dieu, Diss. Ottawa (1959). – K. Praechter, Die Philosophie des Altertums = F. Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie 1¹² (1926). – K. Reinhardt, Kosmos u. Sympathie (1926); Art. Poseidonios: PW 22, 1 (1953) 558/826. – E. Rolfes, Die G. bei Thomas v. Aquin u. Aristoteles (1898). – G. Rudberg, Hellas och NT = Humanistika Vettenskaps Samfundet. Uppsala Årsbok 1943. – R. Schian, Untersuchungen über das ‚argumentum e consensu omnium' = Spudasmata 28 (1973). – D. Schlüter, Art. G.: HistWbPhilos 3 (1973/74) 818/30. – M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus (1927). – A. Schneider, Die mystisch-ekstatische Gottesschau im griech. u. christl. Altertum: PhilosJb 31 (1918) 24/42. – B. Snell, Die Entdeckung des Geistes³ (1955). – M. Spanneut, Le stoïcisme des pères de l'église de Clément de Rome à Clément d' Alexandrie = Patristica Sorbonensia 1 (Paris 1957). – J. Stahl, Die natürliche Gotteserkenntnis, aus der Lehre der Väter dargestellt (1869). – A. Struker, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christl. Literatur der ersten zwei Jh. (1913). – W. Theiler, Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles (1925); Die Vorbereitung des Neuplatonismus (1934); Forschungen zum Neuplatonismus = QuellStudGeschPhilos 10 (1966). – A. Tyszka, Geschichte der Beweise für das Dasein Gottes bis zum 14. Jh. (1895). – K.-H. Volkmann-Schluck, Plotin als Interpret der Ontologie Platos³ = PhilosAbh 10 (1966); Die Metaphysik des Aristoteles (1979). – A. Waibel, Die natürliche Gotteserkenntnis in der apologetischen Literatur des 2. Jh., Diss. Breslau (1916); Die Theodizee in ihren patristischen Anfängen: PhilosJb 20 (1917) 388/91. – P. Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung (1892). – P. Wilpert, Die Stellung der Schrift ‚Über die

Philosophie' in der Gedankenentwicklung des Aristoteles: JournHellStud 77 (1957) 155/62. – R. E. WITT, Albinus and the history of middle Platonism = TransCambrPhilolSoc 7 (1937). – H. A. WOLFSON, Philo[4] 1/2 (Cambridge, Mass. 1968). – O. ZÖCKLER, Geschichte der Apologie des Christentums (1907).

Hans-Jürgen Horn.

Gottesbund.

A. Nichtchristlich. Wenngleich sich im weiteren Sinne in der Religionsgeschichte die Vorstellung eines Bundes mit der Gottheit finden läßt, so weist doch der G., wie er in Israel begegnet, einen eigenen Charakter auf. Die häufig versuchte Parallelisierung eines sakralen israelit. Stämmebundes mit griechischen u. italischen Amphiktyonien kann wegen der Vielzahl u. Gewichtigkeit der angeführten Gegengründe lediglich als Hypothese gewertet werden (vgl. Fohrer 806/9; ders., Geschichte der israelit. Religion [1969] 78/83; ders., Geschichte Israels [1977] 74/9).

I. Altisrael. a. Ursprung u. Geschichte. Die Bedeutung des hebr. Begriffs b^{e}rît, üblicherweise mit ‚Bund' wiedergegeben, ist umstritten. E. Vogt schreibt ihm akkadischen Ursprung u. den Sinn von ‚Band, Fessel' zu (E. Vogt, Vox b^{e}rît concrete adhibita illustratur: Biblica 36 [1955] 565f; vgl. O. Loretz, b^{e}rît – ‚Band-Bund': VetTest 16 [1966] 239/41). R. Martin-Achard (La signification de l'alliance dans AT d'après quelques récents travaux: RevThéolPhilos 3, 18 [1968] 88/102) schließt die bisher vorgeschlagenen Etymologien von b^{e}rît nicht aus, insbesondere nicht die Bedeutung von ‚Essen, Speisen', zeigt aber Skepsis gegenüber einer religionsvergleichenden Methode. Neue Lösungen bis hin zur Verwerfung des Wortes ‚Bund' führt E. Kutsch an. Er leitet b^{e}rît nicht von anderen semitischen Sprachen her u. auch nicht vom hebr. Stamm bārah I, ‚essen', sondern von bārah II, ‚sehen'; über die Bedeutungsstufen ‚ausersehen, erwählen, bestimmen' erhalte das Abstractum b^{e}rît den Sinn von ‚Bestimmung, Verpflichtung'. Je nach Sachlage könne es sich um eine Selbst- oder Fremdverpflichtung, in zweiter Linie dann auch um eine gegenseitige Verpflichtung handeln. Daß das AT b^{e}rît als gegenseitige Verpflichtung von Gott u. Mensch nicht kenne, entspreche dem Sachverhalt, daß es das Verhältnis von Gott u. Mensch nicht als ‚Bund' verstanden habe. Dementsprechend könne man auch nicht von einem Bundesfest in Israel reden (s. Kutsch, b^{e}rît 340f. 342f. 344. 350; ders., Verheißung 27. 39. 92. 152. 173; Perlitt 55/77. 190/203 u. E. Zenger, Die Sinaitheophanie [1971] 161/3 sehen die Vorstellung vom ‚Bund' als späte Deutungskategorie für Abrahambund Gen. 15 u. Sinaibund Ex. 24 an). Weinfeld 783f hält dagegen weiterhin eine Verbindung mit akkadisch birītu, ‚Band, Fessel', für die wahrscheinlichste Möglichkeit einer Erklärung von b^{e}rît. ‚Die Vorstellung von einem bindenden Abkommen liegt auch arab. ʿaqd, lat. vinculum fidei, contractus zugrunde u. spiegelt sich auch im dt. 'Bund'' (ebd. 783; weitere Diskussion bei Buis 42/6). Innerhalb der Terminologie vom Schließen, Halten u. Brechen des Bundes fällt die Wendung kārat b^{e}rît, ‚einen Bund schneiden', auf; sie kann entweder von der Zeremonie des Zerschneidens des Opfertieres, mit dessen Tod der Bund besiegelt wird, hergeleitet sein oder einen bildlichen Ausdruck darstellen für ‚entscheiden, bestimmen' (Weinfeld 787/9). – Die alten Texte aus der Geschichte Israels stellen den Bund zwischen Gott u. seinem Volk als gegenseitige, Israel von Gott gewährte u. mit genauen Bedingungen für das Volk versehene Bindung dar. Formal gesehen wurzelt der Bundesschluß zwischen ungleichen Partnern im altorientalischen Gewohnheitsrecht, in Lehensverträgen, die vom Lehnsherrn seinem Vasallen auferlegt wurden (Mendenhall, Law 24/50). Sie weisen folgende Struktur auf: 1) Präambel, 2) geschichtlicher Prolog, 3) Bestimmungen, 4) Urkundenklausel, 5) Liste göttlicher Zeugen, 6) Fluch- u. Segensformel (vgl. auch Weinfeld 794/7). Derartige Verträge finden sich im Hethitischen, Akkadischen, Aramäischen u. Ägyptischen, einige ihrer Strukturelemente (so Segen u. *Fluch) auch in den Bundesschlüssen des Pentateuch (Referat u. Diskussion bei Cazelles 759/62; ders., Positions actuelles dans l'exégèse du

Pentateuque: EphemTheolLov 44 [1968] 63/6) Wie Cazelles betont, ist in den bekannt gewordenen Verträgen die Gottheit Zeuge u. nicht wie im Pentateuch Vertragspartner (zu den Vertragsstrukturen vgl. J. Harvey, Le ‚rîb-pattern', réquisitoire prophétique sur la rupture de l'alliance: Biblica 43 [1962] 172/96; McCarthy, Treaty 29/153. 157/298. 301/8; ders., G. 27/56). Dabei spielt jedoch nicht der Gedanke mit, Israel könne als gleichberechtigt mit seinem göttlichen Vertragspartner angesehen werden; denn wie in den Vasallenverträgen die Initiative stets vom Großkönig ausgeht, so hier von Gott. – Die Entwicklungsgeschichte der Bundesvorstellung in Israel läßt sich in groben Zügen skizzieren, geht man von den ältesten Gesetzen im Pentateuch u. von Bündnissen aus, die mit Gott in historischer Zeit in Israel geschlossen wurden. Zu der komplexen u. vieldiskutierten Entwicklungsgeschichte vgl. Cazelles 806. 809; W. Zimmerli, Sinaibund u. Abrahambund: TheolZs 16 (1960) 268/80; J. Dus, Der Jakobbund Gen. 15, 8ff: ZAW 80 (1968) 35/8; R. E. Clements, Baal-Berith of Shechem: JournSemStud 13 (1968) 21/32; J. L'Hour, L'alliance de Sichem: RevBibl 69 (1962) 5/36. 161/84. 350/68. Die ursprüngliche Vorstellung ist danach die eines zwischen Stämmen geschlossenen Bundes mit Gott als Zeugen gewesen. Sehr alte Dokumente erwähnen dann die den Patriarchen gemachten Segnungen u. Verheißungen, die wiederum die Bundesvorstellungen Moses prägen. Der Bund von Sichem (Jos. 24, 1/28) spiegelt eine Überlieferung aus der Zeit der Eroberer wider. Die Prophetie des 8. Jh. bietet nur spärliche Belege für den Begriff ‚Bund'; dagegen findet sich in den beiden folgenden Jahrhunderten, also in der deuteronomischen Theologie, eine Konzentrierung des Begriffs, der zu einem grundlegend wichtigen Theologumenon wird (Fohrer 900; Perlitt 54/128, vgl. ebd. 7/53). Seit der priesterlichen Redaktion werden die Beziehungen zur ganzen Menschheit als Bund betrachtet: Gott schließt mit Noah seinen Bund, der auf der Achtung vor dem *Blut, das Leben bedeutet, begründet ist (Gen. 9, 1/17). – Das Vorhandensein von Festen der Bundeserneuerung im alten Israel ist nicht umstritten (vgl. Weinfeld 793f; Buis 75/80), wohl hingegen Zeitpunkt u. Rhythmus dieser Feste, vor allem eines Neujahrsfestes im Herbst (vgl. H. Cazelles, Art. Nouvel An: DictB Suppl. 6 [1960] 627f; s. auch A. Weiser, Die Psalmen[7] [1966] 22/35; H. J. Kraus, Gottesdienst in Israel[2] [1962] 24/31. 130f. 167/71. 230/4. 270f). Anscheinend fand das theologische Verständnis, das Israel vom Bund hatte, seine Stütze in solchen Festriten zur Erneuerung des Bundes (Dtn. 5, 3; 29, 9; vgl. auch G. v. Rad, Theologie des AT 1[4] [1962] 206f; Buis 158/63).

b. Theologie. Wenn auch bei den Propheten vor Jeremia ein fast völliges Fehlen des Wortes bᵉrît festzustellen ist (Perlitt 129/55), so kennzeichnet doch im ganzen gesehen die hebr. Bibel den Bund zwischen Gott u. seinem Volk als Fundament der Religion Israels, ja als die Daseinsberechtigung des Volkes. Israel ist bevorzugtes Objekt der göttlichen Erwählung (Ex. 19, 5; Dtn. 7, 6; 14, 2; Ps. 135, 4 u. ö.). Diese Wahl geht bis auf die Anfänge des Volkes zurück. Indem Jahwe Abraham erwählte, ihm eine zahllose Nachkommenschaft u. zugleich das Land Kanaan verhieß, sonderte er selbst sich ein Volk unter allen anderen Völkern aus (Gen. 12, 1f. 7; 15, 18/21). Der Bund Gottes mit den Patriarchen betraf ganz Israel; gleichermaßen war das Volk in den Bund mit David (vgl. 2 Sam. 23, 5; Jes. 55, 3) u. dem Priesterstamm (Num. 25, 12f) einbezogen. – Von Gott erwählt, konnte sich Israel dem Bundesschluß nicht entziehen u. hatte zu geloben, das Gesetz zu beobachten u. damit das Gehen (hᵃläkäh) eines bestimmten Weges einzuhalten (Buchanan 1f. 131f). Dies war der Sinn des am Sinai durch Moses Vermittlung geschlossenen Bundes (Ex. 24, 8). Die wechselseitige Bindung (vgl. ebd. 26, 17f) besaß für Israel jedoch auch den Aspekt des Furchtbaren, da es sich als unfähig erwies, das Gesetz zu beobachten. Hier erhebt sich der Vorwurf von Israels Untreue, als deren Folge die zur Bundesformel gehörenden Verwünschungen (Zerstreuung u. Exil) über das Volk kommen (Dtn. 29, 21/7; Lev. 26, 29/33; vgl. L'Hour 98/122; Buchanan 7f; Buis 123/48). Die Heilsverheißung Gottes kann jedoch nicht unerfüllt bleiben (Lev. 26, 40/2): Israel bereut, Gott vergibt; aber das Volk sündigt erneut. Den Texten mit ihrem unablässigen Kreislauf von Untreue, Zorn u. Reue wäre ein zyklischer Geschichtsbegriff zu entnehmen (vgl. A. Kehl, Art. Geschichtsphilosophie: o. Bd. 10, 743/5), durchbrächen nicht die Propheten den Kreislauf, indem sie den Blick des Volkes auf die Zukunft lenkten: Es werde der Tag kommen, an dem Israel nie mehr untreu sein werde; die ‚nicht mehr Volk'

Gottes seien, werde man ‚Kinder des lebendigen Gottes' nennen (Hos. 2, 1). Der Bund der Zukunft werde der des Heils u. der Erlösung, des Friedens in Heiligkeit u. Gerechtigkeit sein. Jahwe selbst werde mitten in Israel wohnen (Hes. 37, 26/8). Dies sei dann der Bund der großen Rückkehr, der endgültigen Sammlung (Jes. 27, 13; 43, 5f; Jer. 23, 3; 29, 14 u.ö.) unter dem Hirtenstab des Davidsohnes (Hes. 34, 23/5). Israel besitze die Erkenntnis Gottes (Jes. 11, 9), u. die Hochzeit Jahwes mit seinem geheiligten Volk werde gefeiert (ebd. 62, 4f). Jahwe gieße seinen Geist über das Haus Israel aus; er schaffe ihm ‚ein neues Herz u. einen neuen Geist' (Hes. 18, 31; 36, 25/7) u. schließe einen neuen Bund mit ihm (Jer. 31, 31/3). Dieser werde nicht dem beim Auszug aus Ägypten mit den Vätern geschlossenen Bund gleichen (ebd. 31, 32), sondern besser als der erste sein. G. v. Rad betont die Übereinstimmung der Gestalt des Mose mit dem verheißenen Gottesknecht (aO. 2^3 [1962] 273f. 288/90), der Bund für das Volk u. Licht für die Völker sein werde (Jes. 42, 6; vgl. H. Cazelles, Les poèmes du Serviteur: RechScRel 43 [1955] 5/55; zur Theologie des Bundes vgl. R. Kraetzschmar, Die Bundesvorstellung im AT in ihrer geschichtlichen Entwickelung [1896] 55/243; Perlitt 239/84; Jaubert 25/66; Buis 180/7).

II. Frühjudentum. Die Theologie des Bundes bleibt in ihren Grundzügen unverändert, doch lassen sich neue Akzentsetzungen beobachten.

a. Palästinisches Judentum. Der seit dem babyl. Exil wachsende Gebrauch des Aramäischen als Umgangssprache machte im Gottesdienst eine Erschließung der hebr. Bibeltexte in entsprechenden Übersetzungen notwendig. Diese Targumim geben, angefangen mit Neophyti 1, b^e^rît mit nur wenigen Ausnahmen durch q^e^yām wieder u. decken damit die volle Breite des Bedeutungsfeldes ab (vgl. Kutsch, Verheißung 175f; ders., NT 26f). – Bei den Rabbinen bezeichnet der Ausdruck b^e^rît aufgrund von Gen. 17, 10f häufig die Beschneidung als Zeichen des Bundes. Im orthodoxen Judentum läßt sich eine Tendenz feststellen, Gesetz u. Verdienste durch Werke in den Vordergrund zu rücken (vgl. A. Dihle, Art. Gerechtigkeit: o. Bd. 10, 302f), wie dies bereits im syrischen **Baruch-Buch deutlich wird. Einigen Überlieferungen zufolge ist Israel deshalb aus allen Völkern erwählt worden, weil es als einziges das Gesetz nicht zurückgewiesen habe (vgl. H. J. Schoeps, Haggadisches zur Auserwählung Israels: ders., Aus frühchristlicher Zeit [1950] 184/200). Die in der Wüste Juda entdeckten Schriften haben die Bedeutung der seit Veröffentlichung der Damaskus-Schrift durch S. Schechter (Documents of Jewish sectaries 1 [Cambridge 1910]) unter dem Namen ‚Neuer Bund im Lande Damaskus' bekannten Sekte erkennen lassen. Die Texte von Qumran bezeugen die Existenz eines jährlichen Festes der Bundeserneuerung, dessen Ritus die traditionellen Formeln verwendet (s. Baltzer 103/27). Auch aus dem in Qumran durch Reste verschiedener Manuskripte vertretenen Jubiläenbuch lassen sich Bruchstücke eines Bundesritus herauslesen (vgl. M. Delcor, Das Bundesfest in Qumran u. das Pfingstfest: Bibel u. Leben 4 [1963] 188/204; B. Noack, The day of Pentecost in Jubilees, Qumran, and Acts: AnnSwedTheolInst 1 [1962] 73/95). Nach Jub. 6, 17/22 wurde das Bundesfest am Tag des Wochenfestes (Pfingsten), dem Jahrestag der Gesetzesübergabe am Berg Sinai, gefeiert, was ein unveröffentlichtes Fragment der Damaskus-Schrift bestätigt (vgl. J. T. Milik, Dix ans de découvertes dans le désert de Juda [Paris 1957] 77; zum Jubiläenbuch insgesamt s. Jaubert 89/115). Die sicher nicht auf Qumran beschränkte Verbindung von Wochen- bzw. Pfingstfest u. Sinaibund erhellt die Bedeutung des Pfingstfestes in der Apostelgeschichte (vgl. M. Delcor, Art. Pentecôte: DictB Suppl. 7 [1966] 858/70). Für die Qumran-Sekte ist der neue Bund (b^e^rît ḥ^a^dāšāh: CD 6, 19; 8, 21; 19, 33; 20, 12) ein erneuerter Bund, in dem die Mitglieder der Gemeinschaft ('anšê v^e^rît: 1 QS 5, 9; 6, 19 u. '^a^nôšê v^e^rît: 1 QSa 1, 2, ‚Männer des Bundes'; ba'^a^lê v^e^rît: CD 3, 4, ‚Teilhaber am Bund'; b^e^nê v^e^rît: 1 QM 17, 8, ‚Söhne des Bundes', vgl. υἱοὶ . . . τῆς διαθήκης: Act. 3, 25) sich verpflichten, gemäß den Forderungen des nach den Regeln der Gemeinde ausgelegten Gesetzes in *Gehorsam u. Bekehrung des Herzens zu leben. Die Gründung der Gemeinschaft durch den ‚Lehrer der Gerechtigkeit' ist ein wichtiger Schritt zur Herbeiführung des Zeitalters der völligen Erneuerung (vgl. Jaubert 116/249). – Möglicherweise sind auch die samaritanischen Bundesvorstellungen (vorläufige Zusammenstellung des Materials bei J. Macdonald, The theology of the Samaritans [London 1964] 296/8) für die urchristl. Anschauungen wichtig geworden, eine Frage, die noch eingehender Untersuchung bedarf.

b. Hellenistisches Judentum. Die LXX hat den Begriff b^e^rît mit διαθήκη wiedergegeben. Διαθήκη war 1) Terminus der Rechtssprache; das Wort zeigt 2) eine Beziehung an, die einerseits aus einer sehr weitgehenden legislatorischen Freiheit oder Souveränität der überlegenen Partei hervorgeht, andererseits sie in gleicher Weise wie die unterlegene Partei bindet; deren Handlungsbereich war 3) in der Weise geordnet, daß vertragsgemäßes Verhalten zu Segen, abweichendes zu Fluch führte (Hughes 31). Dem Terminus συνθήκη, den Aquila, Theodotion u. Symmachos an einigen Stellen ihrer Bibelübersetzungen verwenden (Pohlmann 983), fehlt die durchgehend rechtliche Bedeutung. Sowohl die LXX als auch die genannten Übersetzer halten daher διαθήκη für die angemessene Wiedergabe von b^e^rît. Daneben verstehen griechische Papyri u. klassische Quellen διαθήκη als ‚Bestimmung, Anordnung' u. häufig als ‚letztwillige Verfügung', Bedeutungen, die mit diyatîqî als Lehnwort auch ins Hebräische u. Aramäische übergegangen sind, zB. Mo'ed Qaṭan 3, 3; bBaba Batra 135b. Die Wahl von διαθήκη sollte, so vermutet man, auch diesen Aspekt der göttlichen Heilsbestimmung für das erwählte Volk unterstreichen (vgl. Behm 127/31; Pohlmann 983f; Kutsch, Verheißung 176/83; ders., NT 47/87). Den Griechen begreiflich zu machen, das jüd. Volk sei das bevorzugte Volk des einzigen Gottes, war ein schwieriges Unterfangen. Die politische Lage, in der Flavius Josephus am Hofe der Flavier nach der Zerstörung Jerusalems schreibt, läßt verstehen, weshalb er nur versteckt auf die Lehre vom Bund anspielt. Für Philon, der die Bibel allegorisch auslegt, wird der G. zum Symbol göttlicher Huld (sacr. Abel. et Cain. 57). Außerdem beeinflußt die der διαθήκη innewohnende Bedeutung von Testament öfter die philonische Auslegung (zB. quaest. in Gen. 3, 60). – Zum hellenist. Judentum insgesamt vgl. Jaubert 299/442.

B. Christlich. I. Neues Testament. Das NT verwendet im Anschluß an die LXX διαθήκη für Bund. In Analogie dazu u. zu b^e^rît in der hebr. Bibel sollte nach Kutsch, NT 156/62 der Begriff besser mit ‚Setzung' als mit ‚Bund' wiedergegeben werden; διαθήκη enthalte so einerseits als Setzung von Gottes forderndem Willen die Bedeutung von ‚Gesetz' (vgl. Ex. 24, 7f; Hebr. 9, 4) u. andererseits als Setzung seiner *Gnade den Sinn von ‚Verheißung' (vgl. Ex. 2, 24; Rom. 9, 4f). Die Schwierigkeit der Vorstellung von einem ‚Bund' zwischen Gott u. Mensch angesichts der Ungleichheit der Partner wäre damit in korrekter, wenn auch ungewohnter Weise behoben (vgl. Kutsch, NT 167f). Sieht man demgegenüber mit Weinfeld 784. 792 die Bedeutung von ‚Bund' als von ‚binden' abgeleitet (s. o. Sp. 978), so wird das Verhältnis zwischen zwei ungleichen Partnern weniger als Vertrag denn als Verpflichtung (vgl. auch Buis 60/3) des weniger Mächtigen durch einen Höhergestellten bestimmt. – Nur im Zusammenhang der Gegenüberstellung eines alten u. eines neuen Bundes ist es im NT zur Auseinandersetzung mit dem Begriff ‚Bund' gekommen, der im allgemeinen jedoch nicht zur Bezeichnung der neuen Heilsordnung verwendet wird (U. Luz, Der alte u. der neue Bund bei Paulus u. im Hebräerbrief: EvTheol 27 [1967] 318). Die Mehrzahl der insgesamt 33 Belege für διαθήκη gehört in den Zusammenhang der Abendmahlstradition, durch die das Wort dann auch im NT theologisches Gewicht erhält (H. Hegermann, Art. διαθήκη, Bund, Testament: ExegetWbNT 1 [1980] 718f).

a. Abendmahlsberichte. Im Deutewort zum Becher verbindet die Herrenmahlstradition Sühnegedanken u. διαθήκη-Aussage (zu διαθήκη in den Abendmahlsworten vgl. Kutsch, NT 107/35). Das Vergießen des Blutes Jesu am Kreuz bewirkt eine neue Heilsordnung, die καινὴ διαθήκη, an der die Mitglieder der Gemeinde im Trinken aus dem Kelch Anteil haben (F. Lang, Abendmahl u. Bundesgedanke im NT: EvTheol 35 [1975] 533). Die mit dem Wort dām bzw. αἷμα hervorgerufenen Vorstellungen gehören, wie Jer. 31, 31/4 zeigt, nicht zum ursprünglichen Verständnis der b^e^rît ḥ^a^dāšāh bzw. καινὴ διαθήκη, die als unblutig gedacht wurde; erst im Einklang mit der inzwischen entstandenen Auffassung vom Sühnetod Jesu sah man auch den neuen Bund als durch eine blutige Handlung konstituiert an (V. Wagner, Der Bedeutungswandel von b^e^rît ḥ^a^dāšāh bei der Ausgestaltung der Abendmahlsworte: EvTheol 35 [1975] 542/4). Die zZt. Jesu übliche Auslegung von Ex. 24, 8, wie sie sich in den Targumen Onkelos u. Jerušalmi I niederschlägt, sowie die Anspielung auf Jes. 53, 12 konnten zur sühnetheologischen Deutung des Bundes beitragen (vgl. R. Pesch, Das Markusevangelium 2 [1977] 358f. 374f). Daß die Vorstellung einer Verbindung von Bundesstiftung u. Tod Jesu im Umkreis der Herrenmahlstradition anschei-

nend schon frühzeitig ihren Platz gefunden hat, deutet das Logion Lc. 22, 28/30 mit Stichwörtern wie διατίθεσθαι ... βασιλείαν u. ἐσθίειν καὶ πίνειν an (F. Hahn, Die atl. Motive in der urchristl. Abendmahlsüberlieferung: EvTheol 27 [1967] 367f). Die liturgische Wiederholung der Kelchworte Jesu ‚das Blut des Bundes' (Mt. 26, 26/9 u. Mc. 14, 22/5) u. ‚der neue Bund in meinem Blut' (Lc. 22, 19f u. 1 Cor. 11, 23/5; zu dieser an Ex. 24, 8 u. Sach. 9, 11 anknüpfenden Formel vgl. J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu[4] [1967] 132/95) rückte den Bund in den Mittelpunkt des Lebens der frühen Christen. Der Pesaḥ-Charakter des letzten Mahles Jesu ist zwar umstritten; ebenso wird wegen der Verbindung des Sinaibundes zum Wochenfest (s. o. Sp. 982) die Beziehung des Pesaḥ-Ritus zum Bund in Frage gestellt; aber daß sich dieser Ritus zumindest auch auf den Bund bezog, scheint festzustehen (R. Le Déaut, La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du targum d'Exode 12, 42 [Rome 1963] 76/87; ders., L'alliance dans le judaïsme: Biblica 45 [1964] 443/6), eine für die Interpretation des Letzten Abendmahles wichtige Beobachtung, da als Rahmen am ehesten ein Pesaḥ-Mahl historisch denkbar ist (Jeremias aO. 9/82; H. Patsch, Abendmahl u. historischer Jesus [1972] 34/6).

b. Paulus. Die für Aussagen über den G. vor allem bedeutsamen Texte Gal. 4, 21/31 u. 2 Cor. 3 finden sich in midraschartigen Exkursen, die an bestimmter Stelle in den jeweiligen Gedankengang der Briefe eingeschoben sind. 2 Cor. 3 weist Paulus gegenüber den Empfehlungsschreiben seiner Gegner darauf hin, seine eigene Empfehlung sei sein in die Herzen der Gemeindemitglieder eingeschriebenes Werk (2 Cor. 3, 3); der mit Christus eingesetzte neue G. stelle keinen auf steinerne Tafeln gemeißelten Bund des Buchstabens dar, sondern einen in lebendige Herzen geprägten Bund des Geistes (ebd. 3, 6). Der mosaische Bund wird als ‚Alter Bund' bezeichnet (ebd. 3, 14), dessen auf das Gesetz gegründete Herrschaft ein Ende gefunden habe. – Gal. 4, 21/31 reflektiert Paulus nicht auf etwas Gemeinsames zwischen den beiden Bünden, sondern geht vom Gegenüber der beiden Frauen aus, der unfreien Hagar u. der freien Sarah. Diese werden allegorisch auf die beiden Bünde bzw. auf das ‚jetzige' u. das ‚obere' Jerusalem gedeutet (ebd. 4, 24/6). Die beiden Bünde schließen nicht aneinander an, sondern schließen sich gegenseitig aus (vgl. Luz aO. 320f); denn das Gesetz vermochte niemanden zu rechtfertigen; vielmehr bedrohte es ständig alle, die es beobachteten, mit dem Fluch, der mit dem Bundesbruch verbunden war. Indem Christus vom ‚Fluch des Gesetzes' loskaufte, gelangte der ‚Segen Abrahams' zu den Heiden, damit sie ‚die Verheißung des Geistes durch den Glauben empfangen' (Gal. 3, 10/4). Aus dem Gebrauch des Singulars bei σπέρμα folgert Paulus, die Abraham gegebene Verheißung erfülle sich in Christus. Das 430 Jahre nach dem Abraham-Bund ergangene mosaische Gesetz habe nur vorübergehende, zeitlich begrenzte Bedeutung, löse den rechtskräftig geschlossenen Bund nicht ab u. setze nicht die dem Abraham u. ‚seinem Samen' zugesagten Verheißungen außer Kraft (ebd. 3, 15/8; zur Deutung von διαθήκη in diesem Zusammenhang als ‚Bund' statt ‚Testament' vgl. Hughes 66/91, bes. 66/8. 72. 82. 91). Implizit tritt die paulinische Interpretation einer Auslegung entgegen, die von Verdiensten aufgrund von Werken ausgeht. Die im Glauben Christus anhängen, haben den Geist der Sohnschaft empfangen u. sind damit Miterben Christi geworden (Gal. 4, 6f; Rom. 8, 14/7; weiterhin Kutsch, NT 135/56). – Da Paulus die traditionellen Vorstellungen vom Bund nicht einfach übernimmt, sondern im Zusammenhang mit für ihn zentralen Themen wie Glaube, Rechtfertigung, Verheißung, Erbe u. Sohnschaft ein eigenes Verständnis entwickelt, ist damit zu rechnen, daß über das Vorkommen des Terminus διαθήκη hinaus auch Themen wie Verheißung u. Erfüllung, Gesetz u. Evangelium sowie Beschneidung u. Taufe bei ihm ein Bundeskonzept einschließen (vgl. P. Sh. H. Liao, The place of covenant in the theology of the apostle Paul, Diss. Hartford, Conn. [1973]).

c. Hebräerbrief. Der Verfasser, wohl ein Amtsträger des Judenchristentums, der auch in alexandrinischer Bildung bewandert war, schreibt aus einer weitgehend apokalyptisch geprägten Tradition an eine Gemeinde, die vielleicht in Italien, jedenfalls aber in einer hellenist.-jüd. Umwelt lebt (vgl. O. Michel, Der Brief an die Hebräer[11] [1960] 16). Die Thematik des Briefes ist weithin christozentrisch. Διαθήκη kommt fast nur im christologischen Mittelteil vor (Hebr. 4,14 / 10,31). Dabei wird die Typologie der beiden Bünde in einer breiter als bei Paulus angelegten

Antithese ausgeführt. Das Priestertum Christi leitet eine neue Ordnung ein. Der Hohepriester Christus ist Mittler eines neuen, auf bessere Verheißungen gegründeten Bundes (ebd. 7, 22; 8, 6; 9, 15). Während Jer. 31, 31/4 das Hauptgewicht auf dem Ungehorsam des Volkes liegt, der den alten Bund zerstört hat, ist es hier der Bund selbst, der das Heil nicht wirken kann, weil er kraftlos u. nur ein schwaches Schattenbild des künftigen ist (Hebr. 7, 16/9; 8, 5f; 9, 6/10; 10, 1). Im Mittelpunkt der Argumentation steht das Blut des Bundes. Dasjenige von Stieren u. Böcken vermag keine Sünden wegzunehmen (ebd. 10, 4; vgl. ebd. 9, 19/21); das Blut Christi aber erwirbt ewige Erlösung (ebd. 9, 12/4). Der Hinweis auf Christi Tod (ebd. 9, 15) erlaubt zwar, διαθήκη in den beiden folgenden Versen im Gegensatz zum Kontext als ,Testament' zu verstehen, erfordert es aber nicht (vgl. Hughes 28/66); denn der Ton liegt nicht auf einer Erbschaft aufgrund des Todes, sondern vielmehr auf der priesterlichen Mittlerschaft, die zu einem neuen Bund führt (ebd. 38f). Die Terminologie zeigt es an; denn wie in der hebr. Bibel hauptsächlich kārat b^e^rît als rechtlicher Terminus für das Schließen eines Bundes gebräuchlich ist, so in der LXX διατίθεσθαι διαθήκην, also genau der Sprachgebrauch, den Hebr. 9, 16f aufgreift; u. ein Bund wird über den toten Opfertieren geschlossen, denn erst ἐπὶ νεκροῖς wird er rechtskräftig (ebd. 9, 17; vgl. Hughes 43). Hebr. 9, 20 gebraucht mit der typologisch verwerteten Stelle Ex. 24, 8 in Angleichung an das Deutewort zum Abendmahlsbecher die Wendung ,das Blut des Bundes'. Als Hirt der Schafe wird Jesus jedoch kraft des Blutes eines ewigen Bundes von den Toten heraufgeführt (ebd. 13, 20). Der Schriftausdruck ,ewiger Bund' wird somit auf den von Jesus geschlossenen Bund übertragen (vgl. Kutsch, NT 96/107). Dieser Bund übertrifft den alten, der durch seine Wirkungslosigkeit indirekt die Macht des neuen bezeugt (Luz aO. 332; vgl. weiterhin Lohmeyer 124/63; E. Riggenbach, Der Begriff der ΔΙΑΘΗΚΗ im Hebräerbrief: Theologische Studien, Festschr. Th. Zahn [1908] 289/316; de Fonseca 9, 143/57; Behm 133/5; J. Schmid, Art. Bund: LThK² 2 [1958] 777f; Kutsch, NT 89/96). – Noch andere Aspekte einer Theologie des Bundes begegnen im NT, wenn auch der Begriff selbst nicht verwendet wird; so verweist zB. die Gabe der Erkenntnis auf die mit dem neuen Bund verknüpften Verheißungen (vgl. M. E. Boismard, La connaissance dans l'alliance nouvelle d'après la première lettre de saint Jean: RevBibl 56 [1949] 365/91).

II. Kirchenväter. a. Vertragsaspekt. Wesentlicher Aspekt des Neuen Bundes ist die geschenkte Erfüllung der Verheißung Gottes; das erforderliche Engagement auf seiten des Menschen kann jedoch nicht stillschweigend übergangen werden. Der Täufling verpflichtet sich dazu in der Taufliturgie. Eine Anspielung darauf findet sich vielleicht schon in einem der Briefe Plinius' d.J. an Trajan: ,Adfirmabant ... seque sacramento, non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent' (ep. 10, 96, 7; zu sacramentum vgl. A. N. Sherwin-White, The letters of Pliny [Oxford 1966] 706 zSt.; Ch. Mohrmann, Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens: HarvTheolRev 47 [1954] 141/52; dies., Quelques observations sur ,sacramentum' chez Tertullien: Romanitas et Christianitas, Festschr. J. H. Waszink [Amsterdam 1973] 233/42). Gregor v. Naz. (or. 40, 8 [PG 36, 368 B]) u. Joh. Chrysostomos (catech. bapt. 2, 21f; 3, 20; 4, 31f [SC 50, 145f. 162f. 198f]) erwähnen die Taufverpflichtungen u. -verträge (συνθήκη) ausdrücklich; damit ist auch im Christentum der Vertragsaspekt des Bundes festgehalten. Antike Institutionen wie etwa das aus der röm. Religion als pax de(or)um bekannte u. mit beiderseitigen Rechten u. Pflichten versehene Vertragsverhältnis zwischen der res publica u. den Göttern spielten dafür allerdings keine Rolle. In seiner Entgegnung auf die dritte relatio des Symmachus (rel. 3, 10 [MG AA 6, 1, 282]) im Streit um den Victoria-Altar weist Ambrosius (ep. 18, 8 [PL 16², 1015]) nämlich die pax deum als Paktieren mit ohnmächtigen Göttern zurück; sie bedürften des Schutzes u. Friedens des Kaisers, während dieser doch selbst des Friedens bedürfe, den Christus schenke (vgl. A. Dihle, Der Streit um den Altar der Viktoria: Romanitas et Christianitas aO. 81/97; J. Wytzes, Der letzte Kampf des Heidentums in Rom [Leiden 1977] 206f. 230f. 306). Die pax deum erscheint damit nicht als ein dem biblischen Bundesverständnis vergleichbares Vertragsverhältnis, sondern als eines, das durch die Ohnmacht der heidn. Götter obsolet geworden ist.

b. Der Neue Bund. In Weiterführung ntl. Theologie spielt der Begriff des Neuen Bundes

bei den Vätern eine große Rolle. In ihrer Auslegung findet sich häufig die Bedeutung ‚letztwillige Verfügung'. Das ‚testamentum' der Vetus Latina entspricht zwar dem griech. διαθήκη in korrekter Weise, aber nicht der Bedeutung, die διαθήκη in der LXX durch die Gleichsetzung mit dem hebr. b^erît gewonnen hatte. Mit der Entfernung vom ursprünglichen Begriff wachsen die Verständnisschwierigkeiten, was Hieronymus bei seiner Neuübersetzung des AT zur weitgehenden Aufgabe des Terminus ‚testamentum' veranlaßt (Kutsch, Verheißung 183/8). In der Vulgata ist daher einerseits der Ausdruck διαθήκη im NT mit testamentum, andererseits der Terminus b^erît im AT mit foedus oder pactum, als Ausnahme auch mit testamentum wiedergegeben (arca foederis: Jos. 3, 3; 4, 16; sanguis testamenti: Sach. 9, 11). Bei den lat. Vätern nimmt testamentum eine spezielle Bedeutung an, die die Ordnung des Alten u. des Neuen Bundes ausdrückt (vgl. Tert. adv. Marc. 4, 1, 1. 6. 7. 8; 4, 22, 3 [CCL 1, 545f; 601]; pud. 1, 5; 6, 5; 11, 3; 12, 10 [CCL 2, 1281. 1290. 1302f]; Ambr. fid. 1, 8, 54f. 57; 4, 1, 7; 5 prol. 10 [CSEL 78, 24f. 160. 220]; spir. 1, 4, 55; 3, 21, 162 [CSEL 79, 38. 218]; incarn. 2, 8; 4, 25. 28 [CSEL 79, 227f. 236f]). – Die neue, den mosaischen Bund ersetzende Ordnung sollte den Juden gegenüber als in der Bibel verheißen bewiesen werden. So argumentiert mit Hilfe der allegorischen Methode schon der Brief des *Barnabas: Als Abraham die Beschneidung, Zeichen des Bundes, vornahm, hat er in Wirklichkeit dabei schon auf Jesus geschaut (Ep. Barn. 9, 6/8); die Knechte, die er beschnitt, wiesen in ihrer Anzahl von 318 nämlich auf Jesus (ιη = 18) am Kreuz (τ = 300) hin. Die Beispiele von Esau u. Jakob, Ephraim u. Manasse sollen zeigen, daß der Jüngere Erbe des Segens ist; das sei bildlicher Ausdruck für die Heiden, die Erben der διαθήκη (ebd. 13, 1/6). Moses Zerbrechen der Gesetzestafeln bedeute die Rücknahme der διαθήκη der Juden, deren Erbe Jesus, selbst ‚Bund des Volkes', sei (ebd. 4, 6/8; 14, 1/7). In diesem Zusammenhang wird zwar ausdrücklich von einem ‚neuen Volk' (ebd. 5, 7; 7, 5), nicht aber von einer καινὴ διαθήκη gesprochen (Pohlmann 988f). Mithin ist es der eine Bund, auf den zwei Gottesvölker Anspruch erheben. In der Auseinandersetzung darum werden die Christen als allein wahre Erben des gelobten Landes u. der διαθήκη des Herrn bezeichnet (ebd. 6, 19; 13, 1). Justin stützt sich im Dialog mit Tryphon auf prophetische Äußerungen, die den jüd. Ritualismus anklagen (dial. 12f). Ein neuer Bund sei angekündigt, der das Herz ändern werde; Christus sei dieser neue Bund (ebd. 11, 2/4; 118, 3), von dem Jesaja verheißen habe, er werde Bund für das Volk u. Licht für die Völker sein. Das Gesetz habe die Völker nicht erleuchten können; denn hätte es sonst eines neuen Bundes bedurft (ebd. 122, 2/6)? Das wahre Volk Gottes sei nun die Kirche (ebd. 24, 1/3; 26, 1; 43, 1; 103, 3; 119, 3; 135, 3). – Wird hier das Verhältnis der beiden Bünde zwar eindeutig zugunsten des neuen bestimmt, so laufen demgegenüber Markionismus u. *Gnosis Gefahr, durch völliges Außerachtlassen der Offenbarung des Alten u. Verabsolutieren des Neuen Bundes die Einheit der Heilsgeschichte aufs Spiel zu setzen. Eine solche Tendenz wird im Evangelium Veritatis deutlich sichtbar: ‚Wie, solange ein Testament nicht geöffnet ist, das Vermögen des verstorbenen Hausherrn verborgen bleibt, so blieb auch das All verborgen, solange der Vater des Alls unsichtbar war, indem er ein einziger in sich ist, aus dem kommen alle Räume. Darum ist Jesus erschienen ...' (NHC I, 3, 20, 15/33; Übers.: 66 Quispel/Zacharias). Deswegen unterläßt es Irenäus in seinem Kampf gegen Markionismus u. Gnosis (vgl. Bacq 227/31), negative Aspekte des jüd. Bundes u. Gesetzes zu erörtern; vielmehr befaßt er sich mit den aufeinanderfolgenden Bünden, die Gott nach der Bibel dem Menschengeschlecht gewährte. Irenäus führt deren vier an: den Noah-Bund nach der Sintflut, den Abraham-Bund, den Mose-Bund u. den durch Jesu Evangelium gegebenen Bund (haer. 3, 11, 8 aE. [2, 50 Harvey]). Wenngleich er die Überlegenheit des neuen, durch die Propheten geweissagten Bundes aufzeigt, betont gerade Irenäus unablässig die Einheit der Heilsordnung Gottes: Jesus Christus hat ‚das Testament eröffnet' (demonstr. 8. 91 [SC 62, 43. 159]; haer. 3, 17, 2 [2, 93 H.]), er selbst ist der im Acker verborgene, durch das Kreuz geoffenbarte Schatz; es bleibt stets ein u. derselbe Familienvater, der seinem Schatz Altes u. Neues entnommen hat (haer. 4, 9, 1 [2, 169 H.]; s. dazu Bacq 85/8; vgl. haer. 4, 26, 1 [2, 235 H.]; s. Bacq 197/202); u. die beiden Bünde sind von ein u. demselben Gott gestiftet (haer. 3, 12, 11f [2, 66/8 H.]; 4, 25, 3; 4, 32, 1f [2, 234. 254f H.], s. Bacq 215f).

c. *Die beiden Testamente.* Schon früh haben

die beiden, den Alten u. den Neuen Bund kennzeichnenden Sammlungen von Schriften die Bezeichnung διαθήκη (testamentum) erhalten. Wie Meliton v. Sardes (,die Bücher der alten διαθήκη': Eus. h.e. 4, 26, 14 [GCS Eus. 2, 1, 388, 2]) u. ein um 193 wirkender antimontanistischer Schriftsteller erkennen lassen, war die Bedeutungsverschiebung leicht: ,Sie werden keinen einzigen Propheten aufzeigen können, weder in der alten noch in der neuen (sc. διαθήκη), der von derartigem Geist erfüllt gewesen wäre' (ebd. 5, 17, 3 [470, 12/4]). Bei Clemens v. Alex. (strom. 1, 28, 2 [GCS Clem. Alex. 2, 17, 37]) ist διαθήκη deutlich im Sinne von ,Schrift' gebraucht. Eine Unterscheidung zwischen den beiden als Bund bezeichneten Heilsordnungen u. den beiden von ihnen handelnden Büchersammlungen ist häufig schwierig zu treffen, zumal ein Testament per definitionem schriftlich abgefaßt ist. Die folgende Äußerung Laktanz' ist jedoch eindeutig: ,Verum scriptura omnis in duo testamenta divisa est. Illut quod adventum passionemque Christi antecessit, id est lex et prophetae, vetus dicitur; ea vero quae post resurrectionem eius scripta sunt, novum testamentum nominatur. Iudaei vetere utuntur, nos novo; sed tamen diversa non sunt, quia novum veteris adinpletio est, et in utroque idem testator est Christus, qui pro nobis morte suscepta nos heredes regni aeterni facit' (inst. 4, 20 [CSEL 19, 364f]). – Das Verhältnis der beiden Testamente zueinander bestimmen verschiedene kirchliche Schriftsteller als consonantia, so Tert. adv. Marc. 4, 39, 12 (CCL 1, 653). Die gleiche Charakterisierung findet sich bei Origenes: ,Vides novi et veteris testamenti consonas formas' (in Gen. hom. 10, 5 [GCS Orig. 6, 100, 7f]); ,et dixeramus quod Moyses et Jesus, id est lex et evangelia sibi invicem consonarent' (in Lev. hom. 6, 3 [ebd. 6, 363, 19f]); ,vide consonantiam prophetici evangelicique sermonis' (in Hes. hom. 1 [ebd. 8, 326, 13f]); ,legem et prophetas cum evangeliis consonare, in eadem gloria spiritalis aspectus atque intelligentia refulgere' (in Rom. comm. 1, 10 [PG 14, 856 C]). Augustinus spricht von ,testamentis inter se consentientibus' (en. in Ps. 47, 19 [CCL 39, 882, 31f]) u. dann auch von der ,ipsa tanta consonantia rerum praefiguratarum et nunc impletarum (c. Faust. 12, 41 [CSEL 25, 1, 367]); er grenzt sich ab gegen solche, ,qui calumnientur et dicant non sibi consonare ista duo testamenta' (en. in Ps. 145, 14 [CCL 40, 2115, 4f]). In anderer Hinsicht deutete zuvor Ambrosius die Beziehungen der beiden Testamente zueinander; zum einen sieht er sie als Verhältnis zweier enger Verwandter (zB. Isaak u. Ismael, Jakob u. Esau: Wechsel der Brüder – Wechsel des Heils), zum anderen als Zweiteilung der Heilsgeschichte in eine Zeit vor u. eine Zeit nach Christus, in ein Gestern u. Heute (vgl. V. Hahn, Das wahre Gesetz [1963] 134/207). Dabei hält er jedoch an der Einheit der beiden Testamente fest, die ausdrücklich in der Einheit Gottes verankert wird (ebd. 455/70; weiterhin de Lubac, Exegèse 305/63). – Die Einheit der beiden Testamente ist schon eine der Hauptsorgen des Origenes. Nach ihm hat keines ohne das andere die Unversehrtheit des Lebens (Orig. in Rom. comm. 1, 15 [PG 14, 861 B]). Wer im Geist die beiden Testamente zu lesen weiß, dem sind sie Brüder (ἀδελφὰ τῆς παλαιᾶς τὰ νέα: sel. in Jos. 2, 15 [PG 12, 820 B]). Im Sinne des Evangeliums verstanden, bleibt das Gesetz ,immer frisch; beide Testamente vereinigt, sind für uns ein Neues Testament, nicht dem Alter der Zeit nach, sondern aufgrund der Neuheit des Verstehens' (in Num. hom. 9, 4 [GCS Orig. 7, 59, 14f]; vgl. ebd. 12, 1f [95f]; in Rom. comm. 6, 7 [PG 14, 1071 C. 1074 C] u.ö.; weiterhin de Lubac, Histoire 246/94). Als Symbole für die Einheit der beiden Testamente gebraucht Origenes die Mühle u. den Stein (sel. in Dtn. 24, 6 [PG 12, 813 D/816 A]), den Honig u. die Wabe des Propheten Jesaja (in Jes. hom. 2, 2 [GCS Orig. 8, 251f]), die beiden Gewänder des Hohenpriesters (in Lev. hom. 6, 3. 5 [ebd. 6, 363. 367]) u.ä. mehr. Der Kontinuität auf seiten Gottes als Stifters des Bundes entspricht auch eine Kontinuität auf seiten des Empfängers: die Kirche steht in der Tradition der Synagoge, sie ist θυγάτηρ τῆς πάλαι συναγωγῆς (in Lament. frg. 118 [ebd. 3, 278, 11f]). Die Geltung beider Testamente mußte nicht nur innerhalb der Kirche in der Auseinandersetzung mit Markionismus u. Gnosis festgehalten, sondern auch gegenüber der hellenist. Kultur herausgestellt werden, um sich auf eine alte Überlieferung berufen zu können u. damit konkurrenzfähig zu werden. Hierdurch wird verständlich, warum gerade Origenes auf die Verbindung beider Testamente so großen Wert legt. Aber nur wenige Schriftsteller erreichen das Niveau seiner Einsichten. Einige vermögen im Neuen Bund kaum mehr als die Folge jüdischer Untreue zu

erblicken; deswegen habe der Herr ein neues Testament abfassen müssen (vgl. Lact. inst. 4, 11. 20 [CSEL 19, 304f. 364/7]; PsCypr. adv. Iud. 5. 7 [ebd. 3, 3, 138. 140]; zur Adversus-Iudaeos-Literatur vgl. die Übersicht bei J. Juster, Les juifs dans l'empire romain 1 [Paris 1914] 43/76, das Florilegium bei M. L. Williams, Adversus Judaeos [Cambridge 1935] u. die Zusammenfassung bei K. Hruby, Juden u. Judentum bei den Kirchenvätern [Zürich 1971] 8/54). Paulinus v. Nola zufolge sind jedoch die beiden, die unsterblichen Worte Gottes enthaltenden Testamente die Lippen des göttlichen Mundes (ep. 13, 19 [CSEL 29, 99]; vgl. ebd. 23 [104]), ein Bild, das Zusammengehören u. Verwiesensein des einen auf das andere ausdrückt.

d. ‚Bund' in der syr. Kirche. Eine spezielle Bedeutung erhält der ‚Bund' in der syr. Kirche, die wesentlich semitisch u. von hellenistischem Einfluß unberührt ist. Vom Judentum her stammt der targumische Einschlag des atl. Textes (vgl. A. Vööbus, Art. Aphrahat: JbAC 3 [1960] 154). Den Begriff ‚Bund', dem eine zentrale Rolle in der christl.-jüd. Auseinandersetzung zukommt, übersetzt Aphrahat in seinen Bibelzitaten fast stets mit qyamā (zB. demonstr. 11, 2 [PSyr 1, 1, 472, 21] u. sonst in 11; ebenso in 14; 16; 19; 20 u.ö.; vgl. G. Richter, Über die älteste Auseinandersetzung der syr. Christen mit den Juden: ZNW 35 [1936] 107), was im Syrischen offensichtlich das gleiche Bedeutungsspektrum umspannt wie b^erît im Hebräischen u. q^eyām im Aramäischen (s. o. Sp. 981). Insgesamt benutzt Aphrahat den Begriff qyamā 77mal, dazu noch 35mal das griech. Lehnwort diyātīqī (s. o. Sp. 983) als Synonym. Die Bedeutungsbreite kann hauptsächlich schwanken zwischen 1) Verträgen familiären (zB. demonstr. 14, 19 [PSyr 1, 1, 617, 25]), sozialen (zB. ebd. 9, 13 [1, 440, 2]) u. politischen Charakters (zB. ebd. 23, 64 [2, 136, 6. 8. 12f]), 2) dem G. mit den Vätern u. mit Mose, wofür auch diyātīqī verwendet werden kann (zB. ebd. 2, 3 [1, 52, 19. 22]; 23, 24 [2, 85, 6]), 3) der Bezeichnung Christi als qyamā (zB. ebd. 16, 7 [1, 781, 9/11]) im Anschluß an Jes. 42, 6 (s. o. Sp. 981 u. 990), 4) der Kirche als Volk aus den Völkern (zB. demonstr. 7, 20f [1, 345, 8. 348, 2]) u. 5) dem Bund als Lebensordnung, die eine bestimmte Gruppe, die bnay qyamā (Mitglieder, wörtlich: ‚Söhne des Bundes'; s. o. Sp. 982; zu Analogien mit Qumran vgl. Vööbus 100f), kennzeichnet (7mal in demonstr. 10, 9 [1, 465, 3]; 18, 12 [841, 13]; 22, 25 [1041, 10]), da sie in einem qyamā qaddīšā, ‚heiligen Bund', lebt (ebd. 14, 7; 18, 1; 20, 14 [1, 588, 13; 817, 2f; 916, 12f]; zum Ganzen vgl. Nedungatt 193/200). – Die Söhne des Bundes (u. später auch Töchter, bnat qyamā, vgl. S. Jargy, Les ‚fils et filles du pacte' dans la littérature monastique syriaque: OrChristPer 17 [1951] 304/20) bilden in einer sich wandelnden Auffassung von qyamā eine neben der Gesamtkirche gleichermaßen als qyamā bezeichnete spezielle Gruppe (Vööbus 198; Nedungatt 203f; H. Koch, Taufe u. Askese in der alten ostsyr. Kirche: ZNW 12 [1911] 48f; F. C. Burkitt, Urchristentum im Orient [1907] 87/9). Ihre Mitglieder sollen die Jungfräulichkeit lieben (Aphrah. demonstr. 6, 20 [PSyr 1, 1, 312, 6/8]; Vööbus 199f), kostbare Kleidung, Schmuck, Parfüm u.ä. ablehnen u. sich von ausgelassenen Gesellschaften fernhalten (ebd. 201f). Fleisch u. Wein sollen sie meiden, ebenso Arbeiten, die üblicherweise von Laien ausgeführt werden (zum Verhältnis von Laien u. Bundesmitgliedern vgl. M. Breydy, Les laïcs et les bnay qyomo dans l'ancienne tradition de l'église syrienne: Kanon 3 [1977] 51/75). Rabbula führt in seinen Anweisungen u. Ermahnungen insgesamt 59 Vorschriften an (G. G. Blum, Rabbula v. Edessa [Louvain 1969] 42/61). Über die Pflichten der Söhne des Bundes innerhalb der Gesamtkirche kann zusammenfassend gesagt werden, sie sollen den Priestern im liturgischen u. karitativen Dienst zur Seite stehen; entsprechende Unterstützung der Diakonissen im karitativen Dienst gilt für die Töchter des Bundes (Jargy aO. 319f). Kennzeichen für die asketisch lebenden Mitglieder des Bundes war das Gelübde der Ehelosigkeit, die eine feste Bindung zu Gott schuf, zumal sich qyamā auch im Sinne von Heiratsvertrag verstehen ließ (vgl. Aphrah. demonstr. 14, 19 [PSyr 1, 1, 617, 25]; s. dazu Nedungatt 433/8). Ihre frei gewählte Ehelosigkeit konnten die Mitglieder als Jungfräulichkeit (btūlūtā) ohne voraufgegangene Ehe oder als sanctitas (qaddīšūtā) im Verzicht auf eine vorher geschlossene Ehe leben (Nedungatt 211/3; E. Beck, Ein Beitrag zur Terminologie des ältesten syr. Mönchtums: B. Steidle [Hrsg.], Antonius Magnus Eremita = StudAnselm 38 [Rom 1956] 254f [zu Aphrahat]. 261f [zu Ephraem]). Als Lohn wird ihnen im Anschluß an Lc. 12,37 die Bedienung durch Christus im Paradies ver-

heißen. Die Institution des qyamā trug der Verschiedenartigkeit religiösen Lebens Rechnung u. ließ Raum für Koinobiten u. Anachoreten (Vööbus 205; Nedungatt 421/5). Einige lebten in größeren Gemeinschaften, andere in kleinen Gruppen, wieder andere beobachteten in ihrem eigenen Haus Gebote u. Praxis des Bundes. Insgesamt gesehen, mag hier eine Zwischenstufe zwischen den frühen Asketen u. späterer monastischer Disziplin vorliegen. – Aphrahats u. Ephraems ägyptische Zeitgenossen Antonios u. Pachomios verwenden gleichfalls, wenn auch weniger ausgeprägt, die Terminologie des Bundes (G. Couilleau, L',alliance' aux origines du monachisme égyptien: CollectCist 39 [1977] 171: ,testamenti lex' bzw. ,testamentaria lex' [nach den alten Übersetzungen] bei Antonios; 183: διαθήκη bei Pachomios). Bei Pachomios bezeichnet διαθήκη ein Gelöbnis, das er Gott gegenüber eingeht; es wird zur Lebenshaltung u. Grundlage seines Wirkens zusammen mit Mönchen u. Schülern u. erhält für sie ebenfalls bindende Kraft. Damit übt der ,Bund' auch auf die asketisch-mönchische Haltung des frühen Koinobitentums in Ägypten eine das Lebensengagement prägende Wirkung aus (ebd. 184/6. 192).

Ph. Bacq, De l'ancienne à la nouvelle alliance selon s. Irénée. Unité du livre IV de l'Adversus haereses (Paris 1978). – K. Baltzer, Das Bundesformular[2] = WissMonATNT 4 (1964). – J. Behm, Art. διαθήκη: ThWbNT 2 (1935) 127/37; (Literaturnachtrag: ebd. 10, 2 [1979] 1041/6). – G. W. Buchanan, The consequences of the covenant = NovTest Suppl. 20 (Leiden 1970). – P. Buis, La notion d'alliance dans l'AT = LectDiv 88 (Paris 1976). – H. Cazelles, Art. Pentateuque: DictB Suppl. 7 (1966) 687/858. – G. Fohrer, AT – ,Amphiktyonie' u. ,Bund'?: TheolLitZ 91 (1966) 801/16. 893/904 bzw. ders., Studien zur atl. Theologie u. Geschichte (1969) 84/119. – L. G. de Fonseca, Διαθήκη, foedus an testamentum?: Biblica 8 (1927) 31/50. 161/81. 290/319. 418/41; 9 (1928) 26/40. 143/60. – J. J. Hughes, Hebrews 9, 15ff and Galatians 3, 15ff, a study in covenant practice and procedure: NovTest 21 (1979) 27/96. – A. Jaubert, La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne = Patristica Sorbonensia 6 (Paris 1963). – E. Kutsch, Art. b[e]rit: TheolHdWbAT 1 (1971) 339/52; Art. Bund: TRE 7 (1981) 397/410; NT – Neuer Bund? Eine Fehlübersetzung wird korrigiert (1978); Verheißung u. Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten ,Bund' im AT (1973). – J. L'Hour, Die Ethik der Bundestradition im AT = StuttgBiblStud 14 (1967). – E. Lohmeyer, Diatheke. Ein Beitrag zur Erklärung des ntl. Begriffs (1913). – H. de Lubac, Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture 1 = Théologie 41 (Paris 1959); Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène = Théologie 16 (Paris 1950). – D. J. McCarthy, Der G. im AT = StuttgBiblStud 13 (1966); Treaty and covenant. A study in form in the ancient Oriental documents and in the OT[2] = AnalBibl 21A (Rome 1978). – G. E. Mendenhall, Law and covenant in Israel and the ancient Near East (Pittsburgh 1955) bzw. Recht u. Bund in Israel u. dem Alten Vorderen Orient (Zürich 1960). – G. Nedungatt, The covenanters of the early syriac-speaking church: OrChristPer 33 (1973) 191/215. 419/44. – L. Perlitt, Bundestheologie im AT = WissMonATNT 36 (1969). – H. Pohlmann, Art. Diatheke: o. Bd. 3, 982/90. – G. Quell, Art. διαθήκη: ThWbNT 2 (1935) 106/27. – A. Vööbus, History of asceticism in the Syrian orient 1 = CSCO 184/Subs. 14 (Louvain 1958). – M. Weinfeld, Art. b[e]rît: ThWbAT 1 (1973) 781/808.

Annie Jaubert †
(Übers. u. Bearb. Herbert Dittmann).

Gottesdienst s. Kult.

Gottesebenbildlichkeit s. Ebenbildlichkeit o. Bd. 4,459/79; Eikon ebd. 771/886.

Gottesepitheta s. Gottesnamen.

Gotteserkenntnis s. Gnosis I (Erkenntnislehre) o.Sp. 446/537; Gottesbeweis o.Sp. 951/77.

Gotteserscheinung s. Epiphanie o.Bd. 5, 832/909.

Gottesfeind.

A. Allgemeines. Die Vorstellung vom G. ist unmittelbar an das Erleben einer hl. Macht oder eines personenhaft erlebten göttlichen Wesens geknüpft, so daß Spuren dieses Gedankens im Mythos u. Ritus aller Religionen erkennbar sind. Der Mensch einer frühen Bewußtseinsstufe hat die hl. Macht, das Göttliche u. die Gottheit, zugleich als numinose Segens- u. Schadensmacht erlebt (zur Ambivalenz des Heiligen vgl. M. Eliade, Die Religionen u. das Heilige [Salzburg 1954] 37/42; W. Speyer, Die Zeugungskraft des himmlischen Feuers in Antike u. Urchristentum: AntAbendl 24 [1978] 59f). Da er noch kein sittlich geläutertes Gottesbild besaß, hat er die ihn bedrängenden physischen Übel, Naturkatastrophen, Krankheiten u. Tod, sowie die Ungeheuerlichkeit eigener Untaten auf den negativen Pol der hl. Macht, die numinose Schadensmacht, zurückgeführt. Für ihn war der dämonische G. noch mit der göttlichen Segensmacht identisch. Wenn er gegen die ambivalente hl. Macht oder die Gottheit sündigte, also als G. auftrat, so erlebte er sich noch nicht als ein Wesen, das frei u. selbständig handelte, sondern glaubte unter dem schädigenden Einfluß des Göttlichen zu stehen; der Begriff einer persönlichen Schuld dämmerte erst allmählich. In Griechenland war eine derartige Auffassung sehr lang lebendig: Zeus verwirft u. verblendet, ohne zuvor durch einen Frevel gereizt worden zu sein (Aeschyl. Pers. 93f: ‚Doch der trugsinnenden Gottheit, wer entkommt ihr . . . ?'; die Vorstellungen der θεοβλάβεια u. Ἄτη gehören hierher; vgl. v. Nägelsbach/Autenrieth 71; Latte 17/21; K. Deichgräber, Der listensinnende Trug des Gottes = NGGöttingen 1, 4, 1 [1940]; Stallmach, bes. 32/43. 75). Auch im Gottesbild des AT finden sich Spuren dieser Erlebnisstufe des Numinosen: Jahwe verhärtete das Herz bestimmter Menschen, so daß sie zugrundegingen (Ex. 4, 21; Dtn. 2, 30; Jos. 11, 20). Das Problem, ob von Gott auch das Böse komme, beunruhigte ebenfalls die christl. Theologie, wie Paulus, Markion u. Augustinus zeigen (vgl. Rom. 9, 14/24; A. Hermann, Das steinharte Herz: JbAC 4 [1961] 81/4). Erst allmählich brach sich unter Einwirkung einer Betrachtungsweise, die an das Gottesbild einen sittlichen Maßstab legte, die Erkenntnis Bahn, daß die Gottheit nichts Böses wollen u. vollbringen könne, daß ihr Zorn, ihre numinose Schadensmacht, nur im Dienst ihrer Strafgerechtigkeit stehe u. alles übrige Böse u. Lebensfeindliche in der Welt u. im Menschen auf andere Ursachen zurückgehen müsse. Diese andere Ursache sah man in einer numinosen Schadensmacht, die der Gottheit u. den unter ihrem Schutz stehenden Menschen feindlich gesonnen war, dem dämonischen G. Eine extreme Lösung, das Verhältnis der beiden numinosen Mächte zueinander zu bestimmen, war die Annahme zweier fast gleich starker unpersönlich oder persönlich wirkender feindlicher Grundmächte wie Kosmosmacht u. Chaosmacht, gute u. böse Gottheit, Himmel u. Hölle, Licht u. Finsternis, Gut u. Böse, Geist u. Materie, Pneuma u. Sarx oder ‚Welt' (vgl. J. Duchesne-Guillemin/H. Dörrie, Art. Dualismus: o. Bd. 4, 334/50; zu den Naturvölkern U. Bianchi, Il dualismo religioso [Roma 1958]; dazu C. Colpe: GöttGelAnz 222 [1970] 1/22). Nach anderer Auffassung besteht die numinose Schadensmacht aus einer Vielzahl dämonischer Wesen, die teils selbständig neben der numinosen Segensmacht, teils von ihr nur auf Zeit geduldet, ihren Kampf gegen sie führen. Auch von dieser Erklärungsstufe aus konnte menschliches gottfeindliches Handeln als von außen verursacht gedeutet werden, als Verführung oder als eine Art *Besessenheit durch die numinose Schadensmacht (*Geister). Diese Erklärung findet sich in den antiken polytheistischen Religionen, aber auch im Judentum u. Christentum. Der Mensch konnte bald als Feind der numinosen Segensmacht, der himmlischen Götter, auftreten, bald als Feind der numinosen Schadensmacht, der Gewalten der Finsternis u. der Unterwelt, der Dämonen. Die Mythen u. Religionen der Mittelmeervölker bieten dafür eine nicht leicht auszuschöpfende Fülle von Beispielen. – Solange im Gottesbild Spuren des Negativ-Numinosen vorhanden waren, konnte ein Kampf des Menschen gegen einen solchen Gott auf Anerkennung hoffen, sei es von seiten der Menschen oder eines sittlich höherstehenden Gottes (vgl. Gilgameschs Schmähung Ischtars u. der Kampf mit dem Himmelsstier: Gilgamesch-Epos Taf. 6 [61/8 Schmökel]; zum Kampf des Helden mit dem

'Herrn der Unterwelt' vgl. Kroll). – Lange bevor der Gedanke vom G. begrifflich erfaßt war, begegnet er der Sache nach in den Religionen des Altertums. Nach den antiken Mythen gehören dämonische G. zum Urgrund, auf dem diese Welt steht. Die Annahme, daß die Himmlischen sich um die Menschen kümmern, ja, daß sie einmal in menschlicher Gestalt auf der Erde geweilt u. mit Menschen gelebt haben, führte zu Erzählungen über einzelne, die ihnen feindlich begegnet sind. So wurde die G.schaft der Menschen wie die der dämonischen Wesen zunächst sinnlich als ein sichtbarer Kampf vorgestellt (zur Ilias vgl. v. Nägelsbach/Autenrieth 224f. 334; Jakobs Ringkampf mit der Gottheit: Gen. 32, 23/33; dazu H. Gunkel, Genesis[3] [1910] 359/65). Da die Menschen die lebenfördernde numinose Segenskraft als machtvoller erlebt haben, galten ihnen als G. alle jene, die auf seiten der numinosen Schadensmacht standen, also vor allem die Zauberer, die Anhänger der Schwarzen Magie u. des Satankultes (κακοδαιμονισταί). Weiter wurde als G. angesehen, wer gegen die von den Vätern ererbte sakrale Lebens- u. Gemeinschaftsordnung gefrevelt hat, die nach antikem Glauben von den Göttern gestiftet ist u. alles Heil u. Leben garantiert. Der Katalog der religiösen Vergehen reicht von unbewußten Verfehlungen bis zu Worten, Taten u. später auch Gesinnungen gegen die Götter u. ihre irdischen Stellvertreter, die Priester, Propheten u. Heiligen, sowie gegen Heiligtümer, Altäre u. *Götterbilder. Feindschaft gegen die Gottheit, die Religion der Väter u. die sozialstaatl. Ordnung stimmt für antikes u. jüdisch-christliches Denken überein. Religion u. Staat haben bis in die Spätantike u. darüber hinaus eine Einheit gebildet. So konnten als G. auch die außen- u. innenpolitischen Feinde der Kultgemeinschaft u. des von den Göttern erwählten Herrschers verfemt werden (A. Kehl, Art. Geschichtsphilosophie: o. Bd. 10, 739/42). Deshalb umfaßt die Vorstellung vom G. zunächst auch den Begriffsinhalt des Staats- u. Volksfeindes (zum hostis publicus vgl. Moreau 282). Wenn einzelne wie der König oder Wundertäter als göttlich angesehen wurden, so mußten ihre Gegner zu G. werden (A. Jolles, Einfache Formen [1930] 51/5: 'Der Unheilige'; Bieler 1, 42/4). – Meist wurden Reformatoren religiösen Denkens in den Augen der Altgläubigen zu G. Unter dem Gegensatz von Neu u. Alt verbarg sich dann der Gegensatz von Fremd-Unverständlich u. Vertraut-Verständlich. Fehlende Bereitschaft, um- u. hinzuzulernen, sowie persönlicher u. kollektiver Haß führten zur Verfolgung einzelner religiöser Reformatoren u. ihrer Anhänger als G. – Nach antikem u. altchristlichem Volksglauben antwortete die Gottheit auf Frevel gegen sie mit Vergeltung, Zorn u. Strafe, die sofort oder später zum Untergang des G. u. der mit ihm verbundenen Menschen, seinem Geschlecht u. Volk geführt haben (vgl. Plut. ser. num. vind.; W. Speyer, Religionen des griech.-röm. Bereichs: U. Mann [Hrsg.], Theologie u. Religionswissenschaft [1973] 124/43). Dabei traf die Gottheit ihre Feinde oft mit bestimmten Strafen u. Todesarten, die nur sie verhängen konnte. Wie der *Gottesfreund an den Segenskräften der Gottheit teilzuhaben schien (vgl. Bieler), so der menschliche G. an den Fluchkräften der numinosen Schadensmacht. Der Vergöttlichung des religiös guten Menschen, des Gottesfreundes, entspricht die Dämonisierung des religiös bösen Menschen, des G. (D. Roloff, Gottähnlichkeit, Vergöttlichung u. Erhöhung zu seligem Leben [1970]). – Da aber die jeweilige Gemeinschaft über Gut u. Böse in den verschiedenen Kulturen u. Epochen des Altertums verschieden geurteilt hat, entspricht dieser Mannigfaltigkeit auch der Inhalt des Begriffs 'G'.: er spiegelt die religiösen, philosophisch-theologischen u. politisch-sozialen Wandlungen des Altertums. In der Religions- u. Geistesgeschichte wurde der Begriff G. vor allem in einem mythischen, religiös-politischen, theologischen u. philosophischen Sinn verwendet. Darüber hinaus konnte er zu einem Kampf- u. Propagandabegriff gegen Völker u. Religionsgemeinschaften wie gegen einzelne religiöse u. politische Neuerer u. Empörer werden. Als Quellen für die antiken Vorstellungen vom G. kommen neben schriftlichen Zeugnissen u. bildlichen Darstellungen auch Rituale sowie Tötungsarten in Betracht. – Da die Vorstellung vom dämonischen u. menschlichen G. zu den Grundanschauungen der antiken Religion u. der jüdisch-christl. Offenbarung gehört, sind hier die Entsprechungen zwischen Antike u. Christentum herauszuarbeiten. Da aber der Begriff G. durch seinen hohen Abstraktionsgrad eine Vielzahl bestimmter Ausprägungen umfaßt, die gesondert im RAC darzustellen sind, ist hier nur die Struktur u. Geschichte der Allgemeinvorstellung zu skizzieren.

B. Nichtchristlich. I. Alter Orient. Die Vorstellung eines oder mehrerer dämonischer Wesen, die den Kampf gegen eine himmlische Göttergeneration führen, begegnet in kosmogonischen u. theogonischen Mythen des Alten Orients. In den Sukzessionsmythen, die wohl das allmähliche Werden des Kosmos aus dem Chaos bildhaft ausdrücken, kämpfen eine ältere u. eine jüngere Göttergeneration um die Herrschaft. Im akkadischen Schöpfungslied ‚Enuma elisch' (wohl Anfang des 2. Jtsd. vC.) streiten die dunklen Mächte der Erde, die Anhänger des Ungeheuers Tiamat, das furchtbare Mischwesen hervorbringt, gegen die Himmelsgötter unter Führung Marduks (Taf. 1/4: J.-B. Pritchard, Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament³ [Princeton 1969] 60/7; vgl. Th. Jacobsen, The battle between Marduk and Tiamat: JournAmOrSoc 88 [1968] 104/8). Im hurritisch-hethitischen Kumarbi-Epos (um 1400/1200 vC.) kämpfen jeweils eine ältere u. eine jüngere Göttergeneration miteinander: Anu stürzt seinen Vater Alalu vom Himmel, Anus Sohn Kumarbi entthront seinen Vater Anu u. wird vom Wettergott vertrieben (Pritchard aO. 120f; vgl. E. v. Schuler: H. W. Haussig, Wb. d. Mythologie 1 [1965] 182f. 185; zum Einfluß auf Griechenland ebd. u. Schwabl 1484/7). Der ‚Gesang von Ullikummi' erzählt die Entstehung des Steinriesen Ullikummi u. den vergeblichen gemeinsamen Kampf mit Kumarbi gegen den Wettergott u. die Himmlischen (Pritchard aO. 121/5; vgl. v. Schuler aO. 204/6). Der Wettergott kämpfte nach einem anderen Mythos, der auf den griech. Typhon-Mythos eingewirkt hat, gegen den Drachen Illujanka (Pritchard aO. 125f; vgl. H. Otten, Art. Illujanka: ReallexAssyr 5 [1976] 60f; v. Schuler aO. 177f). Damit steht der Kampf von *Baal u. Anat gegen das Meerungetüm Jamm, den Herrscher der Unterwelt, Môt, u. gegen Lôtan in Verbindung (Pritchard aO. 129/42; vgl. M. H. Pope/ W. Röllig: Haussig aO. 1, 258/60; Cross 93. 112/20). – Nach dem ‚Enuma elisch' schafft Marduk aus dem Leib der unterlegenen Tiamat die Welt (Taf. 4, 137f: Pritchard aO. 67; zur Parallele der ‚chaldäischen' Kosmogonie des Berossos bei Eus. chron. 1 [14/8 Schöne] vgl. Schwabl 1503f) u. Ea bildet aus dem Blut des besiegten Kingu, des Sohnes der Tiamat, die Menschen (Taf. 6, 29/33: Pritchard aO. 68; vgl. D. O. Edzard: Haussig aO. 1, 123f). Der Mythos vom Kampf gegen die G. wurde in Babylon jährlich beim Neujahrsfest aufgeführt (Fontenrose 436/46). – In den Kriegen übernahm der altoriental. König die Rolle des Himmelsgottes; seine Feinde galten als Chaosmächte (Merkelbach 232). Noch der Perserkönig Xerxes soll in einem Schreiben den Kampf des Königs der Spartaner, Leonidas, gegen sich als ein θεομαχεῖν bezeichnet haben (Plut. apophth. Lacon. Leonid. 10, 225C; vgl. Curt. 7, 6, 6). Xerxes kämpfte aber gegen die Tempel der Babylonier u. Griechen, weil er von Zarathustras vergeistigter *Gottesvorstellung beeinflußt war, wie schon Cic. rep. 3, 14; leg. 2, 26 angedeutet hat (vgl. Diog. L. 1, 9; U. Bianchi, Eschilo e il sentire etico-religioso dei re Persiani: Studi in on. A. Ardizzoni 1 [Roma 1978] 64f). Für die Gleichsetzung des Herrschers mit dem Himmelsgott u. seines Feindes mit dem dämonischen G. sind bestimmte rituelle Tötungsarten aufschlußreich, so wenn der König flüssiges Metall in den Mund seines Widersachers gießen oder ihn zweiteilen ließ. Diese Tötungsarten entsprechen der einstmals erfolgten Vernichtung des Chaosungeheuers durch den Himmelsgott (vgl. W. Speyer, Eine rituelle Hinrichtung des G., die Zweiteilung: RhMus [im Druck]). – Eine Ausprägung der dualistischen Deutung der hl. Macht stellt der Zoroastrismus dar, der an einen endzeitlichen Sieg des guten Prinzips glaubt (vgl. Plut. Is. et Os. 45/7, 369D/370D; J. Bidez/ F. Cumont, Les mages hellénisés 1/2 [Paris 1938] Reg. s. v. ἀντίθεοι, δαίμων ἀγαθὸς καὶ κακός; J. Duchesne-Guillemin: o. Bd. 4, 342/5; W. Hinz, Art. Areimanios: PW Suppl. 9 [1962] 11/3; Colpe 585/98). Die iranische Apokalyptik spricht auch von einem endzeitlichen Kampf beider Mächte (Apc. Hystasp. frg. 15 [Bidez/Cumont aO. 2, 370/3]). Der iranische Dualismus hat über den pessimistischen Zervanismus auf Mani eingewirkt (vgl. G. Widengren [Hrsg.], Der Manichäismus = WdF 168 [1977]). Der dämonische G. ist auch im Manichäismus ein fast gleichmächtiger Gegengott (zur Gnosis vgl. Duchesne-Guillemin aO. 347/9; C. Colpe, Art. Gnosis II: o. Sp. 555). Ebenfalls ist mit Einfluß des iranischen Dualismus auf die jüd.-christl. Apokalyptik zu rechnen (vgl. A. Hultgård, Das Judentum in der hellenist.-röm. Zeit u. die iranische Religion, ein religionsgeschichtliches Problem: AufstNiedergRömWelt 2, 19, 1 [1979] 512/90).

II. Ägypten. Für die Ägypter war die ungeheuere Schlange Apophis das urzeitliche

Chaosungeheuer, die Macht der Finsternis, die niemals gänzlich von den Himmlischen, vor allem dem Sonnengott Re, überwunden wird. An jedem Tag erneuert sich am Morgen u. Abend der Kampf (Colpe 558; E. Hornung, Ägypt. Unterweltsbücher [1972] 45/7; ders., Der Eine u. die Vielen² [1973] 151/3. 204f; ders./A. Badawy, Art. Apophis: LexÄgypt 1 [1975] 350/2 mit Hinweis auf die Ambivalenz dieses Wesens). Die Ägypter kannten auch Mythen von der Empörung der Menschen gegen Re-Atum (A. Erman, Die Religion der Ägypter [1934] 63/5; H. Kees, Die Feuerinsel in den Sargtexten u. im Totenbuch: ZsÄgSpr 78 [1942] 41/53). Der Sonnengott Re-Atum (Amon) wurde in Lobliedern gefeiert, weil er Apophis u. andere Feinde besiegt hat (‚Buch der tausend Lieder' nr. 7. 30. 300. 500: A. Erman, Die Literatur der Ägypter [1923] 363/73). Unter diesen Feinden ist wohl vor allem Amenophis IV Echn-athon zu verstehen (vgl. ebd. 381f; C. Aldred, Echnaton [1968] 194/214. 270/80). Die Götter verdammen ihre Feinde in die Hölle, wo sie unter entsetzlichen Qualen vernichtet werden (Hornung, Unterweltsbücher aO. 42/5). – Der Gott Seth, ursprünglich Gott der Fremde, wurde erst allmählich zu einem bösen Gott (Colpe 556f). Zunächst soll er sogar Re gegen Apophis beigestanden haben (te Velde 99/107 u. Reg. s. v. Apophis). Nach der 20. Dynastie wurde Seth zum Feind des Osiris, den er getötet oder an dem er sich geschlechtlich vergangen haben soll (J. G. Griffiths, The conflict of Horus and Seth [Liverpool 1960]; te Velde 109/51, bes. 141/51). ‚Das Buch vom Sieg über Seth' gibt das Fluch-Ritual für den Osiristempel von Abydos an (ed. S. Schott, Bücher u. Sprüche gegen den Gott Seth 1/2 [1929/39]). Seth wird hier als G. auch unter der Gestalt einer Fluchpuppe rituell beseitigt (ebd. 4. 36. 40. 42. 44. 46. 48. 52 u. ebd. 76/8: ‚Das Buch von der Abwehr des Bösen'). Nach einem griech.-ägypt. Mythos ist aus dem Blut der G. der Wein entstanden (Eudox. Astron. frg. 300 Lasserre: Plut. Is. et Os. 6, 353BC; vgl. D. Wortmann, Das Blut des Seth: ZsPapEpigr 2 [1968] 227/30). Seth wurde vor allem seit der pers. Fremdherrschaft (525/331) zum Gott der Aufstände u. zum Gegner des Osiris. Seit dieser Zeit hießen die Landesfeinde Typhonier, da Typhon mit Seth gleichgesetzt wurde (Herodt. 2, 144; 3, 5; vgl. W. Kranz: Hermes 75 [1940] 335; Eudox. Astron. frg. 292 Lasserre: Plut. Is. et Os. 19, 358 B/D; Nigid. frg. 98 Swoboda; zur Nachwirkung in den Zauberpapyri vgl. Th. Hopfner, Plutarch. Über Isis u. Osiris 1 [Prag 1940] Reg. s. v. Seth; 2 [1941] 118/20 u. Reg. s. v. Seth, Typhon; ferner Griffiths, Reg. s. v. Seth), oder Sethianer (vgl. ‚Töpferorakel', hrsg. v. L. Koenen: ZsPapEpigr 2 [1968] 180. 187f. 191f: hier sind die Griechen gemeint; ferner Manetho: Plut. Is. et Os. 73, 380 D). – Kambyses galt in Ägypten wegen seiner Untaten gegen den Apisstier u. die Tempel als G. (K. F. Lehmann-Haupt, Art. Kambyses nr. 3: PW 10, 2 [1919] 1818/21; Clem. Alex. protr. 4, 52, 5f). Als Strafe der Götter soll ihn Wahnsinn befallen haben (Friedrich 360/3). – Da der Esel in Ägypten Symboltier des Seth-Typhon war (vgl. I. Opelt, Art. Esel: o. Bd. 6, 567. 593f; Griffiths, Reg. s. v. ass; Stern 97f), wurden Landesfeinde wie Perser u. Juden mit ihm in Verbindung gebracht (Tac. hist. 5, 3f; Plut. Is. et Os. 31, 363C). Wahrscheinlich geht auf ägyptische Polemik der Vorwurf zurück, die Juden beteten im Tempel von Jerusalem einen Esel an, d.h. sie verehrten den G. Seth-Typhon (Mnaseas bei Joseph. c. Ap. 2, 114 u.a.; dazu Opelt aO. 593f; Stern 97/101). Ägypter haben wohl auch zuerst behauptet, Hierosolymus u. Judaeus, die angeblichen Stammväter der Juden, seien Söhne Typhons gewesen (Plut. Is. et Os. 31,363 CD; vgl. Stern 563). Man brachte die Juden mit den Hyksos, Landesfeinden u. G., in Verbindung u. erzählte, sie seien aufrührerische u. gottlose Aussätzige gewesen u. unter Führung des Ägypters Moses geflohen (Manetho: FGrHist 609 F 8/10 u. a.; vgl. Stern 62/86; Sevenster 142f). Der Aussatz galt wohl zugleich als göttliche Strafe für ihre Götterfeindschaft. Die von diesen Aussätzigen besiedelte Stadt der Hyksos, Avaris, hieß typhonisch (Manetho: FGrHist 609 F 10 [S. 93]; ebd. [S. 95f] zu den Sakralfreveln). Ägyptisch-griechische Schriftsteller haben in der Folgezeit den Vorwurf der Götterfeindschaft gegen die Juden wiederholt (zB. Lysim.: FGrHist 621 F 1; dazu Stern 382/8; Chaerem.: FGrHist 618 F 1; dazu Stern 417/21; CPJ 520; Apion: dazu Stern 389/416; Sevenster). Lateinische Schriftsteller wie Tacitus sind in ihrer Polemik von ihnen beeinflußt.

III. Griechisch-römisch. a. Bezeichnungen. Die Griechen haben für den G. zahlreiche Bezeichnungen geprägt; einige drücken allgemein das feindselige Verhalten gegen die Götter aus oder weisen auf einzelne religiöse Fre-

vel hin, andere beschreiben das Wesen des G. oder nennen die Folgen eines gottesfeindlichen Verhaltens (Lucian. Iupp. trag. 34/52). Der Titan Prometheus heißt ,Feind des Zeus' (Aeschyl. Prom. 120). Aristophanes bildete das Wort θεοισεχθρία (vesp. 418; vgl. E. Fraenkel, Kleine Beiträge zur Klass. Philologie 1 [Roma 1964] 242; Liddell/Scott, Lex.[9] s. v.). Aus dem Kreis der Verehrer des Dionysos scheint die Bezeichnung θεομάχος, θεομαχέω zu kommen, mit der sie die Gegner ihres Gottes treffen wollten (E. R. Dodds, Euripides. Bacchae[2] [Oxford 1960] 68; Schmid/Stählin 1, 3 Reg. s. v.; Nestle, Anklänge 229/31; W. Peek, Lexikon zu den Dionysiaka des Nonnos [1968/75] 685; zum angeblichen Unterschied zwischen θεημαχία, ,Kampf gegen Gott', u. θεομαχία, ,Kampf der Götter gegeneinander', vgl. Ammon. Gramm. diff. 225 [59 Nickau]). Der Kampf gegen den Gott wurde zunächst sinnlich vorgestellt: Lykurgos kämpfte körperlich gegen Dionysos (Il. 6, 130/40); Glaukos, der darüber berichtet, möchte aber nicht ebenso mit den Himmlischen kämpfen (ebd. 129. 141; zitiert von Heraclit. quaest. Hom. 2, 1; zum Kampf des Diomedes, der ursprünglich selbst als Gott galt, vgl. Il. 5, 330/51; ferner Theogn. 1, 687; Pind. Pyth. 2, 88; Eur. frg. 491, 5 N.[2]; Callim. hymn. in Apoll. 25/7; Sattler 55). Der Frevler gegen die Gottheit (ἀλιτρός, nur bei Homer; ἀλιτήριος: Thuc. 1, 126, 11; Lucian. Iupp. trag. 36. 44) ist ein G.; ebenso wer ohne Gesetz (θέμις: ,beruht auf heiliger Überlieferung') lebt, der ἀθέμιστος (Il. 9, 63; Od. 9, 106); ferner wer übermütig handelt, der ἀτάσθαλος u. ὑβριστής (Il. 13, 633; Od. 6, 120; 9, 175); der ἀ-, δυσσεβής (vgl. Nestle, Asebieprozesse 736; Fascher 84); der Gotteslästerer (βλάσφημος; vgl. Opelt 253/6; *Gotteslästerung); der Gotteshasser (μισόθεος: Aeschyl. Ag. 1090 Fraenkel); wer sich um die Götter nicht kümmert, der ist ἄθεος (Schol. Aristoph. nub. 830; Latte 10), der Gottlose u. Unfromme, der ἀνόσιος (ebd. 21), der Himmelsstürmer (ebd. 14; Sattler), der Zauberer, der die Götter zwingt (θεοὺς βιάζεσθαι: Eur. frg. 1076 N.[2]; Plat. resp. 2, 365d; vgl. Lucan. 6, 527f; Hopfner, OZ, Reg. s. v. Zwang, Zwangsformeln), der Tempelräuber (ἱερόσυλος: Lucian. Iupp. trag. 35; vgl. J. Pfaff, Art. Sacrilegium: PW 1 A, 2 [1920] 1678/81), der Grabräuber (Gerner, Art. Tymborychia: PW 7 A, 2 [1948] 1735/45), der Meineidige u. Vertragsbrüchige (Plat. leg. 3, 701 b/c = Orph. frg. 9 Kern), wer die Mysterien profaniert (*Arkandisziplin). Als G. gilt auch der Verwandtenmörder, wer einen Inzest begeht, wer das *Asylrecht oder das Gastrecht verletzt (vgl. O. Hiltbrunner, Art. Gastfreundschaft: o. Bd. 8, 1088f). Im Kampf zwischen einer alten u. einer neuen Religion wurde der jeweilige Gegner als G. angeprangert. Als im 5. Jh. einzelne Philosophen mit einer neuen anthropozentrischen Weltdeutung hervortraten, wurden sie von den Anhängern der alten Volks- u. Polisreligion als G. angeklagt. Nunmehr galt als G.schaft der theoretische Atheismus (Lucian. Iupp. trag. 34/52; vgl. Nestle, Atheismus 866/8; ders., Asebieprozesse 735/9; Jacoby 15. 17), die Kritik an der Volksreligion u. eine Welterklärung, die zur Leugnung des Vorsehungsglaubens führte, wie die Physik der Atomisten u. Epikurs (vgl. zB. Manil. 1, 95/105; Delatte 329f). Der Landesfeind wurde zum G., weil er die Götter der Polis u. des Landes angegriffen hat. Alles derartige Handeln u. Denken löst nach griech. Volksglauben den Zorn der Götter aus. So ist der von den Göttern Verfluchte ein G.; denn alle fluchwürdigen Verbrechen richten sich gegen die Götter u. ihre Weltordnung (vgl. Speyer, Fluch 1175. 1180f). Deshalb heißt der G. θεομισής, -μυσής, -πτυστός, -στυγής, -χόλωτος, ἐχθροδαίμων (ἐχθαίρομαι, ἔχθομαι θεοῖς) oder θεοῖσιν ἐχθρός (zum letzteren als Epitheton des φαρμακός vgl. Koenen 112/5). Da der G. aus der religiös-politischen Gemeinschaft verbannt wird, ist er auch der ἄπολις. – In Rom erfaßte man die Vorstellung G. vor allem durch die Bezeichnungen: deorum hostis (W. Ehlers: ThesLL 6, 3, 3063, 19/29), deorum inimicus (P. Frei: ebd. 7, 1, 1625, 62/4), deorum contemptor, spretor (vgl. Verg. Aen. 6, 620; 7, 648; F. Bömer, P. Ovidius Naso. Metamorphosen 1/3 [1969] 572; 4/5 [1976] 15. 133; Tert. nat. 1, 9, 4. 8f u.ö.; dazu Schneider, Reg. s. v. contemptus deorum), impius (B. Rehm: ThesLL 7, 1, 613, 17/24; 622, 18/41; Opelt 257), maleficus, ,Zauberer' (K. O. Brink: ThesLL 8, 177; R. Taubenschlag, Art. maleficium: PW 14, 1 [1928] 870/5), nefarius, periurus, sacer (zur ambivalenten Bedeutung dieses ,Urwortes' der röm. Religion vgl. Speyer, Fluch 1176; zu sacrilegus ebd. u. Opelt 257), ferner monstrum (A. Szantyr: ThesLL 8, 1452, 15/52). Dazu kommen weitere inhaltlich bestimmte Umschreibungen vom Kampf gegen die Götter u. die Religion, wie Tempelraub, Vernachlässigung der göttlichen

Vorzeichen u. Menschenopfer (Ziegler 15/25); zum superstitiosus s. u. Sp. 1021f.

b. Bedeutung. 1. Der dämonische Gottesfeind. Bestimmte Vorstellungen des Alten Orients über den dämonischen G. haben das religiöse Denken der Griechen beeinflußt (vgl. die Nachweise o. Sp. 1001f). Auch nach griechischem Glauben ging die Sukzession der einzelnen Göttergenerationen nicht ohne Kampf ab. So kämpfte die jüngere Generation der Olympier, denen die drei Hundertarmigen beistanden, gegen die ältere Göttergeneration der Titanen (Hesiod. theog. 617/735 West; nicht alle Titanen galten jedoch als Feinde der Olympier; vgl. Schwabl 1440/6. 1450). Nach einem orphischen Mythos haben die Titanen den Gott Zagreus zerrissen (Quellen: A. Henrichs, Die Phoinikika des Lollianos [1972] 67_{51}; vgl. ebd. 56/73 u. zur ägyptischen Entsprechung Seth-Typhon u. Osiris). Die Griechen kennen ferner zahlreiche personenhaft aufgefaßte Ungetüme der Erdentiefe u. des Dunkels, also Chaosungeheuer, die sich gegen die Herrschaft der Olympier u. ihre neue Weltordnung empört haben. In vielen Kämpfen sollen sie besiegt worden sein, einige vollständig; von anderen erzählte man, daß sie im Innern der Erde ein Dasein zwischen Tod u. Leben fristen. Zu ihnen zählten Typhon u. seine mit Echidna gezeugten Nachkommen (θεομάχος: Nonn. Dion. 1, 425/80; 2, 571 u.ö.; vgl. Fontenrose, Reg. s. v.; Colpe 620f; H. Schwabl, Art. Zeus II: PW Suppl. 15 [1978] 1217f; Griffiths, Reg. s. v. Typhon); Ophioneus (Pherecyd. Syr.: VS 7 B 4; Schwabl 1462f); Python (Fontenrose, Reg. s. v.); die *Giganten (θεομάχοι: Suda s. v. Γηγενεῖς [1, 522 Adler]; PsScymn. orb. descr. 637 [GeogrGrMin 1, 221]; Procl. hymn. 7, 8; Eus. laud. Const. 9 [GCS Eus. 1, 219]), die Aloaden Otos u. Ephialtes (Od. 11, 305/20; PsApollod. bibl. 1, 7, 4, 4); die Kyklopen (Od. 9, 273/6) u. andere (vgl. Fontenrose). Auf die Möglichkeit, daß auch die Herrschaft des Zeus durch Gewalt zerstört werden kann, weist der Prometheus des Aischylos hin (907/27; vgl. U. Bianchi, Prometheus, der titanische Trickster: Paideuma 12 [1961] 414/37). – Nach dem homerischen Apollonhymnus 1/4 erzitterten die Olympier vor dem neuen Gott Apollon (vgl. J. Kroll, Apollon zu Beginn des Homerischen Hymnus: StudItalFilolClass 27/28 [1956] 181/91). – Ein gewisser Antagonismus bildete sich allmählich zwischen den oberirdischen u. den unterirdischen Göttern aus. Nicht ohne Einfluß des Zoroastrismus wurde Hades zum Äquivalent für Areimanios u. damit zum Feind des Himmelsgottes (seit dem 4. Jh. vC. bezeugt: zB. Eudox. Astron. frg. 341 Lasserre: Diog. L. 1, 8; vgl. Plut. Is. et Os. 48, 370C; zur Kaiserzeit Lucan. 6, 507/830; Claud. rapt. Pros. 1, 32f. 113f; Kroll 380. 414/22. 452/6 u. ö.; Dölger 69/75. 163). Wie für die Ägypter die Apophisschlange als Chaosmacht am Rand des Kosmos gegenwärtig blieb (s. o. Sp. 1002f), so rechneten auch die Griechen mit einem neuen Ausbruch der dämonischen G. (vgl. Speyer, Gigant 1249f. 1257; zum Pestdämon als G. s. Philostr. vit. Apoll. 4, 10). – In Dichtungen wurden derartige ‚höllische' Wesen oft beschworen, um so das im Menschen wirkende Böse sinnenfällig darzustellen. Wesen wie Allecto in Vergils Aeneis oder Megaera in Claudians In Rufinum nähern sich jedoch bereits allegorischen Gestalten (R. Heinze, Virgils epische Technik[3] [1914] 182/93. 305f; *Furie).

2. Der menschliche Gottesfeind. Da nach orphischen Mythen die Menschen insgesamt oder ein älteres Menschengeschlecht genealogisch mit mythischen G. wie den Titanen oder Giganten zusammenhängen, mußte die G.-schaft auf sie vererbt werden (vgl. Orph. frg. 220 Kern; Plat. leg. 3, 701 b/c; Cic. leg. 3, 5; Seeliger, Art. Weltschöpfung: Roscher, Lex. 6 [1924/37] 500; Nilsson, Rel. 1[3], 686f; W. Fauth, Art. Zagreus: PW 9 A, 2 [1967] 2274,55/66; 2277f. – Ovid. met. 1, 156/62 u. F. Bömer aO. 70f zSt.; Plut. Is. et Os. 73, 380 C; P. Courcelle, Art. Gefängnis der Seele: o. Bd. 9, 296/8). Verbreiteter aber war die Auffassung, daß einzelne Menschen aufgrund ihrer Abkunft oder erst im Laufe ihres Lebens zu Feinden eines oder mehrerer Götter geworden sind. So wurden einzelne Söhne des Zeus, die dieser von sterblichen Frauen erhalten hatte, aufgrund ihrer Herkunft zu Feinden Heras (Herakles; dazu C. Zintzen, Alte virtus animosa cadit: E. Lefèvre [Hrsg.], Senecas Tragödien = WdF 310 [1972] 149/209; Dionysos). Ebenso behandelte Hera die von Zeus geliebte Io, Alkmene, Kallisto u. Semele als ihre Feindinnen (Mattes 37). Manche Menschen wurden durch eine ererbte Schuld zu G. (Schmid/Stählin 1, 2 Reg. s. v. Erbschuld, Erbfluch), andere dadurch, daß sie vorsätzlich oder unabsichtlich eine Gottheit beleidigt hatten oder durch ein Verhängnis (vgl. Dio Cass. 26 frg. 87, 2 [1, 331 Boiss.]). Dabei wurden die einen auf Zeit, andere für

immer zu G. Einige haben sich durch langes Dulden u. unsägliches Leid so geläutert, daß sie nach ihrem Tod zu Gottesfreunden wurden wie Oedipus (s. u. Sp. 1022). In den mythischen Erzählungen über die Schicksale eines Herakles, Oedipus oder Orestes als G. spiegeln sich zugleich Veränderungen im religiös-sittlichen Denken, in den Vorstellungen über ererbte u. persönliche Schuld, über Möglichkeiten der Tilgung begangener Frevel durch Leiden, Mühen u. Sterben, durch Opfer, rituelle Entsühnung (καθαρμός) oder durch das gnadenhafte Walten einer Gottheit (Mattes 53/7). – Jede Gottesvorstellung schließt zugleich Gebote über das notwenige Handeln des Menschen gegenüber den Göttern ein. Religiöse Vorschriften, zu denen auch sittliche Gebote zählen, regeln das Verhältnis der Menschen zu ihren Göttern. Diese Gebote sind durch Sitte u. Gewohnheit gleichsam eine zweite Natur geworden, nach der sich der Nachgeborene zu richten hat. Hält er sie, gilt er als fromm u. als wertvolles Glied der religiös-staatl. Gemeinschaft (zur Macht des Nomos vgl. zB. Plat. leg. 2, 656e. 657b; Schmid/Stählin 1, 4, 36; M. Gigante, Nomos basileus [Napoli 1956]). In der Frühzeit hat man nur auf den Erfolg von Handlungen oder Unterlassungen, nicht aber auf die Absichten geachtet, die zu ihnen geführt haben (Latte, bes. 3/9). In dieser Zeit galt jede Verletzung der auf die Götter zurückgeführten religiös-staatl. Lebensordnung als Sakralfrevel. Eine Differenzierung erfolgte erst, als man seit dem 5. Jh. vC. über das Tatmotiv nachzudenken anfing, zwischen einer absichtlich u. einer unabsichtlich begangenen Tat u. zwischen Sakralfrevel u. profanem Vergehen zu unterscheiden lernte. – Wer in schicksalhaft verhängter Verblendung (ἄτη) oder in selbstverschuldeter Anmaßung (ὕβρις) die von den Göttern festgelegten Grenzen des Handelns u., wie später beachtet wurde, des Denkens überschritt, wurde als G. angesehen (Stallmach, bes. 73f; A. Dihle, Art. Gerechtigkeit: o. Bd. 10, 244f). Ferner wurde derjenige zum G., der aus Unachtsamkeit oder Vergeßlichkeit eine rituelle Handlung unterlassen hat (Oineus, Echinades). Manche Tat, die in früher Zeit als Frevel angesehen wurde, galt später nicht mehr als solcher: Die Seefahrt hielt man anfänglich für eine Beleidigung des Meergottes (T. Heydenreich, Tadel u. Lob der Seefahrt [1970] 13/48, bes. 28/31); gleichfalls wurde der Ackerbau zunächst als Verletzung der ‚Mutter Erde‘ angesehen (Verg. ecl. 4, 31/3; Ovid. met. 1, 101f). Als seit dem Ende des 5. Jh. vC. statt des Glaubens an die Vorsehung der Götter der Glaube an Tyche, Fatum u. die Macht der Sterne viele beherrschte, wurden Sakralfrevel begangen, ohne daß man dadurch zum G. zu werden befürchtete (Schmid/Stählin 1, 4, 401f; Iuvenal. 13). So ließe sich anhand der Wandlungen, denen in Griechenland die Vorstellung vom G. ausgesetzt war, ein großer Abschnitt der Geschichte der griech. Religion schreiben. – Nach altrömischem Glauben beruhte das Gedeihen der Res publica Romana auf dem ius sacrum u. den mores maiorum (zum Verhältnis von ius sacrum zu den mores maiorum vgl. Pieri 104). Eine Verletzung störte den Frieden mit den Göttern (pax deum) u. führte zum Götterzorn (H. Kleinknecht, Art. ὀργή: ThWbNT 5 [1954] 388/92; zur Wirkmächtigkeit des röm. Glaubens an die Väterreligion bis zur Konstantinischen Wende s. Vogt). In Rom wurde zum G., wer die angestammte Religion u. ihre Riten (den gentilizischen Kult, die Staatsreligion) verachtete, die fides, sponsio oder das iusiurandum brach, die Angehörigen der gens u. Familie verletzte (parricida, incestus; vgl. P. Voci, Diritto sacro romano in età arcaica: StudDocHistIuris 19 [1953] 38/103, bes. 58/65; Pieri 105f; zur Entwicklung von ius sacrum zum ius civile ebd. 106). Unter sacrilegium ist zunächst der Tempelraub zu verstehen, nicht der Sakralfrevel. In der Spätantike wurden aber die Christen mitunter als Sakralfrevler (sacrilegi) vom Volk verfolgt (Speyer, Fluch 1192. 1219). Während der Sakralfrevel, das crimen laesae religionis, nicht in das Strafrecht der Res publica aufgenommen worden ist (Vogt 10f), tritt mit dem Prinzipat eine gewisse Änderung ein. Sobald der Kaiser durch Konsekrierung zu einer Person religiöser Weihe wurde, blieben Vergehen gegen ihn nicht mehr Profandelikte oder wie der Meineid dem Zorn der Götter überlassen (vgl. noch Cic. leg. 2, 22; P. Herrmann, Der röm. Kaisereid [1968]). Das Verbrechen gegen den Kaiser hieß Impietas in principem u. wurde von den griechisch schreibenden Schriftstellern mit ἀσέβεια wiedergegeben (zB. Dio Cass. 57, 9, 2; vgl. Bauman, Reg. s. v. Asebeia). Allerdings haben nicht alle Kaiser dieses Vergehen religiös bewertet oder verfolgt (zu den Usurpatoren als G. vgl. Ziegler 14/25). – Zum Ganzen s. auch o. Sp. 1004f.

c. Bekannte Gottesfeinde. 1. Mythos u. Dichtung. Hauptquellen sind die erhaltenen mythologischen Epen von Homer bis Nonnos, die Tragiker, vor allem Aischylos (Schmid/Stählin 1, 2, 273f) u. Euripides (ebd. 1, 3 s. v. θεομαχία), weniger Sophokles (ebd. 1, 2, 456_{11}), die Mythographen u. die Verwandlungsgeschichten (Ovid, Antoninus Liberalis). Wenn die Tragiker den G. zum Thema wählten, so wollten sie lehren, daß ein Kampf gegen die Götter vergeblich u. verderblich ist (Schmid/Stählin 1, 3, 683f. 712_5. 748; ebenso urteilt Herodot [ebd. 1, 2, 616]). Bekannte G. waren, wobei die Beurteilung bei einigen in der Überlieferung schwankt: die beiden Aias, Akastos, Aktaion, Alkyone, Amphion, Arachne, Atreus, Bellerophon, Danaiden, Diomedes, Epopeus, Erysichthon, Eurytos, Hippolytos, Idas, Ixion, Kapaneus, Kassiopeia, Kekropstöchter, Keyx u. Halkyone, Koronis, Kreon, Laios, Laokoon, Laomedon, Linos, Lykaon u. seine 50 Söhne, Marsyas, Menoitios, Neoptolemos, Niobe, Orion, Parthenopaios, Peirithoos, Pelops, Phaethon, Phlegyas, Phorbas, Pieriden, Prometheus, Salmoneus, Sisyphos, Skylla (Nisostochter), Tantalos, Tereus, Thamyris, Tityos; dazu die lykischen Bauern, die Leto verspottet haben, die Gefährten des Odysseus, die die Rinder des Sonnengottes geschlachtet haben, die Freier der Penelope (Nestle, Legenden 568/74; Schmid/Stählin 1, 2, 109_7; Fontenrose; Speyer, Gewitter 1125f). – Wer die schließlich siegreich gebliebene Dionysosreligion abgelehnt hat, ging als G. in die aus den Kreisen der Dionysosverehrer stammenden Mythen ein. Einmal sind es die persönlichen Feinde des Dionysos: Lykurgos, Argiverinnen, Proitiden, Minyaden, Agaue, Orpheus, Pentheus, Töchter des Eleuther, die Seeräuber; sodann die Verfolger der Dionysosverehrer: Phrixos u. Helle, Antiope u. Butes (Mattes 27/9. 38/40; zum Widerstand in Griechenland vgl. v. Wilamowitz, Gl.[2] 2, 65f: Theben, Delphi, Attika; zur Feindschaft zwischen Verehrern des Dionysos u. des Orpheus s. Nilsson, Rel. 1[3], 686f). – Vergil hat das Motiv vom G. mehrfach verwendet: Mezentius heißt contemptor divum (Aen. 7, 648; vgl. Macrob. Sat. 3, 5, 10f; G. Binder, Aeneas u. Augustus [1971] 9); Achaemenides hat Ilions Penaten bekämpft (Aen. 3, 602f).

2. Geschichte. a. Fremde Völker u. Religionsgemeinschaften. Den Landesfeind haben die Griechen zugleich als Feind ihrer heimischen Götter u. Heiligtümer angesehen. Bereits bei Homer zeigt sich das Bestreben, fremde Völker mit den Farben der G. zu zeichnen (Il. 13, 634f). Wer gegen diese G. kämpfte, wurde als Heros verehrt. Herakles soll gegen die gottesfeindlichen Dryoper gekämpft haben (Fontenrose 35/44) u. Dionysos gegen die Inder (Nonn. Dion. 13, 2f. 20; 14, 274 u. ö.). Die Phlegyer haben wegen ihrer Angriffe auf das Apollonheiligtum von Delphi den Vorwurf der G.schaft auf sich gezogen (S. Eitrem, Art. Phlegyas: PW 20, 1 [1941] 268, 19/33). Die Griechen haben Xerxes wegen der Zerstörung ihrer Heiligtümer u. der ‚Fesselung' des Meeres als G. angeprangert (Themistocl. : Herodt. 8, 109, 3; Aeschyl. Pers. 722f. 744/51. 809/12 u. ö.; Cic. nat. deor. 1, 115; vgl. W. Kierdorf, Erlebnis u. Darstellung der Perserkriege [1966] 15; ebd. 24f zur kultischen Verehrung der gegen die Perser Gefallenen). Herodot nennt ferner die Barbaren Alyattes, Apries, Amasis, Dareios, Kambyses, Kyros, Pheros als G. (vgl. Schmid/Stählin 1, 2, 616_6). In hellenistischer Zeit galten die von Norden einfallenden Kelten als G. (Callim. hymn. in Del. 174 u. R. Pfeiffer zu Callim. frg. 119, 3; Speyer, Gigant 1254). – Lange vor dem Auftreten der Christen wurden die Anhänger einer neuen Religion von den Altgläubigen als G. verfolgt (zur Dionysosreligion s. o. Sp. 1011). Vor allem in Athen war der Widerstand im 5. Jh. vC. gegen ausländische Gottheiten heftig (zur Steinigung eines Metragyrten um 500 vC. vgl. G. M. Sanders, Art. Gallos: o. Bd. 8, 998; zur Polemik der Komödie R. Helm, Lucian u. Menipp [1906] 156f; Schmid/Stählin 1, 4, 35. 73). – Entschiedener als die Griechen haben die Römer bis in die Kaiserzeit Neuerungen in Religion u. Sitte abgelehnt (vgl. Cic. leg. 2, 19. 25; Liv. 4, 30, 11; 25, 1, 12; Cass. Dio 52, 36, 1f; Porph. adv. Chr. frg. 1 [45 Harnack]; zu Cato s. E. Schmähling, Die Sittenaufsicht der Censoren [1938] 124f; Vogt). Deshalb haben sie dem Eindringen fremder Religionen starken Widerstand entgegengesetzt u. die Anhänger als Feinde ihrer Götter oft verfolgt (Val. Max. 1, 3: de superstitionibus; vgl. K. Kempter, Der Kampf des röm. Staates gegen die fremden Kulte, Diss. Tübingen [1941]). Die enge Verbindung von Religion u. staatlichem Leben, Religion u. Politik macht diese Abwehr verständlicher; denn mit den östl. Kulten, vor allem mit dem Dionysoskult, ging eine romfeindliche Politik Hand in Hand (vgl. D. Mannsperger, Apollon gegen

Dionysos. Numismatische Beiträge zu Octavians Rolle als Vindex Libertatis: Gymnas 80 [1973] 381/404 Taf. 21/3, bes. S. 389/91). Im J. 186 vC. wurden die Verehrer der nach Italien u. Rom eindringenden ekstatischen Bacchus-Religion verfolgt (D. Detschew, Art. Bakchos: o. Bd. 1, 1149f; Schneider 218; Henrichs aO. [o. Sp. 1007] 44/7). Cn. Cornelius Scipio Hispanus hat iJ. 139 vC. die Juden neben den chaldäischen Astrologen aus Rom vertrieben (Val. Max. 1, 3, 3; vgl. Stern 357/60; E. M. Lane, Sabazius and the Jews in Valerius Maximus: JournRomStud 69 [1979] 35/8); dabei sah man manchmal im Gott der Juden den Dionysos (vgl. Plut. quaest. conv. 4, 6, 1f, 671C/672C; Stern 359. 560; anders Tac. hist. 5,5; vgl. M. Smith, On the wine god in Palestine: S. W. Barron jubilee volume [Jerusalem 1975] 815/29, bes. 821). Durch Einfluß ägyptisch-griechischer u. syrischer Schriftsteller, die die politisch-religiöse Verfolgung der Juden u. Religion durch Antiochos Epiphanes verteidigten, wurde seit dem 1. Jh. vC. gegen die Juden der Vorwurf der Gottlosigkeit erhoben (vgl. Sevenster 94/102. 123f u. o. Sp. 1004). Nur selten wurden sie als Feinde des röm. Staatskultes verfolgt (unter Tiberius u. Caligula; vgl. H. J. Leon, The Jews of ancient Rome [Philadelphia 1960] Reg. s. v. expulsion). Als Feinde der röm. Religion ging man immer wieder gegen die Astrologen vor u. später gegen die Manichäer (Kempter aO. 44. 46f. 50f. 53/5. 59f; Speyer, Büchervernichtung 130f). Lange mußte auch die Isisreligion um ihre Anerkennung ringen. Verfolgungen sind aus dem 1. Jh. vC. u. dem Jahr 19 nC. bekannt (vgl. Varro ant. rer. div. frg. 46a/b Cardauns; Schneider 218f). Der Kampf zwischen Augustus, dem Verehrer Apollons u. Erneuerer der altröm. Staatsreligion, u. Antonius, dem ‚Neuen Dionysos', sowie Kleopatra-Isis wurde in der Propaganda zu einem Kampf zwischen der westlichen u. der oriental. Religion (Mannsperger aO). Die unterlegenen Gegner, Antonius u. Kleopatra sowie die ägypt. Götter, wurden in den Farben der G. gemalt (vgl. Prop. 4, 6, 15/58; Verg. Aen. 8, 671/728; Binder aO. [o. Sp. 1011] 213/70). Augustus verbot römischen Bürgern die Teilnahme am keltischen Nationalkultus, während Claudius die keltische Religion auszurotten versucht hat (Suet. Claud. 25, 5; vgl. Kempter aO. 52f). – Wurde ein heidn. frommer Mann von einem Heiden verfolgt wie Apollonios v. Tyana von Tigellinus, so wurde dieser zum G. (Philostr. vit. Apoll. 4, 44). – Vor allem zogen die Christen diesen Vorwurf auf sich (Nestle, Atheismus 869f; *Christenverfolgung; Speyer, Fluch 1217/22; ders., Büchervernichtung 131f). Für die Anhänger der röm. Staatsreligion waren die Christen die schlimmsten G. (vgl. Tert. apol. 2, 4. 16; nat. 1, 7, 8; Min. Fel. 8; Arnob. nat. 3, 28; Lact. mort. pers. 11, 6; Lucian. Alex. 25. 38; Schneider, Reg. s. v. contemptus deorum). Das Christentum galt als superstitio (Ziegler 25_{128} u. u. Sp. 1021). Da einzelne Christen gegen Tempel u. Götterbilder gewaltsam vorgingen, die heidn. Götter lästerten oder ihren Kult verhöhnten, mußten sie den Göttergläubigen erst recht als G. vorkommen (Iulian. Imp. c. Galil. 1 [199. 207f Neumann]; zu den Zeugnissen der Väter über die gewaltsame Bekämpfung der heidn. Religion vgl. J. E. Stöckerl, Generalregister zu BKV² [1931] 316f; Speyer, Büchervernichtung 142; ders., Fluch 1218/22. 1276). Nach cn. 60 der Synode von Elvira vJ. 305 wurden aber Zerstörer von Götterbildern nicht in das Verzeichnis der Märtyrer aufgenommen (J. Vives, Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos [Barcelona 1963] 12; vgl. B. Kötting, Martyrium u. Provokation: Kerygma u. Logos, Festschr. C. Andresen [1979] 329/36). Porphyrios sieht in den Christen G. (adv. Chr. frg. 1 [45 Harnack]; vgl. Eus. praep. ev. 1, 2, 2 [GCS Eus. 8, 1, 9]). Eunapios brandmarkte den Theophilos v. Alex. u. seine Christen, die das Serapeion zerstört hatten, als G. (vit. soph. 6, 11, 1/5). Der hl. Theodor wurde als G. verbrannt, da er den Tempel der Kybele in Amaseia in Brand gesteckt hat (Greg. Nyss. mart. Theod.: PG 46, 744A). Eunapios beschreibt den Tod des heidenfeindlichen Prokonsuls von Asia, Festus (372/78), als den Untergang eines G. (vit. soph. 7, 6, 9/13; vgl. v. Haehling 145f). Kaiser Julian bezeichnet Athanasius mehrmals als G. (ep. 112, 376a [1, 2², 192 Bidez]), u. Libanios hält den Christen Maternus Cynegius (Praefectus praetorio orientis 384/88) für einen G. (or. 30, 46 [3, 112 Förster]; vgl. v. Haehling 72f). Die Christen wurden als ἀσεβεῖς mit dem Tode bestraft (Pass. Iac. Pers. [BHG³ 772b] 5 [ed. P. Devos: AnalBoll 72 (1954) 233]) oder als φάρμακοι (Pass. Paphn. et soc. 20 [ed. H. Delehaye: ebd. 40 (1922) 339]), als θεοὺς ἐνυβρίσαντες (Pass. Leont. [BHG³ 986a] 14 [ed. F. Halkin: ebd. 82 (1964) 336]; vgl.

Pass. Sir. 23 [ed. P. Devos: ebd. 64 (1946) 128]: τοὺς γὰρ θεοὺς βλασφημεῖ; Act. Eupl. 3, 1 [318 Musurillo]; Act. Crispinae: PL 129, 728) oder als sacrilegi (ebd.), impii u. exsecrabiles (Act. Agap. Iren. Chion. 4 [286 Mus.]; vgl. Act. Eupl. 2, 2 [312 Mus.]). In den Augen der Heiden führten die Christen mit den Göttern wie die Giganten Krieg (Prud. perist. 10, 81/5). Die Art u. Weise, wie sich die standhaften Christen in den Prozessen verhielten, schien den Göttergläubigen dafür ein deutlicher Beweis zu sein (Beispiele bei Vogt 16f).

β. Männer der Politik u. des Geistes. Selten hat sich ein antiker Mensch, wie dies in der Renaissance öfter geschah, offen als Feind der Gottheit bekannt. Dikaiarchos, Flottenführer Philipps V v. Makedonien, hat der ‚Gottlosigkeit' u. dem ‚Frevel' Altäre errichtet (Polyb. 18, 54, 7/11; dazu F. W. Walbank, A historical commentary on Polybius 2 [Oxford 1967] 626). Herrscher, Feldherren, Politiker u. Philosophen wurden aufgrund ihrer tätsächlichen oder angeblichen Schandtaten gegen die Götter u. ihre Gesetze als G. bezeichnet oder charakterisiert, beispielsweise die Königin Pheretime (Herodt. 4, 205), der Spartanerkönig Kleomenes (ebd. 6, 75, 1/3; vgl. Friedrich 363f), Megakles u. sein Geschlecht, die Alkmeoniden, wegen des ‚Kylonischen Frevels' (Thuc. 1, 126f; ebd. 128, 1 zum ‚Tainarischen Frevel' der Spartaner; dazu F. Bölte, Art. Tainaron nr. 1: PW 4 A, 2 [1932] 2043), Tyrannen wie Phalaris u. Dionysios I v. Syrakus, Apollodoros v. Kassandreia (vgl. A. S. Pease, M. Tulli Ciceronis De natura deorum [Cambridge, Mass. 1958] 1185/92 zu 3, 81/4), Kassandros (Paus. 9, 7, 2f), Pyrrhus v. Epirus (Pease aO. 1191f zu 3, 83: fanum Proserpinae) u. Philipp V v. Makedonien (Polyb. 23, 10, 1/16). Zum Tyrannen als G. vgl. auch Procl. in Plat. remp. 615c/616a (2, 176 Kroll). Wegen Nachahmung der Eleusinischen Mysterien wurden iJ. 415 vC. Alkibiades u. seine Freunde mit der Todesstrafe bedroht. Als im selben Jahr die Hermen verstümmelt wurden, ging man auch gegen diesen Frevel öffentlich vor, obgleich er wohl nur als grober Unfug beabsichtigt gewesen war (Schmid/Stählin 1, 3, 130/2; H. Bengtson, Griech. Geschichte[5] [1977] 234). Der Dithyrambendichter Kinesias hat eine Vereinigung der ‚Kakodaimonisten' gegründet. Sein schlimmes Ende wurde als Gottesstrafe gedeutet (Lys. frg. 53 Th.; vgl. Schmid/Stählin 1, 4, 495f). – Θεοῖς ἐχθρός u. φαρμακός waren aE. des 5. Jh. u. im 4. Jh. vC. in den innenpolitischen Kämpfen Athens beliebte Schimpfnamen. So wurden bezeichnet: Kleon (Aristoph. nub. 581), Aristogeiton (Demosth. or. 25, 80), Aischines (ebd. 18, 119; 19, 95), Androtion (ebd. 22, 59) u. Andokides, der gegen die Eleusinischen Mysterien gefrevelt haben soll (PsLys. or. 6, 51/3; vgl. Schmid/Stählin 1, 3, 130/5). In Athen wurden jene Philosophen als G. verfolgt, die durch ihre neuen Lehren die alte Religion in Frage stellten (Übersicht über die bekannten Prozesse bei Nestle, Asebieprozesse 735/9 u. W. Fahr, Θεοὺς νομίζειν. Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen [1969] 180/2; Katalog bei Ael. hist. an. 6, 40 u. frg. 33 Hercher; genannt werden u. a. der Pythagoreer Hippon v. Samos u. Herostratos, der 356 vC. den Tempel der Artemis in Ephesos angezündet hat). Vor allem galt Diagoras v. Melos wegen seiner theoretischen Leugnung der Götter als G. (vgl. auch Xen. mem. 1, 1, 1). In den Auseinandersetzungen der Philosophenschulen untereinander u. mit der Volksreligion konnte der jeweilige Gegner, der einem abweichenden Gottesbegriff anhing, als G. angeprangert werden (zB. Kleanthes gegen Aristarchos v. Samos: SVF 1 nr. 500; Epicur. ep. ad Menoec.: Diog. L. 10, 123; Speyer, Gigant 1258). Epikur war für seine Anhänger gleichsam ein erlösender Gott (W. Schmid, Art. Epikur: o. Bd. 5, 746/55), für seine Gegner, Heiden wie Christen, ein G. (zB. Lucian. Alex. 25. 38. 45/7; Himmer.: Phot. bibl. cod. 243 [6, 64/76 Henry]; Schmid aO. 764f. 770. 772f. 782). Der Stoiker Timokles nennt den Epikureer Damis ‚G.' (Lucian. Iupp. trag. 43/6). Die Messenier haben Epikureer als G. aus ihrer Stadt verbannt (Ael. frg. 39 Hercher; vgl. E. Meyer, Art. Messenien: PW Suppl. 15 [1978] 289). – Seit dem 2. Jh. vC. wurden wiederholt griechische Aufklärer aus Rom ausgewiesen, darunter auch Epikureer (Latte, Röm. Rel.[2] 275f_4). Der Vorwurf der G.schaft u. die Verfolgung richteten sich seit dem späten 5. Jh. vC. auch gegen die Schriften der Verfemten (vgl. Speyer, Büchervernichtung 129/32). – In Rom wurden u.a. folgende Persönlichkeiten als G. bezeichnet: P. Claudius Pulcher u. L. Iunius Pullus (Cic. nat. deor. 2, 7; vgl. Latte, Röm. Rel.[2] 266_1), Pleminius (F. Münzer: PW 21, 1 [1951] 221f), C. Flaminius (Cic. nat. deor. 2, 8; vgl. Latte, Röm. Rel.[2] 266), Sulla (Plut. vit. Sull. 36, 2; vgl. Nestle, Legenden 579f),

M. Crassus (Cic. div. 1, 29), Catilina (Sall. Catil. 15, 4), Verres (Cic. in Verr. 2, 1, 9; 2, 4, 75. 112), Clodius (Cic. dom. 112. 139; har. resp. 28. 33), Vatinius (Cic. Vatin. 15), Caesar (Cic. off. 1, 26), Antonius (Cic. Phil. 2, 64f; 11, 10; Dio Cass. 50, 27, 7). Horaz vergleicht den Sieg Juppiters über mythische G. mit dem Sieg des Augustus über die Revolutionäre (carm. 3, 4, 42/80; vgl. PsAcro zSt.; Delatte 318f). Aus der Kaiserzeit sind zu nennen: Caligula (Suet. Cal. 51, 1); Nero (Oct. praet. 240f; Suet. Nero 56), Commodus (Hist. Aug. vit. Comm. 18, 3/19, 9, bes. 18, 4; Aur. Vict. Caes. 17, 10), Maximinus Thrax (Hist. Aug. vit. Maxim. 8, 5) u. Rufinus (Claud. carm. 2, 15; 3, 220/56. 283/96. 370f; 5, 407/27. 506/27). – Vgl. auch den Katalog der G. bei Lact. inst. 2, 7, 14/9 (CSEL 19, 126f).

d. Beseitigung u. Strafen. 1. Von der Gottheit. Zu einem geläuterten Glauben an persönliche Götter gehört die Überzeugung, daß die Götter, vor allem die Gottheiten des Himmels, das Tun der Menschen bemerken. Helios wird in den homerischen Epen als der Gott angerufen, der alles sieht u. hört (Il. 3, 277; Od. 11, 109; vgl. Aeschyl. choeph. 985f; Sophocl. Oed. Col. 869f; Electr. 824f). An die Allgegenwart u. Allwissenheit der Götter glaubte, wie Xenophon versichert, im Gegensatz zur Menge Sokrates (Xen. mem. 1, 1, 19. 4, 18), u. der Spartaner Klearchos weist gegenüber Tissaphernes darauf hin, daß der Meineidige im Kampf mit den Göttern stehe, aber vor ihrer Allgegenwart u. Allwissenheit nirgendwohin entfliehen könne (Xen. anab. 2, 5, 7; vgl. Plat. leg. 10, 903b; H. Hommel, Der allgegenwärtige Himmelsgott: ArchRelWiss 23 [1925] 193/206; R. Pettazzoni, Der allwissende Gott [1960] 32/4 zu Zeus; W. Deonna, Le symbolisme de l'œil [Bern 1965] 96/108). Durch das schreckliche Ende einzelner G. wurde auch der Glaube an die göttliche Vergeltung gestärkt (vgl. zB. Cic. nat. deor. 2, 7f; Val. Max. 1, 1, 16/21; ext. 1. 3. 5; Claud. carm. 3, 1/23: C. Rufinus). In auffallenden u. übernatürlich scheinenden Todesarten glaubte man den Zorn der Götter gegen ihre Feinde wirksam (Nestle, Legenden 567/96): im Tod durch den Blitz (Speyer, Gewitter 1126; ferner Paus. 9, 36, 2f) u. in furchtbaren Krankheiten des Geistes u. Leibes. Wie man annahm, straften die Götter ihre Gegner durch Wahnsinn (zu Kambyses vgl. Friedrich 360/3; Mattes 15/30 vor allem zu Dionysos u. seinen Feinden). Andere G. sollen sich infolge gottgesandten Wahnsinns gegenseitig umgebracht haben wie die Aloaden (Hygin. fab. 28) oder die Kelten, die Delphis Tempel plündern wollten (Paus. 10, 22f; vgl. ferner Herodt. 5, 85, 2 u. den ‚Panischen Schrecken'). Diese Strafe kannten bereits die Hethiter (G. Steiner, Art. Gott: ReallexAssyr 3 [1957/71] 569). Andere G. sollen erblindet (E. Lesky, Art. Blindheit: o. Bd. 2, 438f), von der Läusekrankheit befallen sein (Plut. vit. Sull. 36, 3f mit Katalog; dazu Nestle, Legenden 576/82) oder von der Würmerkrankheit (Nikomachos, Sohn des Podaleirios: Lucian. Alex. 59; Pheretime: Herodt. 4, 205; Alexandros v. Abonuteichos: Lucian. Alex. 59; Sulla: Plut. vit. Sull. 36, 2 u. a. m.; vgl. Nestle, Legenden 581f), einer Art Geschlechtskrankheit (zu Herodt. 3, 149 [Otanes] vgl. Friedrich 355/60). Auch das Ertrinken konnte als gottgewirkte Strafe aufgefaßt werden. In der mythischen Urzeit sollen die Götter ein frevelndes Menschengeschlecht durch eine große Flut vernichtet haben (Bömer aO. [o. Sp. 1006] 1/3, 100/13). Ertrank der G. in irdischen Gewässern, so galt sein Tod ebenfalls als göttliche Strafe (Nestle, Legenden 582/5; A. Hermann, Art. Ertrinken: o. Bd. 6, 384). Eine weitere Todesart ist das Zerrissenwerden durch Tiere (zB. Aktaion; vgl. Nestle, Legenden 585f). Gesteigert erscheint das Moment des Wunderbaren in den Verwandlungsmythen: Die Götter verwandeln ihre Feinde in vierfüßige Tiere, in Raubvögel oder in Stein (zahlreiche Beispiele bei Ovid. met. u. Antoninus Liberalis). Andere G. sollen von den Göttern aus dem Himmel gestürzt (zB. Tantalos, Bellerophontes, Phaethon) oder in den Tartaros gesperrt worden sein (Od. 11, 576/600; dazu F. Focke, Die Odyssee [1943] 233/6; Verg. Aen. 6, 580/607. 617/20; dazu E. Norden im Kommentar [1927] 275f. 281/7. 290f; ferner Hor. epod. 17, 65/9; Tibull. 1, 3, 73/80; Ovid. met. 4, 457/63; dazu Bömer aO. [o. Sp. 1006] 4/5, 156/9; Ovid. Ib. 175/82; Sil. Ital. 13, 440. 587/90; PsClem. Rom. hom. 1, 4, 3; dargestellt von Polygnot: Paus. 10, 28/31). Später wurden Tartaros u. Hades zum Ort der Gottlosen (PsPlat. Axioch. 371e; vgl. Aristoph. ran. 145/51; Rohde, Psyche⁹, Reg. s. v. Höllenstrafen; zum orphischen Einfluß Nilsson, Rel. 1³, 688/91). Nach antikem Glauben wurde die Umgebung des G., seine Familie, sein Volk oder seine Stadt, aufgrund der Solidarität im religiösen Frevel durch Natur-

katastrophen, Seuchen u. Kriege heimgesucht (Belege: W. Speyer, Religiös-sittliches u. frevelhaftes Verhalten in seiner Auswirkung auf die Naturgewalten: JbAC 22 [1979] 33/7).

2. Vom Staat. Da der antike Staat als Kultgemeinschaft sich durch den G. in seiner Grundlage bedroht sah, mußte er sich vor allem durch religiöse Mittel, Riten u. Sühnezeremonien, vom G. u. den Folgen des Frevels befreien. So hat er den G. nicht so sehr strafen wie rituell beseitigen wollen, um den gestörten Frieden mit den Göttern wiederherzustellen (vgl. Speyer, Fluch 1167f). Deshalb wurde dem G. auch die Bestattung in der Heimaterde versagt (ebd. 1189; vgl. Xen. hist. Gr. 1, 7, 22). Einzelnen Arten der Beseitigung läßt sich entnehmen, daß die Verwandtschaft zwischen dem menschlichen u. dem mythischen G. noch lange angenommen wurde (vgl. K. Latte, Art. Todesstrafe: PW Suppl. 7 [1940] 1599/619; Speyer, Fluch 1186/9. 1220/2; Kataloge der Todesarten christlicher Märtyrer, die als G. angesehen wurden, bieten Eus. h.e. 8, 8; Joh. Chrys. mart. [BHG³ 1188]: PG 50, 705; Niceph. Call. h.e. 7, 14 [PG 145, 1233 B]). Den G. als den Verfluchten trafen Bann u. Steinigung, wobei oft Flüche ausgesprochen wurden (Speyer, Fluch 1184/6. 1220f). Man ertränkte den G. u. versenkte ihn mit einem Mühlstein in die Tiefe des Meeres, der Flüsse u. anderer Gewässer (Hermann aO. 386/9. 401; P. Franchi de' Cavalieri, Note agiografiche = StudTest 27 [Roma 1915] 33_2; Pass. Paphn. et soc. 24 [Delehaye aO. (o.Sp. 1014) 341f]; Pass. Charitin. 7 [ed. H. Delehaye: AnalBoll 72 (1954) 14]; B. de Gaiffier, Palatins et eunuques: ebd. 75 [1957] 24f. 33_1; F. Halkin, Un second s. Gordius ?: ebd. 79 [1961] 14; Speyer, Fluch 1187). War der G. ein fremder Gott, so konnte seine Statue im Fluß versenkt werden. So ließ Tiberius iJ. 19 nC. das Bild der Isis in den Tiber werfen (Joseph. ant. Iud. 18, 79). In Rom wurden G. auch durch Säckung beseitigt. M. Aquilius, der die Sibyllinischen Orakel verraten hatte, wurde so getötet (Dio Cass. 2 frg. 11 [1, 29 Boiss.]; zur Säckung vgl. S. Eitrem, Die vier Elemente in der Mysterienweihe: SymbOsl 5 [1927] 54/9; Latte aO. 1614f; Speyer, Fluch 1221). Der G. konnte auch verbrannt u. seine Asche ins Meer, in Flüsse oder in den Wind gestreut werden. Der menschliche G. erlitt dann dasselbe Schicksal wie mythische G.: Die Asche der von Herakles getöteten Schlangen sollte die Dienerin über den Fluß bringen u. sie in alle Winde streuen (Theocr. id. 24, 88/96). Das Schicksal Typhons erlitten in Ägypten die ,typhonischen' Menschen: sie wurden verbrannt u. ihre Asche verstreut (Manetho: Plut. Is. et Os. 73, 380 D). Sulla ließ die Asche des Marius aus dem Grabe reißen u. zerstreuen (Cic. leg. 2, 56; Val. Max. 9, 2, 1; vgl. ferner Suet. Dom. 8, 5). Diese Art der Vernichtung haben die Heiden bei den Christen auch deshalb gewählt, um zugleich den Reliquienkult u. den Auferstehungsglauben zu bekämpfen (vgl. Ep. eccl. Lugd. et Vienn.: Eus. h.e. 5, 1, 62f; Amm. Marc. 22, 11, 10f; Speyer, Fluch 1222). Andere G. wurden von einem Felsen hinabgestürzt oder in einen Abgrund gestoßen (ebd. 1187f). Gegenüber den Donatisten hebt Augustinus hervor, daß der Felssturz eine unröm. Strafe sei (c. Petil. 4, 20, 46 [CSEL 52, 46]; in Joh. tract. 11, 15 [CCL 36, 120]; vgl. aber R. Taubenschlag, Art. Tarpeium saxum: PW 4 A, 2 [1932] 2330). Die wegen Incestum überführten Vestalinnen wurden in einem unterirdischen Verlies dem Hungertod überantwortet (C. Koch, Art. Vesta: PW 8 A, 2 [1958] 1747/52). – Die aus dem Alten Orient stammende Hinrichtung der Zweiteilung, des Zersägens u. des Tötens durch flüssiges Metall, das dem G. in den Mund gegossen wurde, sowie das Zerstückeln u. Aussäen der Teile über das Land sollen am menschlichen G. ein urzeitliches Geschehen wiederholen (vgl. Speyer, Hinrichtung aO. [o. Sp. 1002]). Bisweilen sollte ein Gottesurteil entscheiden, ob jemand als G. zu töten sei. – Am Ende des 5. Jh. vC. verfolgten die konservativ-demokratischen Kreise Athens alle jene als G., die im Verdacht standen, die Eleusinischen Mysterien entweiht zu haben. Die gesetzliche Grundlage bildete das Psephisma des Diopeithes (Plut. vit. Per. 32, 1; vgl. J. Rudhardt, La définition du délit d'impiété d'après la législation attique: MusHelv 17 [1960] 87/105, bes. 90/3). Ebenfalls wurde das religiöse Verbrechen des Tempelraubs in Athen durch eine öffentliche Klage verfolgt (Thalheim, Art. Ἱεροσυλίας γραφή: PW 8, 2 [1913] 1589f). Platon hat in seinen Gesetzen die Gottesleugner mit schweren Strafen bedacht (leg. 10, 907d/909d; vgl. E. A. Wyller, Platons Gesetz gegen die Gottesleugner: Hermes 85 [1957] 292/314; E. Sandvoss, Asebie u. Atheismus im klass. Zeitalter der griech. Polis: Saeculum 19 [1968] 321/9 u. o. Sp. 1006. 1016). – Zu Rom s. auch o. Sp. 1012f.

e. Philosophische u. theologische Deutungen. Philosophen u. Theologen haben die Idee vom G. spiritualisiert u. kritisiert. Die philosophisch-theologische Theorie von der coincidentia oppositorum entstammt der Auseinandersetzung mit dem religiösen Dualismus u. damit auch der G.vorstellung (Heraclit.: VS 22 B 15. 53. 67). In diese Richtung weist auch Seneca, wenn er über Herakles bemerkt: quaeris Alcidae parem? | nemo est nisi ipse: bella iam secum gerat (Herc. fur. 84f). – Seit der philosophischen Aufklärung des 5. Jh. vC. tritt der Begriff der Physis an die Stelle der Götter (Lact. inst. 3, 28, 3: religionis eversio naturae nomen invenit); θεομαχεῖν bedeutet dann als Metapher soviel wie ‚gegen die Gesetze der Natur kämpfen' (Xen. oec. 16, 3; Cic. Cato 2, 5; Sen. ep. 94, 63 von Alexander d. Gr.: ipsi naturae vim parat; ferner Epict. diss. 3, 24, 21. 24; vgl. Kamerbeek 272f. 274). Auf den Glauben an eine überpersönliche Macht der Fortuna hat der Begriff des dämonischen G. eingewirkt (vgl. zB. Sall. Catil. 10, 1: saevire Fortuna ac miscere omnia coepit; I. Kajanto, Art. Fortuna: o. Bd. 8, 187). Andererseits kann die Tyche auch die Stelle der Gottheit einnehmen, gegen die ein Kampf aussichtslos sein soll (Schol. Vet. in Pind.: 2, 60f Drachmann; vgl. Kamerbeek 273f). Mit einer Ethisierung der Gottesvorstellung ging eine Ethisierung der G.-Vorstellung parallel. Platon wandte sich gegen den Glauben, daß Gott auch das Böse verursache (resp. 2, 380; 10, 617e). Ebenso verwarf er die Vorstellung von Kämpfen der Götter untereinander oder mit anderen Wesen (ebd. 2, 378b/d). Den G. bestimmte er als den unsittlich Handelnden, vor allem als den Ungerechten, den Tyrannen (ebd. 1, 352b; Gorg. 525c/d). Für den Stoiker Zenon ist der φαῦλος, der gegen das Göttliche spricht u. das Göttliche für nichts erklärt, ἄθεος (bei Diog. L. 7, 119; vgl. Joh. Stob. 2, 7 [2, 106 W./H.]; Hor. sat. 2, 3, 122f; Sen. vit. beat. 27, 1). Durch die Unterscheidung zwischen religio u. superstitio (Deisidaimonia) wurde der superstitiosus zum Feind der wahren Religion (Plut. superst. 11, 170 DE; Sen. clem. 2, 5, 1). Allerdings verstanden Griechen u. Römer, Platoniker, Stoiker u. Epikureer unter dem ‚Abergläubischen' sehr Verschiedenes (vgl. S. Calderone, Superstitio: AufstNiedergRömWelt 1, 2 [1972] 377/96, bes. 380. 383). Lukrez hielt die Kultreligion für superstitio u. empfand sie als eine gottesfeindliche Macht, die den Menschen vom Himmel bedroht. Den Kampf mit ihr habe der gottgleiche Epikur aufgenommen u. sie als erfolgreicher Himmelsstürmer u. Drachenbezwinger besiegt (1, 62/101; vgl. Kroll 506/9; Schmid aO. [o. Sp. 1016] 762f). Der Glaube an die Allmacht der Wissenschaft spricht aus Ovids Lob der Astronomie: sie wiederhole das Unternehmen der Aloaden, aber mit Erfolg (fast. 1, 295/310). Manilius 1, 96/105 beschreibt den Sieg der Naturwissenschaft über die Juppiter-Religion. – Lukrez deutet die Strafen der G. im Tartaros als psychologische Verhaltensweisen (3, 978/1010 Heinze). Die alten Mythen von den dämonischen G. u. den Götterschlachten blieben bis in die Spätzeit Zielscheibe der philosophischen Kritik (vgl. Pease aO. [o. Sp. 1015] 284f. 735f zu Cic. nat. deor. 1, 42; 2, 70; Sen. vit. beat. 26, 6; Speyer, Gigant 1255f). Wie Seneca bemerkt, kann unrechtes Tun oder Reden die Gottheit nicht schädigen (ep. 95, 49f; vit. beat. 26, 5; 27, 1). Hier steht er in der Tradition der attischen Tragiker. – Eine große Bedeutung kam der Gleichsetzung der Materie mit dem gottfeindlichen Prinzip zu. Vielleicht haben die Neupythagoreer zuerst ὕλη u. κακόν gleichgesetzt (Aët. plac. 1,7,18 [Diels, Dox. 302]). Gnostiker haben diesen Gedanken weiter ausgeführt. – Zu rationalistischen Deutungen antiker Mythologen des drachengestaltigen G. vgl. O. Panagl, Apollons Pythonkampf u. die delphische Orakelgründung im Spiegel antiker Mythenkritik: Kairos 12 (1970) 31/41; zu dem Aloaden-Mythos Schol. Lucian. Icar. 23 (106f Rabe).

f. Lösung von der Gottesfeindschaft. Lösung von der G.schaft war für den antiken Menschen grundsätzlich möglich. Durch blutige u. unblutige Opfer, Reinigungszeremonien u. Sühneleistungen glaubte er, die beleidigten Götter versöhnen zu können (Speyer, Fluch 1189/91; zur Vorstellung unsühnbarer Frevel s. Latte 21f). Aller Nachdruck lag dabei auf dem Tun des Menschen: Die religiöse Leistung brachte die Versöhnung zustande u. nicht so sehr die *Gnade der Gottheit. – Da dem Tod bisweilen verwandelnde Kraft zugeschrieben wurde (vgl. zB. Prop. 3, 1, 23f; W. F. Otto, Die Gestalt u. das Sein [1955] 10f), konnte unter Umständen ein G. nach seinem Tod zu einem segenbringenden Geist werden wie Oedipus (vgl. Sophocl. Oed. Rex 1455/7; Oed. Col. 1540/55; Stallmach 41f).

IV. Altisrael u. Frühjudentum. Die altoriental. Vorstellung eines Kampfes zwischen Lichtgott u. Chaosungeheuer hat ihre Spuren auch im AT zurückgelassen. Vermittelt wurde sie durch Syrien (Cross 112/20). Vor allem Bücher der nachexilischen Zeit enthalten Reflexe des Urzeitkampfes. Manchmal ist der dämonische G. entpersonalisiert wie die Urflut u. das Meer, manchmal aber ist er durch Eigennamen wie der Drache Rahab oder Leviathan (vgl. den syr. G. Lôtan) als personenhafter Gegner Gottes vorgestellt. Job 38, 8/11, bes. 11: ‚Bis hierher kommst du u. nicht weiter! Hier soll zerschellen deiner Wellen Stolz', weist auf den Hochmut, das Verlangen, Gott gleich zu sein, als auf den typischen Frevel dämonischer u. menschlicher G. hin (zB. Jes. 3, 8f; Dan. 5, 20f: Nebukadnezar). Das Meer erscheint öfter als der urzeitliche G. (2 Sam. 22, 16 par.; Ps. 65, 8; 77, 17; 89, 10; 93, 3f; 104, 6/9; Job 7, 12). Vom Meeresdrachen Leviathan, den Gott besiegt hat, sprechen Ps. 74, 13f; 104, 26; Job 3, 8; 40, 25/41, 26; Jes. 27, 1; 4 Esr. 6, 49; Hen. aeth. 60, 7/9: Leviathan u. Behemot (vgl. Job 40, 15/41, 26) u. vom Drachen Rahab Ps. 89, 11; Job 9, 13; 26, 12f; Jes. 51, 9 (Jeremias, ATAO 70/3; J. Bottéro: Die Schöpfungsmythen 220/8; zur Nachwirkung vgl. Maier 627. 670). Dämonische G. sind außerdem die Schlange im Paradies (Gen. 3, 1/5. 14f) u. die ‚Giganten' (Gen. 6, 1/4; vgl. Speyer, Gigant 1259/62). Wie in der Umwelt Israels wurden manchmal die Landesfeinde mit dem Chaosungeheuer gleichgesetzt (O. Keel, Feinde u. Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen [1969] 211/5; Maier 579. 627 u. o. Sp. 1002). Wohl unter Einfluß des Zoroastrismus u. der hellenist. Umwelt verstärkte sich im Frühjudentum das dualistische Denken. Man dachte über den Ursprung des Bösen nach, den Sturz bestimmter Engel, u. glaubte an einen obersten Anführer, der sich gegen Gott empört habe, wie Azazel, Belial, Mastema oder Satanael (Michl 80/2. 91. 206f. 209. 221. 232f; Maier 629/35. 676f; J. H. Charlesworth, A history of pseudepigrapha research: AufstNiedergRömWelt 2, 19, 1 [1979] 54/88, bes. 77/81). Der Kampf gegen den G. Antiochos IV (2 Macc. 7, 19), der sich durch seinen Beinamen ‚Epiphanes' selbst als Gott ausgab, scheint die apokalyptischen Bilder vom endzeitlichen G. bei Daniel ausgelöst zu haben. Seit dieser Zeit beherrscht die Apokalyptiker der Gedanke vom eschatologischen Kampf eines dämonischen menschlichen G. (Dan. 11, 40: ‚König des Nordens') oder eines dämonisierten geschichtlichen Weltreichs (ebd. 7, 1/8; 4 Esr. 12, 11f; vgl. Lohmeyer 452f; H. Schwabl, Art. Weltalter: PW Suppl. 15 [1978] 812/4). So wird es verständlich, daß der Verfasser der Psalmi Salomonis Pompeius Magnus als ‚Drachen' bezeichnen konnte (2, 25 LXX). Die Dämonisierung der Geschichte hat auf das christl. Denken weitergewirkt (s. u. Sp. 1032). Das dualistische Denken hat vor allem in der Gemeinde von Qumran seine Spuren hinterlassen. Die ‚Kriegsrolle' (1 QM) spricht vom endzeitlichen Kampf zwischen den ‚Söhnen des Lichts' u. den ‚Söhnen der Finsternis' (P. von der Osten-Sacken, Gott u. Belial [1969] bes. 28/41. 73/8. 80/4; H. Bietenhard, Die Handschriftenfunde vom Toten Meer [Ḥirbet Qumran] u. die Essener-Frage: AufstNiedergRömWelt 2, 19, 1 [1979] 730/3; zur Wirkung auf die Gnosis s. Betz 23/43). Eine Spiritualisierung erfuhr dieser Dualismus in der jüd. Weisheitsspekulation (Brandenburger bes. 144f. 164; 177/88 u. 200f zu Philon). In den Test. XII Patr. begegnet der Gedanke, daß der Teufel die Seele eines Menschen beherrscht (Dan. 4, 7. Naph. 8, 6. As. 1, 8; 6, 5; s. u. Sp. 1034). Das AT u. die Apokalyptiker beschreiben das sittliche u. unsittliche Verhalten der Heiden u. der Israeliten gegenüber dem einen Gott, der auch nach der Sünde noch das Heil der Menschheit sucht. Jedes Verhalten, das gegen den Willen Gottes gerichtet ist, gilt als Sünde u. als Rebellion. In Israel bilden Religion, Volk u. Staat eine Einheit wie sonst nirgendwo in der antiken Welt. – Nach atl. Glauben geht die Bildung des Volkes Israel auf den Bund des einen Schöpfergottes mit Abraham, Isaak, Jakob u. Moses zurück. Das am Sinai erlassene Gottesrecht ist die Satzung, auf der das Heil u. Unheil des Volkes beruht. Da alle Nachbarvölker durch ihre Verehrung vieler Götter gegen das erste Gebot des Dekalogs verstoßen, sind sie Feinde des einen Gottes u. damit zugleich Feinde der Israeliten als des abgesonderten heiligen Volkes Gottes (zB. Ex. 15, 1/21; 23, 22; Iudc. 5, 31; 1 Sam. 30, 26; Keel aO. 119f; G. Schmitt, Du sollst keinen Frieden schließen mit den Bewohnern des Landes [1970]; H. D. Preuss, Verspottung fremder Religionen im AT [1971]; Frédouille 846). In diesem Glauben an den einen Gott u. den damit verbundenen Riten liegt der Hauptgrund des Spannungs-

verhältnisses zwischen Juden u. Heiden (vgl. Sevenster). Jeder Angehörige der jüd. Kultgemeinschaft, der gegen das Gottesrecht verstößt, wird notwendig zum G. Gesetzlosigkeit ist Gottlosigkeit u. zugleich G.schaft (Ps. 37, 20; vgl. Darrieutort/Grelot 287f). Wenn schon die ererbten Satzungen der Griechen u. Römer, Nomos u. Mos maiorum (*Consuetudo), bindende Kraft besaßen, so galt das für die Torah als dem geoffenbarten Wort Gottes in erhöhtem Maß (zum Frühjudentum vgl. Sevenster 114/8. 146). Der G. mußte ausgerottet werden (Ex. 20/2. 34; Dtn. 5. 12/30; vgl. Speyer, Fluch 1235/40). Entsprechend hielt man den Kampf gegen die heidn. Götter für göttlich geboten (Ex. 23, 24; 34, 13; Dtn. 7, 5. 25; 12, 2f). Dieser Kampf gegen die Götter u. ihre Bilder wurde zugleich zu einem hl. Krieg gegen ihre Verehrer. An ihnen sollte der Bann vollstreckt werden (ebd. 7, 1/5. 16/24; 9, 1/6; 20, 10/8). Der Gott Israels zog nach atl. Glauben in den Kampf mit u. half gegen die falschen Götter u. ihre Verehrer (G. v. Rad, Der Hl. Krieg im alten Israel [Zürich 1951]; F. Stolz, Jahwes u. Israels Kriege [1972]; M. Weippert, ‚Hl. Krieg' in Israel u. Assyrien: ZAW 84 [1972] 460/93). Zu einem regelrechten Kampf zwischen Jahwe u. Baal, zwischen Israeliten u. Baalspriestern kam es unter dem Propheten Elias (1 Reg. 18, 20/40; vgl. Cross 147/94, bes. 190/4). – Nach der Theologie des AT zieht sich der Kampf gegen Gott seit der Ursünde der Stammeltern durch die Geschichte der Menschheit. Die Allwissenheit Gottes vereitelt aber die Flucht des G. vor der Strafe (Ps. 139, 7/12; vgl. Pettazzoni aO. [o. Sp. 1017] 25/8). Viele G. sollen auf wunderbare Weise umgekommen sein. Als G. werden unter anderen genannt Kain (Gen. 4, 9/16), die böse Menschengeneration, die in der Sintflut ertränkt wurde (ebd. 6, 5/7. 24), Cham, der Stammvater der Kanaanäer (ebd. 9, 18/27), die Erbauer des Babyl. Turms (ebd. 11, 1/9; Apc. Bar. gr. 2, 7 [83 Picard]), die Ägypter, die von zehn Plagen getroffen wurden (Ex. 7/11), Pharao u. seine Streitwagen, die im Schilfmeer umkamen (ebd. 14f; vgl. Hermann aO. [o. Sp. 1018] 382), die Rotte Korach, die von der Erde verschlungen wurde (Num. 16, 11. 31/3), das Volk, das in der Wüste gegen Gott redete u. deshalb von Feuerschlangen gebissen wurde (ebd. 21, 4/6), die Könige Achab u. seine Frau Isebel, Joram, Achasja, Atalja, Joasch, Achas, Manasse u. Amon. Die G., die durch das Feuer Jahwes bestraft wurden, reichen von den Sodomiten (Gen. 19,4/25) bis zu Heliodor u. zu Apollonios, dem Statthalter Syriens, die aber durch die Gnade Gottes am Leben blieben (2 Macc. 3; 4 Macc. 4/14; vgl. H. Windisch, Die Christusepiphanie vor Damaskus, Act. 9, 22 u. 26, u. ihre religionsgeschichtl. Parallelen: ZNW 31 [1932] 1/23, bes. 1/9; E. Bikerman, Héliodore au temple de Jérusalem: AnnInstPhilolHistOrientSlav 7 [1939/44] 5/40; Speyer, Gewitter 1148). Wie in der griech. Umwelt wurde in frühjüd. Schriften erzählt, daß G. durch die Würmer- oder eine Geschlechtskrankheit umgekommen seien: Antiochos IV Epiphanes (2 Macc. 9, 5/28; vgl. aber M. Holleaux, La mort d'Antiochos IV Epiphanès: RevÉtAnc 18 [1916] 77/102), Herodes d. Gr. (Joseph. ant. Iud. 17, 168/70; b. Iud. 1, 656) u. Apion (Joseph. c. Ap. 2, 143; vgl. ferner 2 Chron. 21, 15. 18f: Tod Jorams; Iudt. 16, 17; Nestle, Legenden 587/9 u. o. Sp. 1018). Als G. starben Haman u. Holofernes (Esth. 3/7; Iudt. 13); auch die gottlosen Niniviten gingen elend zugrunde (Nah. 2f; Tob. 14, 10f. 15). Nach bGiṭṭin 56b erlitt Titus, der Zerstörer Jerusalems, das Ende eines G. (vgl. A. Hermann, Art. Fliege: o. Bd. 7, 1114; H. L. Strack, Jesus, die Häretiker u. die Christen nach den ältesten jüd. Angaben [1910] 40*f: Titus in der Hölle; G. Stemberger, Die Beurteilung Roms in der rabbin. Literatur: AufstNiederg-RömWelt 2, 19, 2 [1979] 338/96, bes. 351/6; zu Caligula ebd. 345f). Niemals hat man in Israel gezweifelt, daß Gott Feinde hat u. sie mit seinem Zorn verfolgt (vgl. noch Job 13, 24; 19, 11; 33, 10; Nah. 1, 2). Mit dem nach der Exilzeit entstehenden Glauben an ein Totengericht war die Ansicht verknüpft, daß der G. am jenseitigen Strafort gepeinigt werde. – Unter Einfluß der griech. θεομάχος-Idee übersetzte Symmachus das hebr. rᵉfāʾîm an folgenden Stellen mit diesem Wort: Ps. 88, 11; Job 26, 5; Prov. 9, 18; 21, 16 (vgl. H. J. Schoeps, Mythologisches bei Symmachus: Biblica 26 [1945] 100/11). Der Verfasser von 2 Macc. verwendete gleichfalls dieses Wort (7, 19). Philon hat aus der Geschichte Israels nachzuweisen versucht, daß Verfolger seines Glaubens von Gott bis in die Gegenwart gestraft worden sind (Philo in Flacc. 189: Avillius Flaccus; vgl. Schürer[3/4] 3, 677/83. 687; kritisch dazu H. Leisegang, Art. Philon nr. 41: PW 20, 1 [1941] 42/9). Den Vorwurf der G.schaft hat Philon an die Ägypter zurück-

gegeben (vgl. Sevenster 97 u. u. Sp. 1035). Der Begriff ἀντίθεος besagt nach ihm Ungehorsam u. Aufbegehren des Menschen gegen Gott (Ruhbach 375/8). – Juden, die der Botschaft Jesu nicht zustimmten, sahen in ihm einen G., u. sein Ende am Kreuze erinnerte sie an das Ende Hamans (Dtn. 21, 23; vgl. Speyer, Fluch 1240; M. Hengel, Crucifixion [London 1977] 84f). Deutlich spricht der Jude bei Celsus diese Ansicht aus (Orig. c. Cels. 1, 71 [SC 132, 272]; vgl. den Unbekannten bei Iren. haer. 1, 15, 6 [1, 156 H.]: Christus als ἀντίθεος; PsIustin. [Theodrt. ?, s. Clavis PG nr. 6285] quaest. et resp. 108 [Corp. Apol. Chr. 5, 174 Otto] u. Joh. Chrys. in Mt. hom. 74, 3 [PG 58, 683]). Wie man glaubte, wurden Jesus u. seine Jünger deshalb in der Hölle gepeinigt (Strack aO. 40*/3*). Die jüd. Häretiker wurden ebenfalls als G. angesehen: Die Hölle galt als ihr ewiger Aufenthalt (ebd. 47*/80*, bes. 57*f).

C. Christlich. I. Bezeichnungen. Die Christen haben viele der o. Sp. 1004f genannten griech. u. lat. Bezeichnungen weiterverwendet (zu θεοῦ ἐχθρός vgl. Foerster 813f u. Lampe, Lex. 589 s. v.). Da die Vorstellung vom G. zum Fundament ihres Glaubens gehörte, übernahmen sie auch eine Bezeichnung wie ἀντίθεος, die bei den Heiden erst spät u. selten die Bedeutung ,Gegengott' oder Dämon angenommen hat (vgl. ebd. 153 s. v.; Orig. in Mt. comm. frg. 558 [GCS Orig. 12, 229]; Greg. Naz. or. 45, 27 [PG 36, 660 C]; PsIgn. Philad. 12, 3 [2, 165 Funk/Diekamp]; Nonn. Panop. paraphr. Joh. 5, 165f [60 Scheindler]; Lact. inst. 2, 9, 13; vgl. Ruhbach 372/84). Der hellenistisch gebildete Verfasser der Apostelgeschichte hat das Wort θεομάχος u. die damit verbundenen Vorstellungen aufgegriffen (Act. 5, 39; 23, 9: θεομαχεῖν in den Handschriften H, L, P u. a.). Saulus wurde von ihm als G. dargestellt (Act. 9, 1/19; 22, 3/21; 26, 9/20; vgl. Windisch aO. [o. Sp. 1026] 10/4; Nestle, Legenden 590/3; M. Dibelius, Die Reden der Apostelgeschichte u. die antike Geschichtsschreibung = SbHeidelberg 1949 nr. 1, 56/9; E. Haenchen, Die Apostelgeschichte[7] [1977] 307/18. 655). – Das Wort θεοστυγεῖς in Rom. 1, 30 haben einzelne Väter auch aktivisch verstanden: ,Die Gott Hassenden' (Bauer, Wb.[5] 708; K. H. Schelkle, Paulus, Lehrer der Väter [1956] 65; vgl. Lampe, Lex. s. v. θεομισής). – Die Gleichsetzung von Jesus Christus, seiner Lehre u. Stiftung, der Kirche, mit Gott u. dem Wort u. Willen des göttlichen Vaters führte dazu, in den Gegnern Jesu u. seiner Kirche G. zu sehen. Das Psalmwort: ,Es sprach Jahwe zu meinem Herrn: 'Setze dich mir zur Rechten! Und ich lege deine Feinde dir als Schemel zu Füßen'', übte in diesem Zusammenhang eine große Wirkung aus (Ps. 110, 1; vgl. Mt. 22, 44 par.; Act. 2, 34f; Hebr. 1, 13). Aufgrund des Ausschließlichkeitsanspruches der christl. Religion u. des Anspruches der Großkirche auf eine normative Glaubenslehre mußte der Begriff des G. ins Zentrum der bewußt geführten Auseinandersetzung mit Juden, Heiden u. den ,Häretikern' rücken (vgl. Foerster 810/4; Lampe, Lex. 1112 s. v. πόλεμος; I. G. Kempf, Art. adversarius: ThesLL 1, 846, 28/36; W. Ehlers, Art. hostis: ebd. 6, 3, 3063, 29/70; P. Frei, Art. inimicus: ebd. 7, 1, 1627, 1/55; Lact. mort. pers. 11, 7 [SC 39, 90. 271f]). Die Häretiker sind als G. θεοστυγεῖς (vgl. Lampe, Lex. 636 s. v.). Die Entfaltung der Trinitätstheologie führte dazu, die Feinde der Gottheit Christi χριστομάχοι oder seltener λογομάχοι zu nennen (ebd. 1531. 807 s. v.) u. seit dem 4. Jh. die Feinde der Gottheit des Hl. Geistes πνευματομάχοι (P. Meinhold, Art. Pneumatomachoi: PW 21, 1 [1951] 1066/101; J. Gribomont, Art. Makedonianismus: LThK[2] 6 [1961] 1313f; Lampe, Lex. 1106 s. v.). Da für die Christen nur die Wahrheit der göttlichen Offenbarung als Wahrheit im strengen Sinn gelten kann, ist der Feind der Wahrheit mit dem G. identisch (vgl. den Ausspruch des Evangelisten Johannes über Kerinth: Iren. haer. 3, 3, 4 [2,13 H.]). – Seltener wurden Namen bekannter griechischer u. jüdischer G. als Bezeichnung verwendet (Tropus der Synekdoche): So prangert Hieronymus Rufinus als einen zweiten Salmoneus an (adv. Rufin. 3, 31 [PL 23[2], 502 B]) u. Helvidius als einen Herostratus (virg. Mar. 16 [209f]). Zarathustra wurde Nimrod oder Gigant genannt (W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis [1907] 144f. 369/78; Speyer, Gigant 1267f), gottesfeindliche Menschen, vor allem Häretiker, werden mit den Giganten gleichgesetzt (ebd. 1273 u. Theodrt. in Gen. quaest. 48 [PG 80, 152 A]) oder ,Drache' genannt (Merkelbach 240). Oft wurden auch Namen dämonischer G. der jüd.-christl. Offenbarung wie Satan oder Antichristus für Glaubensfeinde verwendet (Act. 13, 10: Elymas; Athan. apol. Const. 6 [SC 56, 95, 21]: Magnentius; PsJoh. Damasc. ep. ad Theophil. 7 [PG 95, 353 D]:

Julianus; I. Opelt, Hieronymus' Streitschriften [1973] 172). Für Hieronymus ist Antiochos IV ein Antichrist (in Dan. 11, 21/12, 13 [CCL 75A, 914/44]); ebenfalls Nero u. Domitian (ebd. 11, 30a [920]). Infolge der Bedeutung der dämonischen G. für den christl. Glauben u. der damit gegebenen Ausweitung dieses Vorstellungsfeldes wurden auch neue Bezeichnungen für den menschlichen G. geprägt wie κοσμικός oder σαρκικός, carnalis.

II. Bedeutung. Die Vorstellung vom G. erfährt im Christentum auch gegenüber dem Judentum insofern eine Verschärfung, als nach christl. Glauben Gott in Jesus Christus erschienen ist. Da aber Juden u. Heiden in ihrer Mehrzahl Jesus verworfen haben, einmal den geschichtlichen Jesus v. Nazareth durch den ungerechten Prozeß u. die Kreuzigung, sodann den erhöhten Jesus Christus durch die Leugnung der Auferstehung, sind sie zu G. geworden (Phil. 3, 18 spricht von den Feinden des Kreuzes Christi; vgl. Lc. 19, 27; Tatian. or. 13; PsIustin. [s. o. Sp. 1027] quaest. et resp. 108 [Corp. Apol. Chr. 5, 176 Otto]; Mart. Andr. [BHG³ 96] 12 [AAA 2, 1, 53]: ἡ θεομάχος πολυθεΐα). Die Hauptsünde, die zum G. macht, ist der Unglaube, da dieser der Botschaft u. den Wunderzeichen des geschichtlichen u. auferstandenen Herrn trotzt (Clem. Alex. strom. 7, 69, 5; Eus. in Jes. comm. 2, 31 [GCS Eus. 9, 299f]). Damit werden alle Heiden u. Juden, die nach der Verkündigung des Evangeliums an ihrem alten Glauben festhalten, zu G. (Tert. idol. 2, 1). Hi sunt inimici dei ... qui veritatis ordinem contraria lege conturbant, qui perversae cupiditatis instinctu sacrilega vota concipiunt, qui profanae mentis furore aut lignum semper venerantur aut lapidem (Firm. Mat. err. 24, 9; Frédouille 882f). Ferner bewirkt ein Glaube G.schaft, der die Lehre der Apostel durch falsche Deutung oder Unterschiebung von Offenbarungsurkunden verdirbt (vgl. zB. Clem. Alex. strom. 3, 9, 2; *Fälschung). So entwickelt sich der Begriff zu einem Schlagwort im Kampf um die wahre Lehre u. den wahren Glauben. Er begegnet deshalb in den Jahrhunderte dauernden geistigen Auseinandersetzungen zwischen Rechtgläubigkeit u. Ketzerei. Zum G. wird ferner der staatl. oder literarische Christenverfolger. ‚Gottesbekämpfer ist nämlich derjenige, der mit den vom Logos Vergöttlichten kämpft' (Orig. exhort. mart. 25 [GCS Orig. 1, 22]; vgl. Lact. mort. pers. 1, 5/9 [SC 39, 79, mit Komm. 191/3]). Als der röm. Staat christlich geworden war, wurden heidnische oder häretische Fremdvölker, die in das Imperium einfielen, als G. angesehen (vgl. I. Opelt/W. Speyer, Art. Barbar: JbAC 10 [1967] 271/4). Auch der Empörer gegen den christl. Kaiser wurde zum G. (Eus. h.e. 10, 4, 31; vit. Const. 2, 18 [GCS Eus. 1, 1², 55]; laud. Const. 5, 2 [ebd. 1, 203f]; Ziegler, bes. 31/4); ebenfalls der häretische Kaiser (s. u. Sp. 1037). Seltener hat die alte Kirche auch denjenigen, der gegen die Liebe zu Gott u. dem Nächsten gesündigt hat, also gegen das Hauptgebot Jesu, ausdrücklich als G. bezeichnet (zB. Aster. Amas. hom. 1, 7, 1. 3 [11 Datema] zum reichen Prasser bei Lc. 16, 19/31). – Die G.idee gewann noch dadurch an Gewicht, daß die jüd.-christl. Offenbarung von einem urzeitlichen Kampf zwischen Geistern, die von Gott geschaffen, aber von ihm abgefallen sind, u. Gott u. seinen Engeln spricht (s. Sp. 1023 u. 1031). Damit rückte der Mensch in das Kraftfeld zweier Reiche, des Reiches Gottes u. seiner Gnade u. des Reiches Satans u. seiner Einflüsterungen. Celsus hat diese jüd.-christl. Lehre vom Satan scharf zurückgewiesen u. bereits auf griech. Parallelvorstellungen aufmerksam gemacht (bei Orig. c. Cels. 6, 42 [SC 147, 278/84]). Nach christlicher Lehre konnte die menschliche Seele zum Gegenstand oder zum Schauplatz des Kampfes zwischen Licht u. Finsternis werden (vgl. Prud. psych.; dazu Ch. Gnilka, Studien zur Psychomachie des Prudentius [1963]). Ein schroffer Dualismus wie im Zoroastrismus, der Gnosis oder bei Mani liegt der jüd.-christl. Auffassung jedoch fern, da nach ihr die Macht des Bösen nicht unumschränkt wirkt, sondern von Gott nur geduldet wird (vgl. zB. Job 1f; Athenag. leg. 24, 5; Cypr. testim. 3, 80 [CCL 3, 162f]; domin. orat. 25f [CSEL 3, 1, 285f]; Aug. civ. D. 20, 19; mit einer weit selbständigeren Macht Satans rechnete hingegen Laktanz; dazu E. Heck, Die dualistischen Zusätze u. die Kaiseranreden bei Lactantius = AbhHeidelberg 1972 nr. 2, 58). Augustinus hat den Dualismus der Manichäer (zB. Hegem. act. Arch. 7, 1 [GCS Hegem. 9]) in vielen Schriften bekämpft (zB. civ. D. 11, 13. 22; 12, 2; vgl. Altaner/Stuiber, Patrol.⁸ 427. 640). Wie er betont, könne niemand Gott schaden, vielmehr schadeten die G. nur sich selbst (civ. D. 11, 22; 12, 3).

a. Der dämonische Gottesfeind. Nach den Evangelien u. der apokryphen Überlieferung

kann das irdische Leben Jesu als ein Kampf gegen den Satan u. sein Reich verstanden werden (vgl. E. Fascher, Jesus u. der Satan [1949] 33/42; Bauer 522/5). Am Anfang von Jesu öffentlicher Wirksamkeit steht die Geschichte einer dreifachen Versuchung durch den Teufel (Mt. 4, 1/11 par.; vgl. Bauer 141/8; Fascher aO. 5/33; B. M. F. van Iersel, ‚Der Sohn' in den synoptischen Jesusworten² [Leiden 1964] 165/71; J. Dupont, Die Versuchungen Jesu in der Wüste [1969]; K.-P. Köppen, Die Auslegung der Versuchungsgeschichte unter bes. Berücksichtigung der Alten Kirche [1961], bes. 89/93: ‚Der Versucher'; Polemik bei Porph. adv. Chr. frg. 48 [75f Harnack]). Jesu Sieg über diesen mächtigsten G. folgen seine Einzelsiege über die krankheitserregenden Dämonen, von denen die Synoptiker berichten (vgl. Mc. 3, 22/30 par.; Lc. 10, 17/20; 11, 14/22; ferner Joh. 12, 31; K. Thraede, Art. Exorzismus: o. Bd. 7, 58/65; E. Schweizer, Art. Geister C I: o. Bd. 9, 693f; zum Sieg Jesu über die Dämonen nach der Lehre der Väter vgl. A. Kallis, Art. Geister C II: ebd. 710/2; P. G. van der Nat, Art. Geister C III: ebd. 757f). Die Märtyrer u. Heiligen setzen diesen Kampf mit den Dämonen fort (vgl. zB. Pass. Perp. 4. 10 [110f. 116f Musurillo]; J. Fontaine, S. Sévère. Vie de S. Martin 1 = SC 133 [Paris 1967] 162/4: ‚Les formes diverses du combat spirituel'). Nach dem Evangelium hat letztlich der Satan den Tod Jesu herbeigeführt, indem er Judas den Verrat eingegeben hat (Lc. 22, 3; Joh. 6, 70f; 13, 2. 27 u. u. Sp. 1034). Tod u. Auferstehung Jesu offenbaren den Sieg Jesu über Tod u. Hölle, der aber noch nicht endgültig ist (2 Tim. 1, 10; vgl. Kroll 1/182 u. u. Sp. 1033). Während das NT über den Ursprung Satans schweigt, haben christliche Schriftsteller, ausgehend von frühjüdischen Überlieferungen zu Gen. 6, 2. 4, über die Sünde der Gottessöhne, ihren Fall, ihre Bestrafung u. ihre Wirksamkeit als böse Engel nachgedacht (s. o. Sp. 1023; Michl 188/98; Kallis aO. 700/15; van der Nat aO. 715/61). Nach der kirchlichen Überlieferung, die an die jüd. Apokalyptik anknüpft, erscheint die dämonische Schadensmacht als ein personales Wesen, das sich in mythischer Urzeit gegen Gott empört hat, von Gott gestürzt wurde, aber dessen Macht auch nach dem Erlösungswerk Jesu noch nicht endgültig gebrochen ist. Als endzeitlicher Feind Gottes, Christi u. seiner Kirche wird dieses Wesen noch einmal sichtbar erscheinen, eine letzte Entscheidungsschlacht wagen u. in ihr endgültig besiegt werden (Apc. 12. 20). Seine Namen lauten Beliar (2 Cor. 6, 15; vgl. Michl 209; H. Jacobsohn: ThesLL 2, 1804), Satanas (Lohmeyer 452; Michl 232f; W. Foerster, Art. σατανᾶς: ThWbNT 7 [1964] 151/64; K. Schäferdiek: ebd. 164f), Diabolos (W. Foerster, Art. διάβολος: ebd. 2 [1935] 69/71. 78/80; K. Pflugbeil, Art. diabolus: ThesLL 5, 1, 940/2), ‚Fürst dieser Welt' (Joh. 12, 31; Polemik bei Porph. adv. Chr. frg. 72 [90 Harnack]) u. ‚Gott dieses Zeitalters' (2 Cor. 4, 4; s. u. Sp. 1033). Dieser dämonische G. schien fast ein Gegen-Gott zu sein (ἀντίθεος: Basil. renunt. 10 [PG 31, 648B]; Macar. Magn. apocrit.: 43, 8f Blondel). Oft heißt der Teufel Gottesbekämpfer, Feind Gottes oder Christi (Eus. praep. ev. 7, 16, 7 [GCS Eus. 8, 1, 396]: böse Geister: Cypr. domin. orat. 31 [CSEL 3, 1, 289]; Hieron. ep. 38, 4, 4 [CSEL 54, 292]; Aug. civ. D. 14, 13; vgl. Dölger 73; I. Opelt, Art. Euphemismus: o. Bd. 6, 961). Zu den dämonischen G. der prophetisch-apokalyptisch beschriebenen Endzeit gehört vor allem der Antichrist. Wie der redende Name ausdrückt, den lateinische Väter mit adversarius Christi wiedergaben (Hieron. ep. 38, 4, 4; Aug. civ. D. 20, 19), wird der Antichrist als der furchtbarste G. der Geschichte erscheinen. Mit wunderbaren Waffen wird er gegen Christus u. seine Kirche streiten (Lohmeyer 453/6; W. Grundmann, Art. χρίω κτλ.: ThWbNT 9 [1973] 567f; Eus. frg. in Lc. 21, 28 [PG 24, 600D]; zum Antichristen als Drachen vgl. Bousset 94f. 98f; als Gegen-Gott bei Joh. Chrys. in 2 Thess. hom. 3, 2 [PG 62, 482]). Mit dem Antichristen wurde vielleicht erst am Ende des 3. Jh. in der Zeit der systematischen Christenverfolgung die Gestalt Neros verschmolzen. Man glaubte, der Kaiser sei nicht endgültig tot, sondern werde noch einmal aufleben u. seine früheren Untaten übertreffen (Lact. mort. pers. 2, 7/9 [SC 39, 80f., mit Komm. 200/4]; Aug. civ. D. 20, 19). – Paulus u. Johannes haben den Gedanken eines göttlichen Lichtreichs, dem das Reich der Finsternis mit Tod u. Sünde oder der Welt (‚Kosmos') feindlich gegenübersteht, genauer ausgeführt (H. Sasse, Art. κοσμέω κτλ.: ThWbNT 3 [1938] 867/98, bes. 892/6; Jac. 4, 4: der Freund der ‚Welt' ist der G.). Paulus sieht das Reich des dämonischen G. in zahlreiche Mächte aufgespalten (Rom. 8, 38; 1 Cor. 15, 24; Eph. 6, 12; vgl. W. Michaelis, Art. κοσμοκράτωρ: ThWb-

NT 3 [1938] 913). Der Widerstreit zwischen den beiden Reichen vollzieht sich im Kampf u. Sieg Christi u. des gläubigen Christen (Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11. 33; 1 Joh. 5, 4f; vgl. Sasse aO. 895f). Bestimmte Ausformungen dieses Gedankens sind die Vorstellung eines Kampfes zwischen Sarx u. Pneuma u. damit gegen Gott bei Paulus (Rom. 8, 7; vgl. Brandenburger) u. die Vorstellung zweier feindlicher Reiche, der civitas terrena u. der civitas Dei, bei Augustinus (vgl. A. Adam, Der manichäische Ursprung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustinus: ThLZ 77 [1952] 385/90). Die Macht Satans u. seines Anhangs in dieser Welt beruht nach altchristlicher Vorstellung weniger auf spürbarer Gewalt als auf der trügerischen Kunst der Verstellung: Geister der Finsternis können auch in Gestalt von Engeln gegen das Reich Gottes streiten (2 Cor. 11, 14f; Cypr. unit. eccl. 3 [CCL 3, 250]). Endgültig wird der Kampf zwischen den dämonischen G. u. Gott am Ende der Zeiten ausgefochten. Dieser Kampf ist in der Apokalypse des Johannes im Anschluß an Daniel mit den Farben des altoriental. Mythos vom Kampf des Himmelsgottes gegen das drachenartige Chaosungeheuer gemalt (Apc. 12, 3f. 7/9; 19, 11/21, 5; dazu Aug. civ. D. 20, 7/15; W. Bousset, Die Offenbarung Johannis[6] [1906] 336/42. 346/58. 430/5; Lohmeyer 451f. 453f; Merkelbach 238f; Cross 118f; W. Foerster, Art. δράκων: ThWbNT 2 [1935] 284/6; C. Wulff, Art. draco: ThesLL 5, 1, 2062f). Als G. erscheinen außerdem ‚das' Tier, ein anderes Tier, die Könige, der Pseudoprophet, Satan, der Gog u. Magog in den Kampf führt (Apc. 13; 16, 13f; 17, 12/4; 20, 7f; G. Kuhn, Art. Γὼγ καὶ Μαγώγ: ThWbNT 1 [1933] 790/2; F. Pfister, Kleine Schriften zum Alexanderroman [1976] Reg. s. v.). Als letzter G. wird der Tod besiegt werden (1 Cor. 15, 26; Apc. 20, 14; 21, 4). Vom endzeitlichen Kampf sprechen auch noch jüngere Apokalypsen wie die des PsMethodios (14, 6/14 [134/40 Lolos]). Die altoriental. Idee vom drachengestaltigen G. u. seiner Überwindung wirkt in späterer Theologie, Legende (zB. St. Georg) u. Kunst weiter (vgl. Merkelbach 239/50; W. v. Blankenburg, Heilige u. dämonische Tiere. Die Symbolsprache der deutschen Ornamentik im frühen MA [1943] 282/313; zum Kampf zwischen Hirsch u. Schlange H.-Ch. Puech, Le symbolisme du cerf et du serpent: CahArch 4 [1949] 18/60). – Da die heidn. Götter für die Christen Dämonen waren, konnten sie auch als G. bezeichnet werden. Vom Orakel des milesischen Apollon sagt Laktanz (mort. pers. 11, 7): respondit ille ut divinae religionis inimicus. – Der kosmologische Dualismus der Gnosis führte frühjüdische Gedanken weiter. Im Ev. Veritatis ist die Πλάνη der dämonische G. (Betz 28/30. 31_2). Die gnostischen Sethianer machten aus der numinosen Schadensmacht Seth eine numinose Segensmacht. Osiris wurde zum dämonischen G. u. mit dem Schöpfergott der Hebräer, mit Sabaoth, Jaldabaoth, Samaël, Saklas gleichgesetzt (vgl. J. Doresse, Des hiéroglyphes à la croix [Istanbul/Leiden 1960] 15/7. 49. 53f; Betz $37f_2$).

b. Der menschliche Gottesfeind. Für die christl. Auffassung vom frevelhaften Menschen als G. dürfte der Glaube an die dämonischen G., die über einen Menschen Macht gewinnen können, nicht zu unterschätzen sein. Texte des NT zeigen, daß der Unterschied zwischen dem dämonischen u. dem menschlichen G. nicht für unüberbrückbar gehalten wurde. Jesus nennt Joh. 8, 44 den Diabolos den Vater seiner jüd. Zuhörer (vgl. Foerster, σατανᾶς aO. [o. Sp. 1032] 162/4; Dahl 76/9; Polemik bei Porph. adv. Chr. frg. 71 [89f Harnack]) u. trennt sich von Petrus, der ihn von seinem gottgewollten Leidensweg u. damit von seiner Berufung abziehen möchte wie von Satan selbst (Mt. 16, 22f; vgl. Bauer 430f; Polemik bei Porph. adv. Chr. frg. 23 [54f H.]). Lukas u. Johannes stellen den Verrat des Judas als Tat des Teufels hin, der in den Apostel eindringt. Dämonischer u. menschlicher G. verschmelzen miteinander u. bilden eine Einheit (Lc. 22, 3; Joh. 6, 70f; 13, 2. 27; zu den Väterzeugnissen vgl. Bauer 175. 524 u. H.-G. Thümmel, Judas Ischariot im Urteil der altkirchlichen Schriftsteller des Westens u. in der frühchristl. Kunst, Diss. Greifswald [1959] 19. 21. 30. 36). Paulus nennt Act. 13, 10 den Zauberer Elymas einen ‚Sohn des Teufels, Feind jeder Gerechtigkeit'. Voraussetzung derartiger Gleichsetzungen war der Glaube an die *Besessenheit (vgl. J. H. Waszink: o. Bd. 2, 183/5). Infolge der Überzeugung, daß Heil u. Unheil allein vom Glauben oder Nichtglauben an Jesus u. seine Botschaft abhängen, mußten Heiden u. Juden in unmittelbarer Nähe zum Reich Beliars rücken (2 Cor. 6, 14/6a). Damit vollzog sich eine Trennung zwischen Gläubigen u. Ungläubigen, Christen u. Nichtchristen: die einen hießen Gotteskinder, die anderen

Teufelskinder (Joh. 8, 44), Angehörige Satans oder G. (Speyer, Fluch 1244/7). – Der Vorwurf der G.schaft traf zunächst die ungläubigen Juden (Joh. 8, 44). Nach Act. 5, 39 rechnet der Pharisäer Gamaliel mit der Möglichkeit, die Juden könnten durch ihr feindliches Verhalten den Christen gegenüber zu θεομάχοι werden (zu Paulus s. Sp. 1027 u. 1040). In der Folgezeit wurde dieser Vorwurf gegen die Juden oft erhoben (Lampe, Lex. 626 s. v. θεοκτόνοι; 628f s. v. θεομαχία, θεομάχος; Aug. civ. D. 17, 12; vgl. Speyer, Fluch 1274f). Manchmal gaben die Väter diesen Vorwurf, den die Juden zuvor ausgesprochen hatten, an sie zurück (,Retorsion'; vgl. Orig. c. Cels. 1, 71 [SC 132, 272]). Entsprechend bekämpfte man die Juden auch als χριστομάχοι (Basil. hex. 9, 6 [PG 29, 205A]). – Solange der röm. Staat am alten Glauben festhielt, hießen die staatl. u. geistigen Verfolger der Christen G., an erster Stelle Kaiser, wie Nero (Eus. h.e. 2, 25, 5; 3, 17; Lact. mort. pers. 2, 6), Domitian (Eus. h.e. 3, 17; Lact. mort. pers. 3, 1), Decius (ebd. 4, 1f), Valerianus (ebd. 5, 1), Aurelianus (ebd. 6, 1), Diocletianus (ebd. 7, 1f), Galerius (ebd. 9, 1f), Maximinus Daia (ebd. 43, 1), Licinius (Gelas. Cyz. h.e. 1, 10f [GCS Gelas. 15/25]), Julianus (Cyrill. Alex. c. Iul. 2 [PG 76, 596]), ferner die Vandalenkönige Geiserich (Prosp. chron. zJ. 439 [MG AA 9, 477]) u. Hunerich (Vict. Tonn. chron. zJ. 479 nr. 2 [ebd. 11, 189f]), der Perserkönig Chosroes II (Heracl. Imp. ep.: Chron. Pasch. zJ. 628 [PG 92, 1017 C. 1020A]; vgl. Georg. Cedren. hist. comp.: PG 121, 789 B), die Frankenkönigin Fredegundis (Greg. Tur. hist. Franc. 9, 20 [MG Scr. rer. Mer. 1, 12, 439]). Tertullian mahnt den Statthalter von Africa, Scapula, nicht gegen Gott zu kämpfen (ad Scap. 4, 1). Märtyrer bezeichnen die Statthalter oft als G. (Pass. Lucillian. et soc. [BHG³ 999b] 7 [ed. F. Halkin: AnalBoll 84 (1966) 23]). Aus der Zeit Julians blieben als G. im Gedächtnis Iulius Iulianus Comes (Theodrt. h.e. 3, 12, 2f [GCS Theodrt. 189]; Philostorg. h.e. 7, 10 [GCS Philostorg. 96f]), Elpidius Comes u. Felix (ebd.); vgl. v. Haehling 181. 142f. Ein christl. Sibyllenorakel prangert Rom als G. an (Orac. Sib. 7, 108f). – Als Verteidiger des Heidentums hieß Porphyrios G. (Const. I Imp. ep.: Gelas. Cyz. h.e. 2, 36,1 [GCS Gelas. 128,6] u. Socr. h.e. 1,9 [PG 67, 88 C]; Firm. Mat. err. 13, 4; Rufin. apol. adv. Hieron. 2, 9 [CCL 20, 91]; Aug. serm. 242, 7 [PL 38, 1137]; civ. D. 19, 22), ebenso Hierokles, Statthalter von Bithynien (Lact. inst. 5, 3, 22), Lukian v. Samosata (Suda s. v. [3, 283 Adler]) u. ein unbekannter heidn. Philosoph (Vit. Petr. Hiber. [BHO 955]: 71f Raabe). Der Vorwurf traf zugleich ihre Schriften, die als gottesfeindlich vernichtet wurden (Rufin. apol. adv. Hieron. 2, 13. 15 [CCL 20, 93. 95]; Lact. inst. 5, 3, 22; vgl. Speyer, Büchervernichtung 142). – Tertullian bezeichnete die Heiden als Feinde ihrer Götter (ad Scap. 2, 4; apol. 25, 16; nat. 1, 10, 9f; dazu Schneider 206f). – Im Kampf um den wahren Glauben wurde der Begriff G. als Schimpfwort von den Vertretern verschiedener Glaubensrichtungen verwendet. Als eigentliche Urheber gottesfeindlicher Lehren über Jesus u. seine Botschaft galten der Satan u. seine Dämonen (Iustin. apol. 1, 26. 56. 58; Eus. h.e. 5, 14; Cypr. unit. eccl. 3 [CCL 3, 250f]). Damit fiel auf den Ketzer das Zwielicht des dämonischen G. Die Häresiarchen hießen θεομάχοι, Antichristi (vgl. 1 Joh. 2, 18f; Aug. civ. D. 20, 19) u. ἀντίθεοι wie beispielsweise Macar. Magn. apocrit.: 184 Blondel zeigt, der Mani (vgl. Serap. Thmuit. adv. Man. 42 [60f Casey]), Montanus, Kerinth, Simon Magus, Markion (Polyc. Smyrn. ep. 7, 1; Iren. haer. 3, 3, 4 [2, 14 H.]; Clem. Alex. strom. 3, 25, 1f; Cypr. sent. episc. 52 [CSEL 3, 1, 454]), Droserios u. Dositheos nennt. Dazu kommen Karpokrates u. Epiphanes (Clem. Alex. strom. 3, 9, 2) u. sogar Origenes (Epiph. ep. ad Joh. Hieros. [= Hieron. ep. 51] 6, 4 [CSEL 54, 406f]; Conc. Alex. vJ. 399 ep. synod.: Iust. Imp. adv. Orig.: AConcOec 3, 203; vgl. ebd. 191). Man sah eine Entsprechung zwischen den Häresiarchen u. atl. G. Die Reihe dieser G. ließ man mit Kain beginnen. Dieser war nach einer geheimen jüd. Überlieferung der Sohn des Teufels u. Evas (Dahl 72f. 74f. 82; ebd. zu der gnostischen Sekte der Kainiten). Dem G. Kain folgten Cham, Ismael, Esau, Dathan u. im ntl. Zeitalter Judas, Simon Magus u. die Pseudochristiani (Aug. bapt. 1, 16, 25 [CSEL 51, 169]; PsIgn. Trall. 10f [2, 106/11 Funk/Diek.]). Auf das Bild von Simon Magus, der als Erzvater gottloser Ketzerei galt, hat auch die Legende vom Antichrist eingewirkt (Bousset 96f). – In späterer Zeit wurden Arius u. seine Anhänger θεο-, χριστο- u. λογομάχοι genannt (vor allem von Athanasius; vgl. G. Müller, Lexicon Athanas. [1952] 628. 829. 1583 s. v.). In einer Vita des Pachomios heißen Origenes, Meletios u. Arius Χριστομάχοι (Vit. Pachom. G² 88 [Subs.

Hag. 19, 268 Halkin]). Der streng arianisch gesinnte Eunomios u. seine Anhänger werden ebenso bezeichnet (Didym. Caec. [s. Clavis PG nr. 2837] c. Eunom. 5 [PG 29, 753 A]; Greg. Nyss. c. Eun. 10f [PG 45, 844 B. 868 B]). Derselbe Vorwurf richtete sich gegen Kaiser u. hohe politische Beamte, die Arianer waren oder diese Lehre unterstützten: Constantius (Lucif. non parc. 26 [CSEL 14, 265f]), Valens (Greg. Naz. or. 43, 44 [PG 36, 553 B]; Theodrt. h.e. 5, 21, 3f [GCS Theodrt. 317f]; PsJoh. Damasc. ep. ad Theophil. 7 [PG 95, 353 D]), Vindaonius Magnus, Präfekt v. Kpel 375/76 (Theodrt. h.e. 4, 22, 13 [253]; vgl. v. Haehling 119f). – Im 5. Jh. wurde Nestorius als G. verfolgt (Cyr. Alex. ep. 39 [ad Joh. Ant.]: AConcOec 1, 1, 4, 37; vgl. Ehlers aO. [o. Sp. 1028] 3063, 42/4) u. im 8. Jh. die Feinde der Bilder wie Leon III (Joh. Zonar. hist. 15,2,21. 3,12 [257. 259 Büttner-Wobst]). – Da die meisten Schriften der ‚Häretiker' vernichtet wurden, fehlen entsprechende Nachrichten von ihrer Seite (vgl. Speyer, Büchervernichtung 143/7). In der Vita des antichalkedonisch gesinnten Petrus des Iberers wird der melchitische Patriarch von Alexandrien, Proterios, als Gottesbekämpfer angeprangert (59. 61 Raabe).

III. Beseitigung u. Strafen. a. Von Gott. In der Annahme, daß der G. elend u. oft auf wunderbare Weise umgekommen oder bestraft worden sei, stimmen Heiden, Juden u. Christen überein (Nestle, Legenden 567/96). Die jüd.-christl. Überlieferung bietet dafür viele Beispiele. Nach dem AT straft Gott die dämonischen u. menschlichen G., unter ihnen auch heidnische Verfolger wie den Pharao oder Antiochos IV (s. o. Sp. 1025f). Wo die geschichtliche Überlieferung diesem nach Ausgleich verlangenden sittlichen Empfinden nicht entsprach, hat die Legende durch Erfindungen nachgeholfen. Die Apostelgeschichte beschreibt das Ende des G. Judas als Gottesgericht (Act. 1, 18f; vgl. O. Betz, The dichotomized servant and the end of Iudas Iscariot: RevQumran 5 [1964/66] 43/58), ebenso den Tod des Herodes Agrippa I iJ. 44 nC. (Act. 12, 19/23; vgl. Joseph. ant. Iud. 19, 343/52; Eus. h. e. 2, 10, 1 f; Georg. Cedren. hist. comp.: PG 121, 380 D). – Tertullian versuchte durch den Hinweis auf die göttliche Strafe, Christenverfolger von ihrem Tun abzuschrecken (Scap. 3). Laktanz hat dann diesen Gedanken in seiner Schrift De mortibus persecutorum mit apologetisch-missionarischem Zweck systematisch ausgeführt (SC 39; vgl. Joh. Chrys. paneg. Bab. 2, 17 [PG 50, 559f]; Hieron. in Abac. 2, 3, 14/6 [CCL 76 A, 645]). Die Todesart oder Bestrafung eines Feindes Gottes, Christi, eines Heiligen oder der Kirche, wird oft auf ein unmittelbares göttliches Eingreifen zurückgeführt, so daß sie als Strafwunder erscheinen (Act. 13, 6/11: Paulus straft den Zauberer Elymas; dazu Haenchen aO. [o. Sp. 1027] 381/9; ferner Speyer, Fluch 1253/7). Die Strafwunder entsprechen weitgehend denen der antiken Überlieferung (s. o. Sp. 1017 f). Da der Blitz als die Waffe der Himmelsgottheit galt, soll Gott seine Feinde damit getötet haben (Speyer, Gewitter 1158/60; E. v. Dobschütz, Christusbilder = TU 18 [1899] 200. 259*). Das himmlische Feuer soll auch den Teufel u. seinen Anhang am Ende der Tage für immer vernichten (Apc. 20, 9f; zur ewigen Feuerstrafe der G. vgl. M. Richard, Art. Enfer: DThC 5, 1 [1924] 47/83). – Waren es mehrere Feinde, die Heilige oder Heiligtümer angriffen, so sollen sie sich gegenseitig getötet haben, sollen festgebannt oder durch Naturerscheinungen vertrieben worden sein (A. J. Festugière, Lieux communs littéraires et thèmes de folklore dans l'hagiographie primitive: WienStud 73 [1960] 123/52, bes. 146/52; Opelt/Speyer aO. [o. Sp. 1030] 273). Andere G. sollen ihr Augenlicht zeitweilig oder für immer verloren haben (Paulus: Act. 9, 1/9 par.; Elymas: ebd. 13, 6/11; vgl. Vit. Cainech. [BHL 1520] 28 [1, 163 Plummer]; J. Fontaine, Sulpice Sévère a-t-il travesti S. Martin de Tours en martyr militaire?: AnalBoll 81 [1963] 57_1; Lesky aO. [o. Sp. 1018] 444). Auch der Tod durch Ertrinken galt als wunderbare Strafe (vgl. zB. Paulin. Nol. carm. 24 [CSEL 30, 206/37]; Hermann, Ertrinken aO. [o. Sp. 1018] 399f). Mehrfach wird die Würmerkrankheit als wunderbare Strafe genannt: für Herodes Agrippa (s. o. Sp. 1037), Claudius Lucius Herminianus (Tert. Scap. 3, 4), Galerius Valerius Maximianus (Eus. h.e. 8, 16; Lact. mort. pers. 33 [SC 39, 115f. 383/7]; Pass. Vict. et soc. [BHL 8570] 18 [AnalBoll 2 (1883) 320f]), Iulius Iulianus (Pass. Bonos. et Maxim. 5 [612 Ruinart[5]]; Joh. Chrys. paneg. Bab. 2, 17 [PG 50, 558f]; in Mt. hom. 4, 1 [PG 57, 41]; Soz. h.e. 5, 8, 2f u.a.). Diese Strafe begegnet auch als Talion für Ehebruch (Vit. Petr. Hiber.: 18 Raabe). Nach der Silvesterlegende wurde Konstantin als Christenverfolger mit Aussatz geschlagen (J. Vogt, Art. Constanti-

nus d. Gr.: o. Bd. 3, 374f; Ziegler 29f). Der Tod des Judas (Act. 1, 16/8) war das Vorbild für den legendären Tod des Arius (Athan. ep. ad episc. Aeg. Lib. 19 [PG 25, 581A]; ep. mort. Ar. 3, 4 [2, 1, 179 Opitz] u. ö.; vgl. Thümmel aO. [o. Sp. 1034] 22f. 58f u. A. Leroy-Molinghen, La mort d'Arius: Byzantion 38 [1968] 105/11), des Magnentios (Athan. apol. Const. 7 [SC 56, 96]) u. des Montanisten Theodotos (Antimontanist: Eus. h. e. 5, 16, 13/5); vgl. ferner Joh. Chrys. paneg. Bab. 2, 17 (PG 50, 559). Als G. sind nach der christl. Legende gestorben: Salome (W. Speyer: JbAC 10 [1967] 176/80), Pilatus (Eus. h. e. 2, 7; Georg. Cedren. hist. comp.: PG 121, 380 CD; Mors Pilat.: 496/500 de Santos Otero; vgl. v. Dobschütz aO. 205/17) u. die Kaiser Diocletianus (Moreau 420f) sowie Julianus (Pass. Theodoriti 13 [StudTest 33, 101 Franchi de' Cavalieri]). Als Gottesstrafe begegnet auch einmal die Tierverwandlung: Tiridates IV (298/330), der Rhipsime u. ihre Gefährtinnen getötet hatte, wird nach der Legende in einen Eber verwandelt (Vit. Greg. Illum. 89 [ed. G. Garitte: AnalBoll 83 (1965) 266]; **Agathangelos). Vorbild hierfür war Dan. 5, 20f: Nebukadnezar. – Das antike u. christl. Motiv vom G. u. seiner wunderbaren Bestrafung wirkte weiter in der Legende des MA vom Juden Johannes mit dem sprechenden Namen Buttadeus: der Gott, d. h. Jesus, auf seinem Kreuzweg zurückgestoßen hat (vgl. E. König, Ahasver, ‚der ewige Jude': NJbb 29 [1912] 587/92 u. O. Müller, Art. Ewiger Jude: LThK² 3 [1959] 1266).

b. Von Kirche u. Staat. Als Wort Jesu ist bei Mt. 18, 6 par. überliefert, daß derjenige, der einem der Kleinen, die an ihn glauben, ein Ärgernis bereitet, im Meer ertränkt werden solle. Folgerichtig hat die Kirche nach dem Wort Cyprians gehandelt (ep. 59, 20 [CSEL 3, 2, 691]): ‚Wer ein Feind Christi ist ..., kann mit uns nicht verbunden sein'. Durch die Exkommunikation u. den Fluch hat sie die G. aus ihrer Gemeinschaft u. damit aus der Gemeinschaft mit Gott ausgeschlossen (vgl. W. Doskocil, Art. Exkommunikation: o. Bd. 7, 1/22; Speyer, Fluch 1244/58. 1262/7). In einer Inschrift aus Aphrodisias wird dem Grabfrevler (?) als einem G. der Fluch der 318 Väter (von Nizäa) angewünscht (MonAsMinAnt 8 [1962] nr. 428). – Die christl. Kaiser haben die Kirche in der Verfolgung der G. unterstützt (vgl. K.-L. Noethlichs, Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christl. Kaiser des 4. Jh. gegen Häretiker, Heiden u. Juden, Diss. Köln [1971]).

IV. Lösung von der Gottesfeindschaft. Der Inhalt des Evangeliums ist die Botschaft von der *Erlösung der Menschheit durch Jesus Christus. War der Mensch auch in Gottesferne u. G.schaft geboren u. aufgewachsen, so hat Gott doch nach dem Sündenfall der Ureltern einen Plan des Heils u. der Erlösung bereitet, wie das AT bezeugt. In Jesus Christus ist dieser Plan zu einem ersten Ende gelangt: Die Macht des dämonischen G. ist prinzipiell gebrochen u. die Erlösung der Menschheit eingeleitet. Damit ist die G.schaft nicht ein vom Menschen oder einer teuflischen Macht gewirktes Verhängnis, das nie mehr rückgängig gemacht werden kann, sondern der G. kann durch göttliche Gnade u. seinen freien Willen vom Frevel befreit werden. Die Bedingungen lauten: Glaube an Jesus Christus u. sein Evangelium sowie eine entsprechende Gesinnung u. Leistung (zu der einzigen Ausnahme, der Sünde gegen den Hl. Geist, vgl. Mt. 12, 31f par.). In der alten Kirche hat Paulus diese Wandlung vom G. zum Gottesfreund an sich selbst eindringlich erlebt. Als Verfolger der ersten Christen war er zum G. geworden: In der Vision vor Damaskus hört er die Stimme des erhöhten Christus: ‚Saul, Saul, warum verfolgst du mich?' Deutlich erscheint hier Paulus als ein Kämpfer gegen Gott. Das Strafwunder folgt: Er erblindet. Erst nach seiner inneren Wandlung wird er geheilt (Act. 9, 1/19; vgl. 22, 5/16; 26, 10/8; von einem Sündenbekenntnis verlautet allerdings nichts; vgl. Nestle, Legenden 590/3; Windisch aO. [o. Sp. 1026] 9; Haenchen aO. [o. Sp. 1027] 307/18; zu Paulus als G. vor seiner Bekehrung vgl. Aster. Amas. hom. 8, 21, 1. 25, 1 [99f Datema]). Das Strafwunder braucht also nach der christl. Auffassung nicht das letzte Wort des Himmels zu bleiben, sondern kann zum Heilwunder gewandelt werden (zB. Act. Philipp. 17. 21. 25 [AAA 2, 2, 9. 11. 13f]; Vit. Petr. Hiber.: 18f Raabe; Vit. Greg. Illum. 109/12 [Garitte aO. 278f]). Gnade Gottes sowie Glaube u. Reue des Menschen bringen diese Wandlung hervor. Nach der Theologie des Paulus sind alle Menschen, bevor sie zum Glauben an Jesus Christus kamen, G. (Rom. 5, 10f). Der Inhalt der frohen Botschaft besteht wesentlich darin, daß die G.schaft des Menschen aufhebbar ist. Diese Aufhebung ist zugleich Tat Gottes u. des Menschen (R. Bultmann, Art. ἀφίημι: ThWbNT 1 [1933]

506/9). Damit sind alle Wege reiner Selbst- wie absoluter Fremderlösung versperrt. Folgerichtig hat auch die alte Kirche grundsätzlich gelehrt, daß jeder Frevler u. G. durch Reue u. Buße Versöhnung erlangen kann (anders zB. der *Donatismus). Die Hagiographie bietet zahlreiche Beispiele für die christl. Auffassung, daß sich G. zu Heiligen wandeln können (vgl. R. Rudolf, Art. Gregorius vom Stein: LThK² 4 [1960] 1217). Bereits im AT gibt es dafür Vorstufen: König David sündigte u. bereute (2 Sam. 11, 2/12, 23); der G. Manasse demütigte sich vor Gott u. bat um Gnade (2 Chron. 33, 1/18). Zum Ganzen vgl. A. D. Nock, Art. Bekehrung: o. Bd. 2, 105/18; Speyer, Fluch 1271/3; P. Aubin, Le problème de la ‚conversion'. Étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles (Paris 1963); van der Leeuw 598. 602/8. – Zur Lehre des Origenes von der Erlösung der Verdammten u. des Teufels vgl. Richard aO. (o. Sp. 1038) 57/9 u. Ch. Lenz, Art. Apokatastasis: o. Bd. 1, 514/6. – Trotz gewisser Sätze des NT über einen unergründlichen Verwerfungs- u. Erwählungsratschluß Gottes (Prädestination) ist das Evangelium eine frohe Botschaft, da es den Sieg Jesu über die dämonischen G. verkündet u. damit die Rettung des menschlichen G., des Sünders. Durch den Glauben an den Erlöser u. durch die Reue über die eigenen Sünden kann der menschliche G. von den Sündenstrafen u. dem ewigen Tod, der Macht des dämonischen G., befreit werden u. so am Ende mit Jesus über die numinose Schadensmacht triumphieren. In dieser optimistischen Botschaft vom Sieg Gottes u. des ihm vertrauenden Menschen über die äußeren u. inneren dämonischen Mächte der Lebensfeindlichkeit dürfte einer der wesentlichen Gründe für den Sieg des Christentums über die konkurrierenden Religionen der Antike liegen.

W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der ntl. Apokryphen (1909). – O. Bauernfeind, Art. μάχομαι κτλ.: ThWbNT 4 (1942) 534. – R. A. Bauman, Impietas in principem = MünchBeitrPapForsch 67 (1974). – O. Betz, Was am Anfang geschah. Das jüd. Erbe in den neugefundenen koptisch-gnost. Schriften: Abraham unser Vater, Festschr. O. Michel = Arb. z. Gesch. d. Spätjudentums u. Urchristentums 5 (Leiden 1963) 24/43. – L. Bieler, Θεῖος ἀνήρ. Das Bild des ‚Göttlichen Menschen' in Spätantike u. Frühchristentum 1/2 (Wien 1935/36) Reg. s.v. θεομαχεῖν. – W. Bousset, Der Antichrist (1895). – E. Brandenburger, Fleisch u. Geist. Paulus u. die dualistische Weisheit = WissMonogrATNT 29 (1968). – C. Colpe, Art. Geister (Dämonen): o. Bd. 9, 553/62. 585/98. 615/25. – F. M. Cross, Canaanite myth and Hebrew epic (Cambridge, Mass. 1973). – N. A. Dahl, Der Erstgeborene Satans u. der Vater des Teufels: Apophoreta, Festschr. E. Haenchen = ZNW Beih. 30 (1964) 70/84. – A. Darrieutort/P. Grelot, Art. Gottlos: X. Léon-Dufour, Wb. zur bibl. Botschaft (1964) 287/9. – L. Delatte, Caelum ipsum petimus stultitia: AntClass 4 (1935) 309/36. – F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit u. der Schwarze² = LiturgQuellForsch 14 (1971). – E. Fascher, Der Vorwurf der Gottlosigkeit in der Auseinandersetzung bei Juden, Griechen u. Christen: Festschr. O. Michel aO. 78/105. – W. Foerster, Art. ἐχθρός: ThWbNT 2 (1935) 810/4. – J. Fontenrose, Python. A study of Delphic myth and its origins (Berkeley 1959). – J.-C. Frédouille, Art. Götzendienst: o. Sp. 828/95. – W. H. Friedrich, Der Tod des Tyrannen. Die poetische Gerechtigkeit der alten Geschichtsschreiber u. Herodot: AntAbendl 18 (1973) 97/129 bzw. ders., Dauer im Wechsel (1977) 336/75. – J. G. Griffiths, Plutarch's De Iside et Osiride (Cardiff 1970). – R. v. Haehling, Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des röm. Reiches seit Constantins I Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie = Antiquitas 3, 23 (1978). – E. Hornung, Art. Götterfeind: LexÄgypt 2 (1977) 648f. – F. Jacoby, Diagoras ὁ ἄθεος = AbhBerlin 1959 nr. 3. – E. Jenni, Art. Feind: TheolHdWbAT 1 (1971) 118/22. – J. C. Kamerbeek, On the conception of θεομάχος in relation with Greek tragedy: Mnemos 4ᵉ. Sér. 1/2 (1948) 271/83. – L. Koenen, Θεοῖσιν ἐχθρός. Ein einheimischer Gegenkönig in Ägypten (132/1 vC.): ChronÉg 34 (1959) 103/19. – J. Kroll, Gott u. Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe = Stud. Bibl. Warburg 20 (1932). – K. Latte, Schuld u. Sünde in der griech. Religion: ArchRelWiss 20 (1920/21) 254/98 bzw. ders., Kl. Schriften (1968) 3/35. – G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion² (1956) 586/98. – E. Lohmeyer, Art. Antichrist: o. Bd. 1, 450/7. – J. Maier, Art. Geister (Dämonen): o. Bd. 9, 579/85. 626/40. 668/88. – J. Mattes, Der Wahnsinn im griech. Mythos u. in der Dichtung bis zum Drama des 5. Jh. = BiblKlassAltWiss NF 2, 36 (1970). – R. Merkelbach, Art. Drache: o. Bd. 4, 226/50. – J. Michl, Art. Engel 2/5: o. Bd. 5, 60/239. – J. Moreau, Lactance. De la mort des persécuteurs = SC 39 (Paris 1954). – C. F. v. Naegelsbach/G. Autenrieth, Homerische Theologie³ (1884). – W. Nestle, Anklänge an Euripides in der Apostelgeschichte: Philol 59 (1900) 46/57 bzw. ders., Griechische Studien (1948) 226/39; Art. Asebieprozesse: o. Bd. 1, 735/40; Art. Atheismus: ebd. 866/70; Legenden vom Tod der

Gottesverächter: ArchRelWiss 33 (1936) 246/69 bzw. ders., Studien aO. 567/96. – I. Opelt, Die lat. Schimpfwörter u. verwandte sprachliche Erscheinungen (1965). – G. Pieri, L'histoire du cens jusqu'à la fin de la république romaine (Paris 1968). – G. Ruhbach, Zum Begriff ἀντίθεος in der alten Kirche: StudPatr 7 = TU 92 (1966) 372/84. – P. Sattler, Die Römer u. die Himmelstürmer. Zu einem Epigramm des Alpheios v. Mytilene in der Anth. Pal. (9, 526): ders., Studien aus dem Gebiet der Alten Geschichte (1962) 51/64. – Schmid/Stählin, Reg. s.v. θεομαχία, θεομάχοι. – A. Schneider, Le premier livre Ad nationes de Tertullien = Bibliotheca Helv. Rom. 9 (Rome 1968). – Die Schöpfungsmythen. Mit einem Vorwort von M. Eliade (1964). – H. Schwabl, Art. Weltschöpfung: PW Suppl. 9 (1962) 1433/582. – J. N. Sevenster, The roots of pagan anti-semitism in the ancient world = NovTest Suppl. 41 (Leiden 1975). – W. Speyer, Art. Büchervernichtung: JbAC 13 (1970) 123/52; Art. Fluch: o. Bd. 7, 1160/288; Art. Gewitter: o. Bd. 10, 1107/72; Art. Gigant: ebd. 1247/76. – J. Stallmach, Ate. Zur Frage des Selbst- u. Weltverständnisses des frühgriech. Menschen = BeitrKlassPhilol 18 (1968). – M. Stern, Greek and latin authors on Jews and Judaism (Jerusalem 1974). – H. te Velde, Seth, god of confusion² (Leiden 1977). – J. Vogt, Zur Religiosität der Christenverfolger im Röm. Reich = SbHeidelberg 1962 nr. 1. – J. Ziegler, Zur religiösen Haltung der Gegenkaiser im 4. Jh. nC. = FrankfAlthistStud 4 (1970).

Wolfgang Speyer.

Gottesfreund.

*Freundschaft zwischen Gott u. Mensch ist eine theoretisch kaum begründbare, doch empirisch gegebene Vorstellung. Der Begriff versucht, die Erfahrung eines besonderen, teils als wechselseitig empfundenen Nahverhältnisses zwischen ganz unterschiedlichen Partnern zu artikulieren. Polytheistische u. monotheistische Religionen sehen sich dabei vor unterschiedlichen, doch auch vergleichbaren Problemen. Da die sprachlichen Ausdrücke für Freundschaft sowohl im Griechischen wie im Lateinischen mit denen für Liebe zusammenhängen, ist es schwierig, Zeugnisse für G.schaft von verwandten Vorstellungen wie Gottesliebe klar abzugrenzen. G. ist nur ausnahmsweise als fester Terminus gebraucht. Wenn das Stichwort hier benutzt wird für originale Formulierungen wie φίλος τῶν θεῶν/τοῦ θεοῦ bzw. φίλος τοῖς θεοῖς/τῷ θεῷ oder auch θεοφιλής, so geschieht es der Kürze halber. Oft müßte man es in Anführungszeichen setzen.

A. Nichtchristlich. I. Griechen. Den Griechen war es eine geläufige Vorstellung, daß bestimmte, vor allem durch besondere Fähigkeiten u. Funktionen ausgezeichnete Personen mit den Göttern bzw. mit bestimmten Göttern in einer besonderen Beziehung standen. Das galt für Seher, Priester, Dichter, auch Herolde, deren gefährdetes **Amt Tabuisierung verlangte. Sänger galten als Abkömmlinge Apolls u. der Musen, daher von ihnen inspiriert u. begünstigt. Eine populäre Anschauung, die sich zu allen Zeiten findet, führte Erfolg u. Lebensglück auf besonderes Wohlwollen der Götter zurück, das man an eben diesen äußeren Merkmalen ablesen könne. Sie tritt bei den Dichtern, später auch bei den Rednern zutage u. wirkt auf die Philosophen, sofern sie sich nicht distanzieren.

a. Homer u. Vorklassik. Zuerst faßbar für uns sind solche Vorstellungen im *Epos. Vorstufen, die auch altoriental. Einflüsse einschließen, sind als sicher anzunehmen, doch schwer zu belegen. Der Gedanke an Freundschaft liegt noch fern. In φίλος θεοῖς (bei Homer nur, später noch oft mit dem Dativ) wirkt die alte Bedeutung des Adjektivs ‚eigen, lieb'. Die Projektion irdischer Rangverhältnisse bewirkt, daß die Oberkönige speziell mit dem obersten Gott verbunden erscheinen. Einfachem Denken erscheint evident, daß der König u. der Gott vergleichbaren Ranges u. dadurch einander nah sind. Auf der nächsten Rangstufe stehen Bindungen zwischen den adligen Herren u. einzelnen Gottheiten. Die Ilias weist eine Vielzahl solcher Beziehungen auf, für die Odyssee ist das eine Verhältnis zwischen Athene u. Odysseus grundlegend.

Entsprechend der antiken Vorstellung von Freundschaft, die auch Klientelverhältnisse einschloß, bereitete der Rangunterschied zwischen Gottheit u. Mensch zunächst keine gedanklichen Schwierigkeiten, um so mehr, als auch Liebesbeziehungen zwischen Unsterblichen u. Sterblichen dem Mythos geläufig waren. – Während das heroische Epos vor allem die Helden u. die olympischen Götter im Blick hatte u. damit auch die aristokratische Sehweise der Folgezeit bestimmte, kritisierte die Bauerndichtung Hesiods die Könige, die sich auf ihre Beziehungen zu Zeus beriefen. Es kommen nun moralische Kriterien zur Geltung, die der Ilias fernliegen. Den unteren Volksschichten boten die vielen kleinen, örtlich verehrten Götter u. Halbgötter ein breites Spektrum für spezifische Bindungen an. Die Landbevölkerung fühlte sich den vielfältigen Naturgottheiten nahe. Von der Frühzeit her dominierten Gruppenbindungen. Familien u. Sippenverbände führten sich auf göttliche Ahnherren zurück. Mit der Etablierung des Stadtstaatensystems weitete sich diese spezielle Beziehung auf die Verbindung zwischen der Polis u. ihrer Gottheit aus. So war Athene in der Ideenwelt Athens Gründerin, Schutzpatronin, Gönnerin, Herrin, Repräsentantin, damit ‚Freundin' der Stadt. Ein solches mehr offiziöses Verhältnis schloß persönliche Gefühlsbindung nicht aus, aber das Gebiet, das dem emotionalen Kontaktbedürfnis besondere Befriedigung gewährte, waren die Mysterienkulte, die die Blüte des Polissystems überdauerten.

b. Dichtung u. Philosophie der klassischen Zeit. Während im Mutterland die aristokratisch geprägte Lyrik die Linie des Epos fortsetzte, entstand in der Dichtung u. frühen Philosophie Ioniens die Forderung nach sittlicher Rechtfertigung der Gottesnähe. Mit ihr verband sich Kritik am herkömmlichen *Gottesbegriff u. ein vorsichtigerer Umgang mit der Sprache. Das frühe Drama verwendet noch Epitheta wie ‚gottgeliebt, gottgleich, göttlich'. Euripides meidet sie, ebenso Thukydides. Hier wirkt bereits die Aufklärungsphilosophie. Für die Minderheit atheistischer oder quasi-atheistischer Denker erledigte sich die Frage der G.schaft mit dem Abtreten oder der Entrückung der Götter von selbst. Die Mehrheit suchte einen Kompromiß zwischen überkommenem Volksglauben u. sublimiertem Gottesbegriff. Sophokles hatte sich dem Heilgott *Asklepios verbunden gefühlt u. war nach seinem Tode mit Heroenehren bedacht worden. In Sokrates verband sich Mystisches u. Rationales in der warnenden inneren Stimme, die er sein Daimonion nannte u. die Spätere als sein amicum numen bezeichneten (Apul. Socr. 14 [23, 4 Thomas]; danach Aug. civ. D. 8, 14: [numen] amicitia quadam conciliatum). Sein Schüler Xenophon zeigt ihn im Disput mit einem Praktikus, der naiv darlegt, wie er sich die Götter zu Freunden macht, um von ihrer Macht u. Allwissenheit zu profitieren (conv. 4, 46). Aber für die hohe Philosophie wurde aus den individuellen Göttern ein mehr oder weniger abstraktes ‚Göttliches'. Ein solches Neutrum ließ sich kaum noch in persönlichen Beziehungen zu Menschen vorstellen. Platon redet zwar noch beiläufig in herkömmlicher Weise vom guten Menschen als φίλος θεοῖς. Im gehobenen Schlußpassus des ‚Staates' hat das nur noch erbaulichen Klang, der durch die konventionelle Koppelung mit καὶ ἀνθρώποις noch klarer wird (resp. 621c; vgl. leg. 716cd). Wichtiger ist sein Gedanke der ‚Verähnlichung mit Gott' (ὁμοίωσις θεῷ, mit dem bezeichnenden Zusatz κατὰ τὸ δυνατόν: Theaet. 176b; vgl. resp. 613ab), vor allem wegen seiner Wirkungsgeschichte, da der Satz im mittleren u. Neuplatonismus zur oft wiederholten Definition des philosophischen Lebenszieles wurde.

c. Hellenistische Philosophie. Aristoteles formuliert am klarsten die nüchterne Distanzierung. Im Rahmen seiner systematischen Darstellung der Freundschaft berührt er auch die G.schaft. Er nennt sie in der Reihe von Beispielen für ungleiche Freundschaften, zusammen mit den Verhältnissen Vater/Sohn u. Machthaber/Untergebener. Das Wechselverhältnis findet er dadurch gegeben, daß der höherstehende Partner Wohlwollen u. *Gnade, der tiefere als die ihm mögliche Gegenleistung Dank u. Verehrung erweist (eth. Nic. 8,8f, 1158b/1159a. 14/9, 1162a/1165a). Das ist beiläufige Aufnahme populärer Moral. Seine eigene Auffassung ist, daß die Gottheit als autark keines Freundes bedarf (eth. Eud. 7,11f, 1244). Für den scharf sinnigen Theoretiker ist G.schaft entgegen der üblichen Meinung kein sinnvolles Thema. ‚Es wäre absurd, wenn jemand behauptete, er liebe Zeus' (magn. mor. 2, 11, 1208b). Später unterstreicht der Kommentator Aspasius: Die Guten, die sogenannten θεοφιλεῖς, haben keine φιλία mit den Göttern im eigentlichen Sinne (κυρίως) der Gleichheit. Da sich die

Sache unterscheide, solle man auch die Begriffe auseinanderhalten (Aspas. in Aristot. eth. Nic. 8, 9 [Comm. in Aristot. Gr. 19, 1, 178f]). Von Diogenes wird ein Syllogismus berichtet (Diog. L. 6, 37. 72): Freunden ist alles gemein. Die Weisen sind G. Den Göttern gehört alles. Also gehört auch den Weisen alles. Dem Kyniker ist wichtig, daß der Philosoph alles hat, was er braucht. Die Götter stehen nur als Zwischenglied im Räsonnement, die Wirkung ist eher paradox. Aber der Gedanke hat gewirkt (vgl. Procl. in Plat. Alc. 1, 165,2f Westerink; Philo [s. u. Sp. 1050]; Clem. Alex. protr. 122, 3 [GCS Clem. Alex. 1, 86,10/3]). Die Stoa, die für ihren idealen Weisen alle denkbaren Qualitäten in Anspruch nahm, machte ihn natürlich auch zum G. (in der Kritik bei PsPlut. vit. Hom. 143 aus Anleihen Od. 15, 245 etc.). Für die Praxis hatte das wenig Bedeutung, da dieser Weise eine Abstraktion blieb. Wo er aber konkret gefaßt wurde, zB. als vollkommener Gläubiger, gewann die Vorstellung an Gewicht. – Der Epikureismus übte hier wie sonst scharfe Kritik. Philodem (de deis 3 [ed. H. Diels: AbhBerlin 1916 nr. 4 (1917)]) macht sie sich etwas leicht mit dem ironischen Argument, die Götter könnten schon darum nicht allen Weisen persönlich freund sein, weil es so viele gäbe. Ernsthafter legt er dar, daß man zwar theoretisch καὶ τοὺς σοφοὺς τῶν θεῶν φίλους καὶ τοὺς θεοὺς τῶν σοφῶν (ebd. 3 col. 1, 17f [16 Diels]) nennen mag, daß man aber die Götterverehrung, die auch die Epikureer akzeptieren, nicht φιλία nennen dürfe, wolle man den Worten nicht zwecklos Gewalt antun (τὰ δὲ ῥήματ' ἀχρήστως μὴ παραβιάζεσθαι: ebd. 3 frg. 85, 1f [17 Diels]).

d. Kaiserzeit. Die aristotelischen u. epikureischen Abmahnungen erreichten eine Minderheit. In der Kaiserzeit gewann die religiöse Strömung das Übergewicht auch unter den Gebildeten. *Epiktet predigte die Lösung von irdischen Bindungen u. die Ergebung in den Willen Gottes. Der Kyniker ist G. (Epict. diss. 2, 17, 29; 4, 3, 9), im gleichen Atemzug aber auch Diener der Götter (ebd. 3, 22, 95). Plutarch benutzt (vit. Num. 4) die Beziehung zwischen Numa u. der Nymphe Egeria zu einem Exkurs über Möglichkeiten, Grenzen u. Sinn von nahen Bindungen zwischen Gottheit u. Menschen. Er referiert die alten Stammesmythen, lehnt körperliche Attraktion ab, findet es aber vernunftgemäß (λόγον ἔχει), geziemend (πρέπον), würdig (ἄξιον) u. einleuchtend (εἰκός), daß es eine φιλία des Gottes zu Menschen gibt, daß Götter besonders Dichter liebten wie Pan den Pindar, Asklepios den Sophokles, u. daß sie Herrschern u. Gesetzgebern (darunter Zoroaster) direkte Belehrung erteilten. Doch bewahrt der Erbe rationaler Traditionen einen Rest Skepsis: möglich sei auch, daß die Politiker diese göttliche Beratung erfanden, um ihre nützlichen Reformen leichter durchzusetzen. – Ein weiterer Schritt führte von dieser milden Religiosität zur intensiven des Neuplatonismus. Hier wurde die platonische ὁμοίωσις θεῷ nur noch Zwischenstufe auf dem Wege zur mystischen Einswerdung mit dem höchsten Wesen, wofür Freundschaft ein zu schwacher Begriff war. Schließlich sah Jamblich rückblickend in der Lehre des Pythagoras eine allgemeine Harmonie zwischen Göttern, Menschen u. Kosmos, die er φιλία nennt (vit. Pyth. 69f. 229). Ebenso im Rückblick erscheint der Historia Augusta der Wundermann *Apollonius v. Tyana als amicus vere deorum (Hist. Aug. vit. Aurelian. 24, 3). Bereits aus christl. Polemik stammt der Bericht über einen Brief Julians, in dem er sich stolz φίλον οἷς ἐνόμιζε θεοῖς genannt habe (Soz. h. e. 6, 1, 2). Der Streit ist verlagert: es geht nicht mehr um den G., sondern um den rechten Gott. Entsprechend klingt es im Brief des bewußten Altgläubigen Libanius an den Gesinnungsgenossen Themistius: σοὶ φίλοι μὲν οἳ καὶ τοῖς θεοῖς, ἐχθροὶ δὲ οἳ καὶ τοῖς θεοῖς (Liban. ep. 204).

II. Römer. Die Römer, denen die politische Seite der amicitia wichtig war, versahen die übernommenen Formen griechischer Religion u. Philosophie mit einigen entsprechenden Akzenten. Cicero faßte griech. Lehren für lat. Leser mit nüchterner Umsicht zusammen, mehr an irdischer als an G.schaft interessiert. Die offizielle Meinung erwartete von den Göttern, daß sie sich wie Senatoren verhielten: um Großes kümmerten, Kleines übersahen. So pflegten die röm. Aristokraten in der Nachfolge hellenistischer Herrscher den Kult der göttlichen Ahnen ihrer Familien. Folgenreich wurde die Bindung der Julier an Venus, der Caesar ebenso huldigte wie Augustus. Fortan verstanden sich die röm. Imperatoren als in besonderer Weise gottbegnadet. An diese Tradition konnten die christl. Kaiser anknüpfen. – Bei aller Vielfalt der Vorstellungen u. Begriffe bleibt zu beachten, daß die Griechen u. Römer den direkten Begriff G.

zurückhaltend verwenden. Der Volksglaube verehrt vom Blitz Erschlagene tamquam amicos dei, ‚als ob' (PsClem. Rom. recogn. 4, 28 [GCS PsClem. 2, 160, 4/15]). Im enkomiastischen Stil der Epitaphien werden Frühverstorbene θεοῖς/θεῷ φίλοι (Kaibel nr. 569a. 650). Feste Termini sind das nicht. Freundschaft war ein geschätztes, konkretes irdisches Gut. Vielleicht war der Begriff gerade deshalb nicht besonders gut dazu geeignet, Beziehungen zu bezeichnen, die die menschliche Sphäre transzendierten.

III. Israelitisch-jüdisch. a. Altes Testament. Im AT wird das besondere Verhältnis der ganzen Glaubensgemeinschaft zu ihrem Gott mit dem Begriff des Bundes ausgedrückt (*Gottesbund). Neben ihm bleibt G.schaft peripher. Aus früher, noch unbefangen anthropomorph denkender Zeit stammt die Vorstellung eines besonderen Kontaktes einzelner führender Persönlichkeiten mit Gott. Gewirkt haben bis in die Endfassung der Texte zwei: der Stammvater *Abraham u. der Gesetzgeber Moses. Aus dem Königtum, das Episode blieb, ragt *David nicht entsprechend hervor. Ex. 33, 11 spricht Gott zu Moses wie ein Mann zu seinem Freunde (re'a; LXX: φίλος). Als Metapher wurde die Wendung geduldet. Dagegen wird ‚Freund' ('ohev) für Abraham (Jes. 41, 8; 2 Chron. 20, 7; Dan. 3, 35) gedämpft zu ὃν ἠγάπησα bzw. ἠγαπημένος, wofür die Vulgata dann wieder amicus setzt (ebenso Judt. 8, 22, ohne griech. Parallele). In den Abrahamsgeschichten selbst fehlen entsprechende Wendungen. Eine universelle Tendenz klingt in der Weisheitsliteratur der hellenist. Zeit an: Wer die Weisheit besitzt, schließt mit Gott Freundschaft (Sap. 7, 14). Sie geht von Generation zu Generation in hl. Seelen ein u. macht sie zu G. u. Propheten (ebd. 27). Die Mehrdeutigkeit von re'a ‚Gefährte, Freund' u. ‚Absicht, Gedanke' läßt die LXX Ps. 138, 17 (139, 17) übersetzen: ‚Gott, mir sind deine Freunde wert', was auch die Vulgata übernimmt. So spärlich diese wenigen Stellen den G.-Gedanken bezeugen, so bedeutsam wurden sie als biblische Testimonien für Juden u. Christen.

b. Nachbiblische Schriften. In der außerkanonischen jüd. Literatur gewinnt der G. Abraham an Gewicht. Im Jubiläenbuch wird er ‚als G. auf die himmlischen Tafeln geschrieben' (19, 9), was allerdings dann auch von Levi ausgesagt u. ganz Israel in Aussicht gestellt wird (ebd. 30, 20). Im Test. Abr. (4, 10; 8, 2) wird Abraham sowohl von Michael als auch von Gott selbst als G. bezeichnet, u. es ist ein Kerngedanke des Werkes, daß er in eben dieser Qualität gegen den gewöhnlichen Tod immun ist. Der Titel erscheint mehrfach u. betont, anders als in der weniger auffallenden Verwendung Apc. Abr. 9, 6; 10, 6, aber selbst hier dominiert der ‚Gerechte' vor dem G. Auch in der rabbin. Literatur ist Abraham G. (vgl. Strack/Billerbeck 3, 755). Verschiedene Bibelstellen, in denen allgemein von Freunden die Rede ist, werden auf ihn gedeutet, so Prov. 22, 11 in Gen. R. 41(25c), Prov. 27, 10 in Lev. R. 6 (109a); vgl. noch bMenaḥot 53a/b; bSoṭah 31a. Doch gilt das Epitheton auch für alle, die die Torah mit Ernst studieren ('Abot 6, 1) u. für Israel allgemein (Dtn. R. 3 [200d] nach Ps. 122, 8). – Von diesem insgesamt bescheidenen, nur für Abraham ergiebigeren Befund hebt sich Philo ab, der die biblische Tradition im Geist griechischer Philosophie auslegt. Der Hohepriester, Prophet u. G. Moses (sacr. Abel. et Cain. 131) kann offen zu Gott sprechen, denn ‚alle Weisen sind G.' (quis rer. div. her. 21). Den von Diogenes benutzten Syllogismus (s. o. Sp. 1047) wendet Philo auf Moses an (vit. Moys. 1, 156). Moses u. Abraham sind G. (migr. Abr. 45). Gott spricht zu Abraham nicht wie Gott zu Mensch, sondern wie Freund zu Freund (Abr. 273; vgl. sobr. 55f). Aber der Nachdruck liegt auf dem übergreifenden Gedanken, daß alle Weisen G. sind (leg. all. 3,1). G.schaft gewinnt man durch Tugend, so wie die Therapeuten Gott nah sind (vit. cont. 90). Von dem weisen G. gilt alles, was die Stoiker für ihren idealen Weisen in Anspruch nahmen: er ist frei (quod omn. prob. lib. 42, mit dem vielleicht auf pagane Vorlagen weisenden Plural ‚Freund der Götter'), glücklich (ebd. 44, weil er in Gott einen starken Protektor hat; vgl. Xen. conv. 4, 46; o. Sp. 1046), treu (leg. all. 3, 204), unwandelbar (somn. 2, 219). Der Weise hat damit eine privilegierte Stellung, denn während Gott den einen wie ein König befiehlt, anderen als Lehrer u. Ratgeber gegenübertritt, teilt er ihm Geheimnisse mit, die kein Uneingeweihter erfahren darf (ebd. 1, 191). Die verbale Anleihe bei der Mysterienterminologie verrät eine Exklusivität des Denkens, die im Christentum als Verlockung weiterwirkte, aber auch Bedenken weckte. Philo ist mit der relativ starken Betonung des G.-Gedankens in dem uns faßbaren Judentum ein Einzelfall. Doch auch er

war überzeugt, nur die im AT angelegten Gedanken zu explizieren. Der G. Abraham bot ihm dafür die augenfälligste Legitimation.

B. Christlich. I. Neues Testament. Im NT ist G.schaft wohl noch mehr als im AT eine periphere Vorstellung. Der entscheidende Gedanke der Gottesnähe u. zugleich der Gleichheit aller Gläubigen fand sich eindeutiger u. überzeugender in anderen Bildern ausgedrückt. Gott war Vater, die Gläubigen seine Kinder u. untereinander Brüder. Doch boten Worte u. Taten Jesu Anknüpfungsmöglichkeiten auch für den Freundesbegriff. Jesus ist es, der als Freund der Zöllner u. Sünder erscheint (Mt. 11, 19 par. Lc. 7, 34), doch hat diese polemische Äußerung der Gegenseite weniger gewirkt als die Anrede der Jünger als Freunde Lc. 12, 4 u. bes. Joh. 15, 13/5. Diese immer wieder zitierte Stelle geht eigentlich nur auf die Bindung zwischen Meister u. Schülern, aber mit der späteren Erhöhung des Messias zur göttlichen Person verwischen sich verschiedentlich die Grenzen zwischen Jesusfreundschaft u. G.schaft. Ein direktes Zeugnis für den G. bietet im NT nur wieder Abraham. Das Zitat Gen. 15, 6, von Paulus Rom. 4, 3 als Beleg für Abrahams Glauben angeführt, benutzt Jac. 2, 23 als Zeugnis für sein gläubiges Handeln. An dieser Stelle ist es um einen Zusatz καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη erweitert, der in dieser Form auf die jüd. außerbiblische Tradition zurückgehen dürfte. Für den Gedankengang der Stelle war er von geringem Gewicht, aber der späteren christl. Auslegung lieferte er einen Schriftbeleg, der den mageren Befund im AT stützte. Daß die Formulierung auch Bedenken hervorrief, zeigen einige spätere Textzeugen, die φίλος durch δοῦλος ersetzten. Nicht unwichtig ist ἐκλήθη. Man konnte das als Verstärkung empfinden: Gott selbst verleiht einen Titel. Es konnte aber auch distanzierend wirken: ‚als etwas bezeichnet werden' ist nicht identisch mit ‚etwas sein', es kann auch eine Metapher umschreiben. Für Paulus sind die Christen nicht Freunde, sondern Hausgenossen Gottes (Eph. 2, 19); οἰκεῖος berührt sich im griech. Sprachgebrauch mit φίλος, aber Paulus wählt mit Grund den bescheideneren Ausdruck, der die Distanz wahrt.

II. Alte Kirche. In der altchristl. Literatur spielt der G., biblischem Vorbild gemäß, insgesamt eine Nebenrolle. Eine Ausnahme bildet Abraham. Er bleibt der G., oft mit der gleichen Nuancierung wie Jac. 2, 23. So hat 1 Clem. 10, 1: ὁ φίλος προσαγορευθείς (paraphrasiert von Clem. Alex. strom. 4, 105, 3 [GCS Clem. Alex. 2, 294, 28f]); 1 Clem. 17, 2: φίλος προσηγορεύθη τοῦ θεοῦ, entsprechend Clem. Alex. paed. 3, 12, 4 (1, 243, 16): (ὁ κύριος) φίλον αὐτὸν ὠνόμασεν; ebd. 42, 3 (1, 261, 14): ἤκουσεν φίλος. (Ps)Basil. c. Eunom. 5, 2 (PG 29, 752C) zitiert Jac. 2, 23 u. präzisiert φίλος θεοῦ ὁ μακάριος Ἀβραάμ καὶ εἴρηται καὶ ἔστι (durch *Glauben u. *Gehorsam, mit der antithetischen Fortsetzung σὺ δὲ ἐχθρός ...). Direkter klingt es lateinisch. Iren. haer. 4, 13, 4 (2, 183 Harvey): amicus factus est dei; Hieron. ep. 79, 1: amicus dei fuit; in paränetischem Kontext Cypr. ep. 58, 5: imitemur Abraham dei amicum. In jüd. wie in christl. Quellen steht für G. manchmal schlicht ‚der Freund' (vgl. PsClem. Rom. hom. 18, 13, 6 [GCS PsClem. 1, 247, 24]), u. so hat auch der Islam es übernommen, Ibrahim ist al-ḫalīl. Für Moses als G. ist Ex. 33, 11 die Schriftquelle, zitiert Clem. Alex. strom. 4, 9, 1 (GCS Clem. Alex. 2, 252, 7), gemeint Basil. in Ps. 44 hom. 2 (s. u. Sp. 1054), Greg. Nyss. vit. Moys. 2, 319 (s. u. Sp. 1055). Joh. Chrys. mutat. nom. 3, 2 (PG 51, 134) wandelt ab: Gott spricht mit seinem Diener wie mit einem Freund (τῷ δούλῳ ὡς φίλῳ). Es geht hier nicht um den G., sondern um sein Vorbild im geduldigen Tragen von Kritik. Orig. in Lev. hom. 5, 2 (GCS Orig. 6, 335) begründet, warum gerade Moses, qui erat amicus dei, das Gesetz empfing. Nicht selten steht Moses auch als primus inter pares, so PsIustin. coh. Graec. 92 (in Auseinandersetzung mit Plat. Tim. 53d: Moses u. die anderen Propheten sind es, die als G. zu verstehen sind). Hippol. ref. 10, 33, 4 nennt Moses θεοφιλής, die Propheten φίλοι θεοῦ. Die Gleichsetzung der Wendungen hier fällt auf, weil man sonst gern differenziert. Orac. Sib. 2, 245 steht Moses ὁ μέγας φίλος ὑψίστοιο am Anfang einer langen Liste von atl. Gestalten.

a. Griechische Väter. Die oben genannten Stellen aus 1 Clem. sind die einzigen Belege aus den Apostolischen Vätern. Zurückhaltend sind auch die Apologeten. Anders wird es bei Irenäus. Gern u. ungezwungen formuliert er den Gedanken, daß alle Christen G. sind. Wie eine Übertragung irdisch-politischer Prozedur klingt haer. 3, 18, 7 (2, 101 Harvey). Christus als Vermittler zwischen Gott u. Menschen kann durch seine Vertrautheit (οἰκειότης) mit beiden Seiten sie in Freundschaft u. Eintracht

(εἰς φιλίαν καὶ ὁμόνοιαν) zusammenführen, die Menschen Gott anempfehlen, Gott den Menschen bekanntmachen. Haer. 4, 13, 4 (2, 183) stellt die Jünger, die Jesus G. nennen, neben Abraham. Die Gläubigen werden zur G.schaft gebracht (ebd. 5, 14, 2 [2, 362]) oder wiedergebracht (5, 17, 1 [2, 370]). Doch sieht Irenäus auch die Distanz: Der Mensch erhält G.schaft, Gott bedarf nicht der dilectio des Menschen (4, 16, 4 [2, 192]), ein Nachklang des antiken Autarkiebegriffs, wie ihn die Christen sonst selten betonen. – Den Höhepunkt griechisch geprägter G.gedanken bei den Christen liefert Clemens v. Alex., hierin wie in anderen Dingen ein Gegenstück zu dem Juden Philo. Er übernimmt die Arten der Freundschaft aus der antiken Theorie. Der große Zusammenhang seiner Darlegung strom. 2, 101, 3 (GCS Clem. Alex. 2, 168, 18/23) geht auf die ὁμοίωσις θεῷ. Die enge Verbindung mit griech. Philosophie wird deutlich, wenn er Pythagoras anführt, der sich διὰ φιλίαν τὴν πρὸς τὸν θεόν (ebd. 4, 9, 1 [2, 252, 6]) als Philosophen bezeichnet habe, u. neben ihn Moses gemäß Ex. 33, 11 stellt. Strom. 6, 114, 6 (2, 489, 20f) verbindet die platonische ὁμοίωσις mit υἱοθεσία u. φιλία τοῦ θεοῦ. Wichtig ist für Clemens die Abstufung: die Menschen sind gegenüber Gott entweder wie Freunde oder wie treue Sklaven oder wie bloße Sklaven (ebd. 7, 5, 6 [3, 6, 3/7]; s. Joh. Climacus u. Sp. 1055f). Der G. steht höher als der einfache Gläubige, der nur die Gebote hält (strom. 7, 21, 2 [3, 15, 14/7]). Er ist der vollkommene Christ, den Clemens den Gnostiker nennt (ebd. 7, 68, 2f. 57, 4; vgl. 7, 42, 3 [3, 49, 10/4. 42, 9f. 31, 30f]) u. der von Affekten frei ist (6, 76, 3 [2, 469, 25/8]). Wenn die ἀγάπη höher ist als die gewöhnliche φιλία (6, 71, 5 [2, 467, 30/2]), so ist für den Vollkommenen die θεία φιλία ein Ziel, das über die ἀγάπη hinausreicht (4, 93, 2 [2, 289, 15f]). Aber dem Menschen stehe es nicht zu, darüber zu urteilen, wer ein G. ist (quis div. salv. 33, 2 [3, 181, 25]). – Origenes spricht lieber von Jesu Freunden, wofür ihm die Bibel mehr Anknüpfungspunkte bot als für G. (in Mt. comm. 11, 8 [GCS Orig. 10, 47]). Ihnen seien auch schwierige theologische Gedanken verständlich, während er selbst diese Höhe nicht erreicht zu haben gesteht (ebd. 14, 5 [282f]). Christus u. der Hl. Geist sind die Vermittler, wenn Menschen zu G. werden (princ. 1, 6, 4 [5, 85, 24]). Wichtig ist ihm die Ausweitung des Begriffs, für die Sap. 7, 27 den Ansatz bot. Origenes zitiert den Vers gleich zweimal (c. Cels. 4, 3. 7 [1, 275, 27f. 279, 15/7]; von Koetschau nicht nachgewiesen, obwohl ebd. XLIV hervorgehoben), um den Gedanken zu stützen, daß das Leben, das Jesus lehrt, jeden, der seinen Geboten folgt, zu G.schaft u. Gemeinschaft mit Gott führt (c. Cels. 3, 37 [1, 233f]). Die ‚Freunde des Bräutigams' im Hohenlied, die der Kommentar häufig nennt, sind für Origenes die *Engel, Propheten u. alle Diener des Wortes Gottes vom Anfang der Zeit an, aber auch die guten Christen überhaupt (in Gen. hom. 3, 4 [6, 43, 15/8] mit Zitat Ps. 138, 17). An alle ergeht die Einladung amicus fieri deo durch die Versöhnung (in Hes. hom. 5, 2 [8, 373, 13/7] mit Zitat 2 Cor. 5, 20). Im Unterschied zu Clemens nützt der große Exeget zwar die biblischen Ansätze, meidet aber extensive Auslegung. – Hippolyt wiederholt bereits bekannte Gedanken: G. sind die Gerechten, nämlich Moses u. die Propheten (ref. 10, 33, 11, nach Sap. 7, 27), aber auch ‚wir', die Christen (ref. 10, 31; vgl. frg. arm. in Cant. 1, 15 [GCS Hippol. 1, 362, 17]). – Für Gregor Thaumaturgus sind die Propheten G. (paneg. in Orig. 15 § 176 [SC 148, 168]). – *Eusebius betont am Anfang seiner Werbeschrift, die sich an noch Fernstehende richtet, die φιλία Gottes u. zu Gott: Die heilsame πρὸς θεὸν ἀνθρώπων φιλίαν (praep. ev. 1, 1, 6 [GCS Eus. 8, 6, 16]) verkündige Gottes Logos allen Menschen, u. Gott schenke die πρὸς αὐτὸν γνῶσίν τε καὶ φιλίαν (1, 1, 7 [8, 6, 25]) allen, die wollen. Christus sei gekommen, diese φιλία zu seinem Vater dem ganzen Kosmos zu verkündigen (1, 1, 8 [8, 7, 2f]). Offensichtlich bemüht sich der Autor, auf griech. Denk- u. Redeweise einzugehen. – *Basilius, der über Freundschaft viel zu sagen hat, ist für G.schaft wenig ergiebig. Ausführlicher äußert er sich in Ps. 44 hom. 2 (PG 29, 392C): nur wenige werden G. genannt, so ist Moses als Freund verzeichnet (ἀναγέγραπται εἶναι φίλος) u. Johannes (Joh. 3, 29 auf ihn bezogen). Nur die vollkommenen Jünger, die Jesus seine Freunde nennt (ebd. 15, 15), seien der G.schaft würdig, also die Heiligen. – Gregor v. Naz., der wie Basilius menschliche Freundschaft hochhielt, erklärt in der Rede auf Athanasius, daß die Weisheit, die zur Agape aufsteigt, uns zu G. u. zu Söhnen anstelle von Sklaven mache (Greg. Naz. or. 21, 6 [SC 270, 122]). Sonst scheint er den Begriff eher zu meiden, so ebd. 11, 1 auf Gregor v. Nyssa, wo er den Freund mit zahlreichen Wendungen bezeichnet, mit denen die Schrift τοὺς ἐνθέους καὶ

ὑψηλούς würdigt (PG 35, 832C). Er vergleicht das Verhältnis von Basilius zu Gregor mit dem von Moses zu Aaron, doch fehlt die G.schaft. Nur Χριστοῦ φίλος ist der Christ (carm. 2, 1, 43, 16 [PG 37, 1348A]; 2, 1, 11, 55 [56 Jungck]). Er selbst strebt danach εἶναι δὲ μᾶλλον ἢ δοκεῖν θεῷ φίλον = Gott lieb (ebd. 11, 323 [68 J.]). – Gregor v. Nyssa hat in De vita Moysis Gelegenheit, die G.schaft seines Helden zu rühmen (2, 319 [SC 1bis, 134]). Es geht ihm vor allem darum, in ihr die christl. Vollkommenheit (τελειότης) zu zeichnen, die nicht an Lohn oder Strafe denkt. Der Leser solle danach streben, von Gott erkannt u. sein Freund zu werden (2, 320 [ebd.]). G. werde man, wenn man Freund des Gesetzes wird (2, 207 [98]). Im Anschluß an Ex. 33, 11 konstatiert Gregor, daß es Stufen der Erkenntnis gibt, das letzte Wesen Gottes aber unerkennbar ist (Greg. Nyss. vit. Moys. 2, 219 [102]). Diese sonst nicht immer klar formulierte Einsicht mußte vorsichtigen Umgang mit dem Begriff des G. nahelegen. – Dem auf praktische Paränese bedachten Prediger Joh. Chrysostomus kommen solche Bedenken weniger. Er ruft dem Volk von Antiochien zu: Willst du reich werden? Habe Gott zum Freunde, dann bist du reicher als alle (stat. 2, 6 [PG 49, 42]). In einer Festpredigt schildert er den triumphalen Einzug der Märtyrer in den Himmel, wo Gott sie nicht ὡς δούλους aufnimmt, sondern ὡς φίλους (paneg. mart. 3 [BHG³ 1188], 2 [PG 50, 710] mit Zitat Joh. 15, 13f). Er empfiehlt, Zuflucht zu nehmen zu den hl. Märtyrern, zu den G., statt zu den Feinden Gottes (adv. Iud. 8, 7 [PG 48, 937]). Er ruft die Hörer auf: σπουδάσωμεν γενέσθαι φίλους τοῦ θεοῦ καὶ μὴ μένωμεν ἐχθροί (in Hebr. hom. 24, 3 [PG 63, 171] mit Zitat Joh. 15, 15). Er wiederholt in Hebr. hom. 23, 3 (164) das gleiche Zitat u. die gleiche Antithese, ergänzt durch die andere: für Menschenfreundschaft nehmen wir viel auf uns, für G.schaft nicht. Er scheut dabei nicht die Formulierung: Gott σπουδάζει τῆς ἡμετέρας φιλίας τυχεῖν. – Märtyrer u. Asketen werden als G. gerühmt. Die Paränese der Mönchsliteratur selbst ist vorsichtig. Ähnlich wie Clemens v. Alex. gibt Joh. Climacus in der Einleitung der Scala paradisi eine Einteilung der Geschöpfe Gottes in seine Freunde, brave Sklaven, unnütze Sklaven usw. (1, 1f [PG 88, 632A/633A]). Als G. im eigentlichen Sinne (κυρίως) erscheinen nur die Engel (1, 2 [632B]). Dem Mönch verbietet es seine *Demut (ταπεινοφροσύνη), die Bezeichnung für sich selbst in Anspruch zu nehmen. G.schaft kann aber auch als Alibi dienen: auf den Vorwurf, die Mönche kümmerten sich nicht um Nächstenliebe u. Almosengeben, repliziert ein Mönchsvater: wer alles verläßt u. sich um den Zustand seiner Seele kümmert, ist G. (Isaac Niniv. serm. 79 [N. Theotokes/I. Spetsieres (Hrsg.), Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ ... τὰ εὑρεθέντα ἀσκητικά (Athen 1895) 301, 6]).

b. Lateinische Väter. Die lat. Literatur zeigt sich dem Terminus amicus gegenüber etwas unbefangener als die griechische gegenüber φιλία, so in den Wiedergaben der Vulgata (s. o. Sp. 1049). Doch ist auch hier zu bemerken, daß amicus u. amicitia dei vorsichtiger benutzt werden als amicus deo u. amicus Christi. – Für Tertullian war der Mensch vor dem Sündenfall innocens et deo de proximo amicus et paradisi colonus (pat. 5). Cyprian nennt die Konfessoren amici Domini (ep. 15, 3) bzw. Christi (ebd. 21, 3). Märtyrer sind cari deo (Demetr. 12). Protreptik u. Antithetik wirken zusammen in: ut qui servi dei fuimus, simus et amici, nämlich im Martyrium (Fort. praef. 4). Für PsCypr. singul. cler. 27 sind die Asketen amici dei. *Arnobius spricht von den Christen, die in der Verfolgung an der amicitia Christi festhalten (nat. 2, 5). *Ambrosius beruft sich auf Joh. 15, 15, wenn er sagt, daß caritas amicum deo mache (ep. 37, 23 [PL 16², 1136A]). Der griechisch gebildete Hieronymus spricht relativ oft von G., gern in paränetischer Absicht. So ruft er: esto amicus dei sicut Moyses (in Mich. 7, 5/7 [CCL 76, 510, 204], gleich anschließend Vorbild der *Apostel u. Zitat Joh. 15, 15), oder er verweist als Beispiel dafür, daß Reichtum allein noch nicht schlecht mache, auf Abraham, der in summis divitiis amicus dei fuit (Hieron. ep. 79, 1). Wenn er, ebenfalls in Briefen, auch andere Gestalten des AT als G. nennt, so jeweils im Dienste spezieller Argumentation. David war amicus domini u. sündigte doch (ebd. 79, 7); ep. 22, 8 warnt vor Weingenuß mit dem Beispiel Lots, der, obwohl G., in der Trunkenheit sündigte. Auch die Rhetorik erhält ihren Tribut. Ep. 43 an Desiderius spielt mit dem Namen des Empfängers: legimus Danielem appellatum virum desideriorum (Dan. 9, 23) et amicum dei, quia mysteria eius scire desideravit. Die Fortsetzung ist eine eigene Paraphrase des Autors. *Daniel als G. begegnet auch sonst (Didym. Caec. in Sach. comm. 3, 162 [SC 84, 698, 14]); David u. Lot haben

zwar der Sache nach, aber nicht im Wortlaut biblische Deckung als G. Im Briefkorpus des Hieronymus steht ein Schreiben des Bischofs Dionysius an Theophilus, dessen Eingangssatz, wohl ebenfalls im Blick auf den Namen des Empfängers, Sap. 7, 27 paraphrasiert: deus noster, qui ... amicos sibi ac profetas singulis temporibus praeparat (Hieron. ep. 94, 1 [CSEL 1, 2, 156f]). – *Augustin, der ebenfalls diese Stelle benutzt (civ. D. 11, 4), spricht viel von der amicitia, auch von der des Sokrates zu seinem daemon (ebd. 8, 14; s. o. Sp. 1046). Er hat Vorbehalte für die theologische Verwendung des Begriffs für das Verhältnis der göttlichen Personen zueinander, würde ihn zwar zulassen, zieht dafür selbst aber caritas vor (trin. 6, 5, 7). Wenn conf. 8, 6, 15 ein angehender Asket gedenkt, amicus dei zu werden, so ist die Wendung als pointierte Antithese zu amicus imperatoris gewählt, dem Rang, den der bisherige Funktionär als allenfalls erreichbares Ziel vor sich sah. Eine konfessionelle Antithese zeigt sich, wenn Augustin in Abgrenzung von Häretikern von amici dei spricht (bapt. 6, 18, 31; vgl. Gen. c. Manich. 1, 4). Zurückhaltung im Wortgebrauch drückt sich aus in der Voranstellung eines Alternativbegriffs bei Faustus v. Riez (serm. 18 [CSEL 21, 295, 21f]): ad consortium vel amicitias dei pervenire.

c. *Titulatur.* Die Kaiserpanegyrik mit ihrem Topos des Herrschers als G. erhielt ihre Wendung ins Christliche durch Eusebius. Konstantin ist für ihn der einzige röm. Kaiser, der dem Allkönig Gott Freund = lieb geworden ist (θεῷ τῷ παμβασιλεῖ ... γεγονὼς φίλος) u. der allen Menschen das Muster gottesfürchtigen Lebens zeigt (Eus. vit. Const. 1, 3, 4 [GCS Eus. 1, 1, 16, 31/17, 1]). Das übliche Epitheton ist aber das dem θεῷ φίλος entsprechende θεοφιλής. Es steht auch einfach als ὁ θεοφιλής ohne Namen. Konstantins Charakter ist φιλόθεος = gottliebend (ebd. 1, 22, 2 [1, 1, 27, 19]). Als θεοφιλής ist er ‚von Gott geliebt'. Er war es schon, bevor er etwas vom Christentum wußte, u. ebenso war es sein Vater, während sein Gegner Licinius θεομισής ist. Helena ist die gottgeliebte Mutter des gottgeliebten Kaisers, dessen Söhne natürlich ebenfalls θεοφιλεῖς sind. Trotz all dieses Rühmens fehlt aber bei Eusebius das direkte φίλος θεοῦ, gewiß nicht ohne Absicht. Das θεοφιλής-Motiv konnte auch der altgläubige Themistius dem christl. Kaiser gegenüber unbesorgt anschlagen, so neutral war es (or. 1, 9a [1, 13, 8f Downey]: εἰκότως θεοφιλὴς βασιλεὺς ὁ φιλάνθρωπος. φίλοι γὰρ ἀλλήλων οἱ τὰ αὐτὰ ἀγαπῶντες). – Θεοφιλέστατος wurde dann zum Titel kirchlicher Würdenträger. Joh. Chrysostomus redet einige Bischöfe so an (ep. 112. 114. 230 [PG 52, 669. 671. 737]), aber auch die fromme Dame Olympias (ep. 11 [609]: δέσποινά μου θεοφιλεστάτη). Auch ἡ σὴ φιλοθεΐα wird Briefanrede (Theodrt. ep. 24 [SC 98, 80, 21]). Eine seltene Verbindung zeigt die Adresse Τῷ θεοφιλεστάτῳ καὶ φίλῳ τοῦ θεοῦ Ἀθανασίῳ (Iovian. Imp. ep. ad Athan.: PG 26, 813 A). Die Zusammenstellung zeigt, daß die Begriffe sich nicht deckten, der Titel wohl auch schon zur Routine wurde.

III. Gnosis. Die am Rande des Christentums stehende *Gnosis (II) mit ihren verschiedenen Spielarten hat zwar teilweise, wie etwa im Manichäismus, für die Bezeichnung des Verhältnisses der Gläubigen zu ihrem Religionsstifter oder untereinander auch den Freundesbegriff verwendet, für die Beziehungen zur Gottheit aber bot er sich noch weniger an als in der Großkirche, war sie doch in eine transzendente, durch allerlei Zwischenwesen nicht eigentlich überbrückte Distanz gerückt. Der Schöpfergott der Bibel schied als böser Demiurg sowieso aus, u. damit erlebte auch die jüd. Heilsgeschichte eine radikale Abwertung. In eindringlicher Wiederholung prangert die ‚Zweite Lehre des Großen Seth' (NHC VII, 2) ihre Gestalten als ‚Lächerlichkeiten' an, von Adam über Abraham bis Moses (2 Log. Seth [NHC VII 62/5]). Wenn der Christus-Seth erklärt: ‚Eine Lächerlichkeit war Moses, ein angeblich treuer Diener, der Freund Gottes genannt wurde, weil wegen ihm gottloses Zeugnis abgelegt wurde, der mich aber niemals erkannt hat', so ist das ein unüberhörbarer Protest gegen das jüd. Bild des G. Moses, das die Kirche bruchlos übernommen hatte. Vertrauter klingt es in der ‚Lehre des Silvanus' (NHC VII, 4), die aber eben nicht spezifisch gnostisch ist: statt sich unvorsichtig in die Hand von Menschen zu begeben, solle man sich Gott als Vater u. Freund anvertrauen (Doctr. Silv. [NHC VII 98, 9/11]).

C. Zusammenfassung. G.schaft ist ein Relikt aus einer frühen Phase eines anthropomorphen Gottesbildes, das im Volksglauben weiterwirkte, vom rationalen Denken nur zögernd u. mit Vorbehalten sublimiert wurde. Die Vorbehalte zeigen sich im Sprachgebrauch (θεοφιλής u. φίλος θεῷ statt φίλος

ϑεοῦ) u. in der gedanklichen Projektion aus der empirischen Realität in einen mythischen Urzustand (Goldenes Zeitalter [*Aetas aurea]; Paradies, vgl. PsClem. Rom. recogn. 4, 9 [GCS PsClem. 2, 150, 25/151, 9]), in die heroische Frühgeschichte (homerische Helden; Abraham u. Moses), in eine ersehnte Endzeit (Elysium; Gottesreich), in besonders ausgezeichnete Menschen (Dichter, Seher; Propheten, Märtyrer) oder in ideale Vorbilder (Weise, Herrscher). – Wo vom G. die Rede ist, sind es oft besondere Umstände, die zu ungewollt oder bewußt extravaganten oder metaphorischen Formulierungen führen: Protreptik u. Homiletik mit dem Aufruf, Vorbildern nachzueifern, wobei die Frage der Erreichbarkeit des Ideals am Rande bleibt; Panegyrik mit der zum Genus gehörigen Steigerung (Rühmung von Weisen, Herrschern, Märtyrern, Heiligen, daher oft in entsprechenden Festpredigten u. -dichtungen); Polemik, die die Positionen der Kontrahenten überscharf charakterisiert; Verwendung des Begriffes in Verbindung mit parallelen u. zur Steigerung (Gemeinschaft u. Freundschaft, Diener u. Freund) oder neben gegensätzlichen zur Erzielung von Kontrasten (G., nicht Freund des Kaisers, G. gleich Feind des Teufels [Const. apost. 3, 18, 1]; G., nicht Gottesschmeichler [Max. Tyr. 14, 6]); ungezwungene Ausdrucksweise im Briefstil; bildliche Redeweise (‚wie ein Freund‘). – Auch wo die Bezeichnung G. etabliert war wie für Abraham in der jüd. u. christl. Tradition, ist der Hinweis darauf meist nicht Selbstzweck, sondern dient der Empfehlung von Werten, für die der G. einsteht: Gottvertrauen u. entsprechendes Handeln, zB. Gastfreiheit. In der christl. Polemik dient er als Exempel ‚natürlichen‘ Gottesglaubens (PsTert. adv. Iud. 2: amicus dei wegen aequitas u. iustitia legis naturalis). Stand der Verbreitung des Begriffs im griech. Denken das Konzept einer autarken, zunehmend abstrakten Gottheit entgegen, so bei den Christen seine Exklusivität, wodurch Ansätze, alle Christen als G. zu bezeichnen, sporadisch blieben. Aber auch für Glaubensvorbilder wurde G. nicht zu einem gebräuchlichen Terminus, geschweige denn festen Titel. Für Erscheinungen wie die G. des späten MA bietet das Altertum kein Muster.

F. Dirlmeier, Θεοφιλία, φιλοθεία: Philol 90 (1935) 57/77. 176/93. – E. Fascher, Abraham, φυσιολόγος u. φίλος ϑεοῦ: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC Erg.-Bd. 1 (1964) 111/24. – A. v. Harnack, Die Terminologie der Wiedergeburt u. verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche = TU 42, 3 (1918) 97/143. – M. Landfester, Das griech. Nomen philos u. seine Ableitungen = Spudasmata 11 (1966). – H. Neumark, Die Verwendung griech. u. jüd. Motive in den Gedanken Philons über die Stellung Gottes zu seinen Freunden, Diss. Würzburg (1937). – A. D. Nock, The emperor's divine comes: JournRomStud 37 (1947) 102/16 bzw. ders., Essays on religion and the ancient world 2 (Oxford 1972) 653/75. – E. Peterson, Der Gottesfreund: ZKG 42 (1923) 101/202. – H. Rönsch, Abraham, der Freund Gottes: ZsWissTheol 16 (1873) 583/90. – D. Roloff, Gottähnlichkeit, Vergöttlichung u. Erhöhung zu seligem Leben (1970). – G. Stählin, Art. φίλος, φίλη, φιλία: ThWbNT 9 (1973) 144/69. – K. Treu, Art. Freundschaft: o. Bd. 8, 418/34. – M. Vidal, La théophilia dans la pensée religieuse des Grecs: RechScRel 47 (1959) 161/84. – G. Widmann, Autarkie u. Philia in den aristotelischen Ethiken, Diss. Tübingen (1967). – G. Ziener, Die theologische Begriffsprache im Buche der Weisheit = BonnBiblBeitr 11 (1956).

Kurt Treu.

Gottesfürchtiger.

Im folgenden wird die terminologische Seite des Themas behandelt; zur Sache s. *Furcht (Gottes).

A. Terminologie. Griech., jüd. u. christl. Zeugnisse aus den Anfängen unseres Zeitalters (Apostelgeschichte, Josephus) erwähnen als ϑεοσεβεῖς, σεβόμενοι τὸν ϑεόν oder φοβούμενοι τὸν ϑεόν bezeichnete G.; der letztere Terminus ist nur im Zusammenhang mit einer sich auf das AT berufenden Tradition denkbar, die beiden ersteren jedoch auch innerhalb anderer antiker Religionen. Abgesehen von einer Reihe von Inschriften im bosporanischen Reich, die σεβόμενοι ϑεὸν ὕψιστον erwähnen, sind Bezeichnungen von G. als σεβόμενοι inschriftlich sonst nicht belegt; offensichtlich synonym wird dafür jedoch der Ausdruck ϑεοσεβής gebraucht. Das lat. Äquivalent dieser Bezeichnungen ist metuens (vgl. V. Bulhart, Art. metuens: ThesLL 8, 906, 32/41; Iuvenal. 14, 96/9), das in den Inschriften für sich allein stehend ohne Hinzu-

fügung eines Objekts gebraucht wird. Die heutige Forschung nimmt fast übereinstimmend eine Verbindung dieser Wörter mit dem Judentum an. Meinungsunterschiede bestehen jedoch bei der genaueren Bestimmung dieser Beziehung, besonders was θεοσεβής u. metuens betrifft (Siegert 151/61).

B. Mögliche Interpretationen. Hauptsächlich drei Deutungen der genannten Wörter werden vorgeschlagen: 1) Zumindest θεοσεβής besitzt keine spezifische Bedeutung. Es bezeichnet die gottesfürchtige Haltung bestimmter Personen, kann somit auf einen Juden, besonders aber auf einen mit dem Judentum sympathisierenden Heiden angewandt werden (Bertram 124f; Feldmann; Leon; Robert 41/5). Als Selbstbezeichnung von Juden ist es ‚im Sinne der Ausschließlichkeit' zu verstehen (Bertram 125). Der Begriff zielt in diesem Fall darauf ab, den des Ἰουδαῖος zu ersetzen oder wenigstens zu präzisieren nach derselben Art, wie κύριος, παντοκράτωρ, θεὸς ὕψιστος Bezeichnungen ‚mit universalistischem Anspruch' darstellen, ‚die an die Stelle des völkisch begrenzten Eigennamens Jahwe getreten sind' (ebd. 125f; Inschrift von Milet: τόπος Εἰουδέων τῶν καὶ θεοσεβίον, Deißmann, LO[4] 391f). 2) Sie bezeichnen weiter nichts als Proselyten u. werden synonym dafür gebraucht (Bertholet 181f). 3) Sie benennen eine genau definierte Kategorie: Heiden, die im Gegensatz zu Proselyten nicht bis zur vollständigen Konversion geschritten sind u. somit auf halbem Weg zwischen Heidentum u. Judentum verbleiben, Nichtjuden, welche den jüd. Gottesdienst besuchten, ohne jedoch durch die Beschneidung in den Verband der jüd. Gemeinde einzutreten (vgl. Schürer, Geschichte 3, 173f u. im Anschluß an ihn die Mehrheit der derzeitigen Forscher). – Von diesen verschiedenen Interpretationen hält die zweite einer Prüfung schlecht stand. Hauptstütze ist Act. 13, 43 (πολλοὶ τῶν Ἰουδαίων καὶ τῶν σεβομένων προσηλύτων), doch ist hier der Ausdruck entweder approximativ u. umfaßt undifferenziert zwei verschiedene Kategorien, oder προσηλύτων ist eine ungeschickte Glosse, oder σεβομένων hat hier, was aber weniger wahrscheinlich ist, einen von anderen Fällen abweichenden Sinn u. bedeutet dann einfach die Proselyten, ‚die zu diesem bestimmten Augenblick am Kult teilnahmen' (Lake 88). Andererseits ist Petrus von der Jerusalemer Gemeinde dafür getadelt worden, daß er mit Unbeschnittenen gegessen hatte, nämlich mit der Familie des Centurio Cornelius (Act. 11, 3), der außerdem näherhin als εὐσεβὴς καὶ φοβούμενος τὸν θεόν (Act. 10, 2) bezeichnet wird. Der Vorwurf wäre ohne Grund, wenn φοβούμενος ein einfaches Synonym für Proselyt u. Cornelius beschnitten wäre; in der Tat sympathisiert er nur mit dem Judentum. – Somit ergibt sich eine gute Begründung der dritten Deutung. Zu klären bleibt, ob sie notwendigerweise die erste ausschließt. – Es ist offensichtlich, daß θεοσεβής u. seine Äquivalente (von bestimmten kirchlichen Autoren wieder aufgegriffen, um die Christen näher zu bezeichnen [θεοσεβής: Theophil. Ant. ad Autol. 3, 4; Eus. h. e. 7, 10, 3; ἔχειν τὸν φόβον τοῦ θεοῦ: Iren. haer. 1, 13, 3 (1, 119 Harvey)]) in einem nichtspezifischen Sinn zur Kennzeichnung von Juden geeignet sind u. sie in der Tat bezeichnet haben (Romaniuk 70f). Das ist in der LXX (zB. Ps. 111, 1) der Fall, wo φοβούμενος τὸν κύριον das hebr. y^{e}re' YHWH wiedergibt. Furcht des Herrn bedeutet in diesem Zusammenhang nichts anderes als Frömmigkeit, εὐσέβεια oder θεοσέβεια, eine Qualifikation, die in einer gänzlich heidn. Welt ursprünglich allein Juden zukam. Εὐσέβεια, θεοσέβεια u. die entsprechenden Verben u. Adjektive sind zwar in heidn. literarischen Texten bezeugt, in den Inschriften hingegen scheint θεοσεβής außerhalb des jüd. Bereichs wenig gebräuchlich zu sein (Robert 42; die Ehreninschrift Ditt. Syll.[3] nr. 708, 15/20 [Istros; 2. Jh. vC.] bezeichnet jedoch völlig unabhängig von jüd. Einfluß θεοσεβεῖν als eine dem Alter besonders angemessene Tugend). Εὐλαβεῖς, synonymer Ausdruck für θεοσεβεῖς – εὐσεβεῖς, wird Act. 2, 5 wiederum als Kennzeichen von Juden u. ihrer Frömmigkeit verwendet; der Zusammenhang zeigt, daß die so bezeichnete hl. Gemeinde aus zwei Elementen bestand, aus Juden von Geburt u. Proselyten; die einen wie die anderen konnten ständig in Jerusalem wohnen oder anläßlich des Wochen- bzw. Pfingstfestes aus der Diaspora gekommen sein (Act. 2, 11). Der Terminus ‚G.' wird hier nicht im spezifischen Sinne des Ausdrucks angeführt. – In gewissen Fällen bestehen Zweifel über die genaue Bedeutung des Wortes, so zB. Joseph. ant. Iud. 14, 110: πάντων τῶν κατὰ τὴν οἰκουμένην Ἰουδαίων καὶ σεβομένων τὸν θεόν. Manche Autoren sind der Ansicht, es handle sich hier um eine Kennzeichnung der Juden u. die Wendung bedeute ‚alle Juden auf der ganzen Welt, die Gott verehren' (Lake 85).

Zur Stützung dieser Interpretation wird angeführt, daß τῶν nicht vor σεβομένων wiederholt ist. Gleiches gilt für die o. Sp. 1061 angeführte Inschrift von Milet, die, wenn ihr Wortlaut korrekt ist, nur verstanden werden kann als ‚Platz der Juden, die auch G. heißen' (Übers. Deißmann). Man kann sich aber fragen, ob Josephus bis in die Einzelheiten der Grammatik Purist gewesen ist u. ob das Fehlen des Artikels wirklich ausschließt, daß es sich um zwei verschiedene Kategorien handelt. Bei der Inschrift von Milet wurde ein Irrtum seitens des Steinmetzen vermutet: man müsse καὶ τῶν anstelle von τῶν καὶ lesen (Schürer, Geschichte 3, 174_{70}). Das Zeugnis der Apostelgeschichte legt es in der Tat nahe, daß bei Josephus wie in der genannten Inschrift die σεβόμενοι oder θεοσεβεῖς eine von Juden, seien es Juden von Geburt oder Proselyten, unterschiedene Kategorie darstellen. – Darauf beruht nun wesentlich die hier gegebene Interpretation. In einer ganzen Reihe von Stellen (Act. 10, 2. 22. 35; 13, 16. 26. 43. 50; 16, 14; 17, 4. 17) ist von G. die Rede. Es fällt auf, daß die ersten fünf dieser Stellen φοβούμενοι verwenden u. die folgenden σεβόμενοι. Die erste Ausdrucksweise stellt eine wörtliche Übersetzung aus dem Hebräischen dar, die zweite gibt ein stärker hellenisiertes Äquivalent wieder. Vielleicht entspricht die Verwendung der beiden Termini zwei verschiedenen Quellen. Bemerkenswert ist auch, daß der Übergang vom einen zum anderen beinahe dem Augenblick entspricht, an dem das apostolische Wirken des Paulus sich deutlich von den Juden ab- u. den Heiden zuwendet. Es ist jedoch unbestreitbar die gleiche Gruppe, die durch diese beiden Benennungen bezeichnet ist; auch unterliegt es keinem Zweifel (der Fall des Cornelius ist in dieser Hinsicht sehr beweiskräftig), daß diese Gruppe von den ebenfalls in der Apostelgeschichte (2, 11; 6, 5) erwähnten Proselyten unterschieden ist: es handelt sich um Heiden, die, ohne Juden geworden zu sein, regelmäßig u. offensichtlich so zahlreich die Synagoge besuchen, daß es gerechtfertigt erscheint, sie neben den Juden eigens zu erwähnen. Werden an diesen Stellen die Proselyten ihrerseits nicht auch ausdrücklich genannt, dann deshalb, weil sie durch ihre Konversion den Juden von Geburt gleichgestellt, also vollberechtigte Juden sind. Wenn Proselyten neben den Juden von Geburt erwähnt werden, dann, um mit der Zweiheit einer solchen Hervorhebung den universalen Charakter des Judentums zu unterstreichen (Act. 2, 11). – Die σεβόμενοι sind also nur virtuelle Proselyten; die Apostelgeschichte läßt zumindest die Vermutung zu, daß sich dieser Sinn auch auf andere Texte bezieht, wo θεοσεβεῖς oder σεβόμενοι neben den Juden erwähnt werden. – Die Deutung des Begriffes ist schwieriger, wenn er alleinstehend zur Bestimmung eines Personennamens vorkommt. Bei der Bezeichnung Poppaeas, Neros Frau, als θεοσεβής (Joseph. ant. Iud. 20, 195) ist klar, daß es sich hier um eine mit dem Judentum Sympathisierende handelt. Demgegenüber können auf den *Grabinschriften θεοσεβής oder seine Äquivalente, als Epitheta verwendet, genauso gut auch einen Juden bezeichnen, was auch für εὐλαβής im NT (Lc. 2, 25; Act. 8, 2; 22, 12) zutrifft. – Es scheint also, daß man auf der Inschrift von Milet tatsächlich τῶν καὶ in καὶ τῶν verbessern u. im gleichen Sinne eine Inschrift von Pantikapaion interpretieren kann, die sich auf eine unter Bürgschaft der συναγωγὴ τῶν Ἰουδαίων καὶ θεὸν σέβων (Corp. Inscr. Regni Bosporani [Moskau/Leningrad 1965] nr. 71; Bellen) erfolgte Sklavenbefreiung bezieht. Anscheinend handelt es sich hier nicht um eine einfache Nebeneinanderstellung zweier Synonyme: die Synagogen von Milet u. Pantikapaion umfassen einerseits Juden von Geburt oder durch Konversion, andererseits Sympathisierende, die, nach jüd. Normen beurteilt, die Bezeichnung als ‚Fromme' verdienen.

C. Status u. Beziehungen zur Synagoge. Nimmt man die Existenz der σεβόμενοι als eigenständige Kategorie an, so ist zu fragen, wodurch diese sich definierte u. wie ihre genaue Stellung zur Synagoge war. – Zahlreiche Autoren verwenden in diesem Zusammenhang den Begriff Halbproselyten. Demgegenüber betont Moore (326f), daß die jüd. Gesetzgebung keine Teilkonversionen anerkannte, sondern nur Proselyten, die die Gesamtheit des Gesetzes akzeptierten, angefangen mit der Beschneidung, u. die dementsprechend auch mit gleichen Rechten in das auserwählte Volk integriert waren. Selbst wenn man die Ansicht von Moore übernimmt, kann man die Meinung vertreten, es handle sich hier nur um einen Streit um Worte, u. der Ausdruck Halbproselyten könne dennoch zur Bezeichnung von Sympathisanten verwendet werden (Lerle 25f), die nur einen geringen Teil des rituellen Gesetzes beobachte-

ten u. manchmal ihr ganzes Leben sozusagen an der Schwelle der Synagoge verharrten. Außerdem steht nicht fest, daß die Haltung des Judentums so streng u. vor allem so uniform gegenüber den G. gewesen ist, wie Moore es annimmt. Es scheint zB., daß zumindest manche rabbin. Lehrer von den Konvertiten die Beschneidung nicht als conditio sine qua non forderten: dem König Izates von Adiabene erklärt der jüd. Kaufmann Ananias, daß er, auch ohne sich beschneiden zu lassen, Gott verehren könne (τὸ θεῖον σέβειν), wenn er sich in allem den jüd. Gebräuchen füge, was wichtiger als die Beschneidung sei (Joseph. ant. Iud. 20, 41 f); erst auf Intervention eines zweiten Juden akzeptiert der Souverän die Beschneidung. Die gleiche Divergenz erscheint wieder im Talmud (bJebamot 46a): R. Eli'ezer ben Hyrkanos vertritt die Auffassung, die Beschneidung allein, auch ohne rituelles Untertauchen, reiche aus, einen zum Proselyten zu machen, während R. Jehošua' ben Ḥananjah meint, das Untertauchen genüge, selbst ohne Beschneidung. Dies ist indessen eine ziemlich außergewöhnliche Position: nach dem üblichen Brauch der Epoche wurden den Proselyten beide Riten auferlegt. Diejenigen, die keinen davon akzeptierten, blieben eben G. – Welchen Bedingungen mußten diese letzteren sich dann fügen? Anscheinend ist hier die rabbin. Meinung abermals geteilt gewesen. Nach R. Jehudah han-Naśî' ist jeder, der sich vom Einfluß des *Götzendienstes befreit, wie einer, der jedes Detail der Torah praktizierte (bḤullin 5a/b). Dies läßt vermuten, daß ihre Befolgung von den G. nicht gefordert war. Tatsächlich genügt es indessen nicht, den Monotheismus zu bekennen. Die Beobachtung des Sittengesetzes u. eines Minimums ritueller Vorschriften muß hinzukommen. Aber genau hier divergieren die Zeugnisse. Für Juvenal, die lat. Hauptquelle für die G., sind es die Enthaltsamkeit von Schweinefleisch u. vor allem die Beachtung des Sabbat, die den G., geradezu als metuentem sabbata (14, 96/9) bezeichnet, charakterisieren. Desgleichen zeichnen sich für Tertullian die Judaisierenden durch die Beobachtung von sabbata et cena pura et iudaici ritus lucernarum et ieiunia cum azymis (nat. 1, 13, 4 [CCL 1, 32]) aus. Diese Zeugnisse sind insofern wertvoll, als sie uns ein Bild vermitteln, das sich ein außenstehender Beobachter von den mit dem Judentum Sympathisierenden machte; es entspricht zweifellos einer Realität. Das ist um so verwunderlicher, als die rabbin. Vorschriften sie, insbesondere hinsichtlich des Sabbats, nicht bestätigen. Die rabbin. Texte verwenden den Ausdruck y^e^re' šāmayim, ‚den Himmel fürchtend', zur Bezeichnung von Heiden, die dem Monotheismus verbunden, jedoch nicht zum Judentum konvertiert waren. Šāmayim steht hier stellvertretend für Jahwe oder jeden anderen göttlichen Namen: es handelt sich also um das genaue Äquivalent von φοβούμενοι τὸν θεόν. Das älteste Beispiel dieses Ausdrucks findet sich in Dtn. R. 2, 24 (11, 43 Mirkin; Übers.: 31 f Wünsche) im Zusammenhang mit einer Gamliel III (Ende 1. Jh.) zugeschriebenen Anekdote. Wenn auch das rabbin. y^e^re' šāmayim u. das y^e^re' YHWH des AT bedeutungsmäßig gut miteinander vertauschbar sind, so darf man dennoch nicht aus den Augen verlieren, daß der zweite Ausdruck anscheinend ausschließlich auf die Israeliten Anwendung findet, während die dem y^e^re' šāmayim des Talmud entsprechende Kategorie in der Bibel durch den Ausdruck tôšāv (manchmal verbunden mit ger) bezeichnet ist: ein in Palästina ansässiger, jedoch nicht konvertierter Fremder (Gen. 23, 4; Ex. 12, 45; Lev. 22, 10; 25, 6 u.ö.). – Eine Äquivalenz zwischen den beiden Kategorien tôšāv u. σεβόμενος vorausgesetzt, ist man zu der Annahme berechtigt, die Vorschriften für den G. seien mit denjenigen verwandt, die die Bibel für den ger tôšāv kodifizierte. Im wesentlichen sind sie in den sog. noahidischen Geboten festgelegt, die Noah u. seinen Nachkommen von Gott als religiöse Charta für die gesamte Menschheit gegeben sein sollen (Gen. 9, 4/7). Zu diesen Hauptgeboten kamen für den in Palästina ansässigen Fremden die Beachtung der Sabbatruhe (Ex. 20, 8/11) u. der Verzehr von Ungesäuertem bzw. das Verbot von Sauerteigbrot während der Pesaḥ-Woche (Ex. 12, 18/20). Möglicherweise rührt es gerade von diesen biblischen Vorschriften her, daß die Rabbinen zu einer Zeit rückwirkend kodifizieren, zu der Palästina nicht mehr unter jüdischer Herrschaft steht; das würde die Position der von Tertullian erwähnten Judaisierenden erklären (s. o. Sp. 1065). – Aber in ihrer talmudischen Rezension (bSanhedrin 56b) messen die noahidischen Gebote weder dem Sabbat noch dem Ungesäuerten Bedeutung bei. Demgegenüber fügen sie den beiden Geboten, die ursprünglich den gerîm u. tôšāvîm auferlegt waren, Satzungen hin-

zu, die die Bibel an den entsprechenden Stellen nicht erwähnt, u. erreichen somit eine Siebenzahl: Urteilspraxis (d.h. wahrscheinlich Rückgriff auf eine reguläre Justiz, Verbot, sich selbst als Gerichtsherr einzusetzen), Verbot von Götzendienst u. *Gotteslästerung, von Inzest (wie er in Lev. 18 definiert ist), Diebstahl, Totschlag u. Verzehr des Fleisches lebender Tiere, d.h. nicht ausgebluteter, da das *Blut als Sitz des Lebens angesehen wird (nur diese beiden letzten Gebote sind in der Bibel Noah auferlegt). – Wenn das Aposteldekret (Act. 15, 28f), wofür alles spricht, den eigentlich rituellen Teil der noahidischen Gebote nur präzisierend wieder aufgreift, ist daraus zu schließen, daß sie bereits im 1. Jh. ziemlich allgemein den G. durch die Synagoge auferlegt waren oder wenigstens durch die palästinischen Rabbinen; denn über die Diaspora haben wir keine sicheren Nachrichten. – Jedenfalls ist festzuhalten, daß in den jüd. Bestandteilen der Sibyllinischen Orakel von den Heiden verlangt wird, den wahren Gott anzuerkennen, sich des Götzendienstes u. der Götzenopfer, des Totschlags u. sexueller Unmoral (Ehebruch u. Päderastie; Orac. Sib. 4, 24/34. 167/70) zu enthalten. Das sind für sie, wie es scheint, die notwendigen u. zureichenden Heilsbedingungen. Eine eigentliche rituelle Observanz wird nicht erwähnt. Indessen steht nicht sicher fest, ob das hellenist. Judentum gegenüber Heiden auf der Suche nach Wahrheit tatsächlich auch immer so entgegenkommend gewesen ist. Möglicherweise sind selbst die nur Sympathisierenden im allgemeinen über diesen ethischen Monotheismus hinausgegangen, spontan oder auf ausdrückliches Verlangen, ja sogar (Zeugen: Juvenal u. Tertullian) über das rituelle Minimum, wie es in den noahidischen Geboten kodifiziert ist. – In der Tat ist es zweifelhaft, ob es eine feste u. allgemeine, vom ganzen Judentum anerkannte Regel für den Status des G. gegeben hat. Ein gewisser Empirismus scheint vorgeherrscht zu haben, der ziemlich beträchtliche Differenzen nicht nur zwischen Palästina u. der Diaspora mit sich brachte, sondern vielleicht auch, zumindest in der Diaspora, von einer Gemeinde zur anderen. Es konnte auch kaum anders sein, da ja die σεβόμενοι im Unterschied zu den Proselyten nicht in das auserwählte Volk integriert waren. Zwischen G. u. ‚Sympathisanten‘ eine scharfe Trennungslinie zu ziehen, ist im übrigen sehr schwierig (Lifshitz 82f; dagegen Siegert 147/51). – Wenn auch die gesamte rituelle Observanz u. insbesondere die Beschneidung rechtlich die conditio sine qua non für die Integration ins Judentum bleibt, so scheinen nichtsdestoweniger bestimmte Synagogen der Diaspora Sympathisanten nicht nur erlaubt zu haben, am Kult teilzunehmen, was normaler Brauch gewesen sein kann, sondern tatsächlich auch noch Heiden zu ihren Mitgliedern gezählt zu haben, die in der Praxis Monotheisten u. ‚Noahiden‘ geworden waren. – Diese Hypothese würde die Inschrift von Pantikapaion u., wenn man die von Schürer vorgeschlagene Korrektur akzeptiert, auch diejenige von Milet erklären, desgleichen verschiedene andere Inschriften (Robert 39/45), auf denen die θεοσεβεῖς sehr eng mit der Synagoge verbunden erscheinen. Act. 13, 43, wo der Begriff Synagoge nicht den Ort des Kultes, sondern die Versammlung bezeichnet, die sich dort zusammenfindet u. neben den Juden die σεβόμενοι umfaßt, erhält durch diese Hypothese seinen vollen Sinn. Die σεβόμενοι sind also vermutlich zumindest in bestimmten Diasporagemeinden ‚nicht als ‘Anhänge’, sondern als gegenüber Juden u. Proselyten freilich ungleichwertige Bestandteile der jüd. Gemeinden‘ (Bellen 172) betrachtet worden. Das stünde ziemlich in Analogie zu den Katechumenen der Alten Kirche, nur mit dem Unterschied, daß der Katechumenat ein vorläufiger Stand ist, während bestimmte, ja sogar der Großteil der σεβόμενοι ihren Status das ganze Leben behalten.

D. Die Sekte der σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον. Es ist schwierig, den genauen Zusammenhang zwischen σεβόμενοι u. sektiererischen Gruppen zu bestimmen, die, von der Synagoge klar unterschieden, aber nichtsdestoweniger vom Judentum beeinflußt, sich mit dem gleichen Namen bezeichneten. Dabei handelt es sich um die Sekte der Verehrer des Höchsten Gottes, die durch Inschriften im o. Sp. 1060 erwähnten bosporanischen Reich (1. Jh.) bezeugt u. noch am Ende des 4. Jh. in Kappadokien Gregor v. Naz. (or. 18, 5 [PG 35, 982/92]) u. Gregor v. Nyssa (c. Eunom. 38 [2, 327, 17/21 Jaeger]) bekannt sind. Die Inschriften nennen sie σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον; von den kappadokischen Vätern bezeichnet sie der eine als ὑψιστάριοι, der andere als ὑψιστιανοί. Es scheint sich um ein u. dieselbe oder um eng miteinander verwandte Sekten zu handeln; sie sind vielleicht auch identisch mit den θεοσεβεῖς von Phönikien u. Palästina, die

Cyrill v. Alex. erwähnt (ador. 3, 92 [PG 68, 281 BC]) u. die auch den Höchsten Gott verehrten. Möglicherweise kann man schließlich die afrikanische Sekte der *Caelicolae dazu heranziehen, die von Augustinus (ep. 44, 6, 13 [CSEL 34, 120f]) u. vom Codex Theodosianus (16,5,43. 8,19) erwähnt wird. Der Ausdruck caelicolae entspricht ziemlich genau dem hebr. yir'e šāmayim (Simon 509/15). – Ὕψιστος θεός gibt in der LXX das hebr. 'el ʿælyôn wieder, den Namen der Gottheit, deren Priester Melchisedek (Gen. 14, 18) war u. die von der jüd. Tradition mit Jahwe identifiziert wird. Im hellenist. Milieu ist ὕψιστος θεός einerseits eine der Benennungen des Gottes der Juden, vor allem im Munde von Heiden (Philo leg. ad Gai. 23, 157; Flacc. 7, 46), u. andererseits in der Theologie des semitischen Heidentums, beeinflußt durch die mazdaistische Astrologie, der Name des höchsten Gottes des Himmelsgewölbes geworden (F. Cumont, Art. Ὕψιστος: PW 9, 1 [1914] 444/50; M. Simon, Theos hypsistos: Ex orbe religionum, Festschr. G. Widengren 1 [Leiden 1972] 372/85). Das gleiche Epitheton bezeichnet die stadtbeschützende Hauptgottheit verschiedener oriental. Städte. Der Begriff drückt jene unbestimmte Tendenz zum Monotheismus aus, die für die antike Religion in ihrem Niedergang charakteristisch ist. Die Verschiedenartigkeit seines Gebrauches machte ihn von vornherein geeignet, im Synkretismus der Epoche Bedeutung zu erlangen. – Bei den σεβόμενοι vom bosporanischen Reich u. von Kappadokien u. den θεοσεβεῖς von Phönikien-Palästina handelt es sich tatsächlich um synkretistische jüdisch-heidnische Gruppierungen. Diese letzteren verehrten, wie Cyrill v. Alex. berichtet, über den Höchsten Gott hinaus die Sterne u. ,waren, ohne sich genau an die Gebräuche der Juden oder an die der Heiden zu halten, zwischen diesen beiden geteilt u. hin- u. hergerissen' (ador. 3, 92 [PG 68, 281 BC]). Der Ausdruck ὕψιστος selbst in den Inschriften aus der Gegend am Bosporos stammt vermutlich aus der LXX; der Einfluß des Judentums ist durch andere, im eigentlichen Sinne jüdische Inschriften der gleichen Region illustriert. Eine der Inschriften verbindet jedoch den Höchsten Gott mit Zeus, Ge u. Helios (Lake 91). Die Mitglieder der Sekte, judaisierende Heiden, vielleicht mit am Heidentum interessierten Juden verbunden, verehrten nach dem Zeugnis der kappadokischen Väter den Höchsten Gott unter seinen sichtbaren Manifestationen von Feuer u. Licht u. paßten sich einer gewissen Anzahl jüdischer Observanzen an, darunter dem Sabbat u. den Speisegeboten, wiesen aber die Beschneidung zurück. Diese rituellen Besonderheiten geben Anlaß, den Ursprung der Sekte in der Tat auf seiten der ,Halbproselyten' der Synagoge zu suchen, von denen einige, durch Kombination von Elementen, die dem Judentum entlehnt waren, mit solchen heidnischen Ursprungs sich auf diese Weise in autonomen Gruppierungen auf halbem Wege zwischen den beiden Religionen konstituiert haben mögen (zT. anders urteilt C. Colpe, Art. Hypsistos: KlPauly 2 [1967] 1291 f).

H. Bellen, Συναγωγὴ τῶν Ἰουδαίων καὶ Θεοσεβῶν: JbAC 8/9 (1965) 171/6. – J. Bernays, Die G. bei Juvenal: ders., Ges. Abhandlungen 2 (1885) 71/8. – A. Bertholet, Die Stellung der Israeliten u. Juden zu den Fremden (1896). – G. Bertram, Art. Θεοσεβής, θεοσέβεια: ThWbNT 3 (1938) 124/8 (weitere Lit.: ebd. 10, 2 [1979] 1109). – L. H. Feldman, Jewish ,Sympathizers' in classical literature and inscriptions: TransProcAmPhilolAss 81 (1950) 200/8. – J. B. Frey, CIJ 2 (Roma 1952) nr. 748. – J. Jeremias, Jesu Verheißung für die Völker (1950) 10/5. – J. Juster, Les juifs dans l'empire romain 1 (Paris 1914) 253/5. – K. Lake, Proselytes and god-fearers: F. J. Foakes-Jackson / K. Lake, The beginnings of Christianity 1, 5 (London 1933) 74/96. – H. J. Leon, The Jews of ancient Rome (Philadelphia 1960) 250/6. – E. Lerle, Proselytenwerbung u. Urchristentum (1960) 25/39. – I. Lévi, Le prosélytisme juif: RevÉtJuiv 50 (1905) 1/9; 51 (1906) 1/31; 53 (1907) 56/61. – B. Lifshitz, Du nouveau sur les ,Sympathisants': JournStudJudaism 1 (1970) 77/84. – R. Marcus, The Sebomenoi of Josephus: JewSocStud 14 (1952) 247/50. – G. F. Moore, Judaism in the first centuries of the christian era 1 (Cambridge, Mass. 1927) 323/53. – L. Robert, Nouvelles inscriptions de Sardes 1 (Paris 1964). – K. Romaniuk, Die ,G.' im NT: Aegyptus 44 (1964) 66/91. – E. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi 3[4] (1909); Die Juden im bosporanischen Reiche u. die Genossenschaften der σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον ebendaselbst: SbBerlin 1897, 201/25. – F. Siegert, G. u. Sympathisanten: JournStudJudaism 4 (1973) 109/64. – M. Simon, Un document du syncrétisme religieux dans l'Afrique romaine: CRAcInscr 1978, 500/25. – Strack/Billerbeck 2, 715/23. – K. Thraede, Beiträge zur Datierung Commodians: JbAC 2 (1959) 96/100.

Marcel Simon (Übers. Herbert Dittmann).

Gottesfurcht s. Furcht (Gottes) o. Bd. 8, 661/99.

Gottesgebärerin (Θεοτόκος).

Dieser Artikel will die Geschichte des Titels ,G.', u. nur des Titels, darlegen. Dabei geht es um die Fragen, 1) wann u. in welcher Form das Würdeprädikat G. für die Mutter Jesu aufgekommen ist, welchen Sinn man ihm damals beigelegt hat u. welche konkurrierenden Ausdrücke bezeugt sind, u. 2) ob bei der Anwendung dieses Prädikats auf die Mutter Jesu außerchristliche Einflüsse erkennbar sind. Auf Frage 1 antwortet Abschnitt A, auf Frage 2 Abschnitt B. Alle anderen Erscheinungen der Marienverehrung, die zur Auseinandersetzung zwischen Antike u. Christentum zu rechnen sind, insbes. die ikonographischen Besonderheiten, werden unter *Maria behandelt. – ,G.' wurde als Stichwort des vorliegenden Artikels gewählt, weil dieses dt. Wort dem seit dem 2. Jh. nC. bezeugten (Liddell/Scott, Lex.[9] Suppl. s. v.) griech. Wort θεοτόκος am genauesten entspricht u. wie dieses den physiologischen Vorgang des Gebärens hervorhebt im Gegensatz zu den konkurrierenden Ausdrücken wie μήτηρ θεοῦ, Gottesmutter usw., die nur das Ergebnis des Geburtsaktes, die Mutterstellung, betonen. – Von Maria als Theotokos u. G. kann erst dann die Rede sein, nachdem in der christologischen Entwicklung Jesus als Gott angesehen wird u. die Joh. 1, 15 u. Hebr. 1, 8f sich abzeichnende Entwicklung der Christologie sich durchgesetzt hat. Es muß also im Auge behalten werden, daß der vorliegende Artikel nur diesen auf Maria bezüglichen Teilaspekt darstellen kann.

A. Christlich. I. Grundlagen im NT. a. Die Texte. Den christl. Ausgangspunkt der Entwicklungslinie, die zum Theotokostitel der Mutter Jesu geführt hat, bilden einige ntl. Texte u. die gelegentlich darin enthaltenen prophetischen Aussagen des AT. Diese werden hier knapp zusammengestellt; auf die Nebenprobleme der Deutung wird nicht eingegangen. An den Anfang sind einige paulinische Texte gestellt, weil sie den anderen zeitlich erheblich vorangingen. Innerhalb der Gruppen eine historische Anordnung durchzuführen, wurde nicht versucht.

1. Paulustexte. Gal. 4, 4: ,Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn aus, der von einem Weibe geboren u. damit dem Gesetz unterworfen war ...'. – Rom. 1, 1/4: Paulus sagt von sich selbst, daß er für die Frohbotschaft (εὐαγγέλιον) ausgewählt sei. Diese habe Gott durch seine Propheten vorausverkündet, nämlich die Frohbotschaft über seinen Sohn, der dem Fleische nach aus dem Samen Davids (ἐκ σπέρματος Δαυίδ) geboren wurde, der aber seinem Hl. Geiste nach (κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης) als Sohn Gottes voll Macht erwiesen wurde durch seine Auferstehung von den Toten.

2. Evangelientexte. Mt. 1, 20/3: ,... Ein Engel des Herrn erschien ihm (Joseph) im Traum u. sprach: 'Joseph, Sohn Davids, fürchte dich nicht, dein Weib Maria zu dir zu nehmen; denn was in ihr erzeugt worden ist, stammt vom Hl. Geist. Sie wird einen Sohn gebären u. du wirst ihm den Namen Jesus (= Jahwe ist Hilfe) geben; denn er wird sein Volk von seinen Sünden erretten'. Dies alles aber ist geschehen, damit das Wort in Erfüllung gehe, das der Herr durch den Propheten gesprochen hat (Jes. 7, 14): 'Siehe, die Jung-

frau wird empfangen (ἐν γαστρὶ ἕξει) u. einen Sohn gebären, u. man wird ihm den Namen Emmanuel geben; verdolmetscht bedeutet er: mit uns ist Gott (μεθ' ἡμῶν ὁ θεός)'. – Lc. 1, 35: Hier sagt Gabriel, der Verkündigungsengel, zu Maria: ‚Heiliger Geist wird über dich kommen, die Kraft des Höchsten dich überschatten (ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ ... ἐπισκιάσει σοι). Darum wird das erzeugte Heilige (τὸ γεννώμενον ἅγιον; einige frühe Hss. haben: γεννώμενον ἐκ σοῦ) Sohn Gottes genannt werden.' – Lc. 1, 43 sagt Elisabeth bei Marias Besuch: ‚Warum geschieht mir dies, daß die Mutter meines Herrn (ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου) zu mir kommt?' – Lc. 1, 46/55: Maria spricht bei Elisabeth in einem ekstatischen Hymnus aus, was sie über ihre einzigartige Auserwählung empfindet: ‚Meine Seele rühmt den Herrn u. mein Geist frohlockt über Gott, meinen Heiland, weil er gnädig herabgesehen hat auf die Niedrigkeit (ταπείνωσιν) seiner Magd; denn siehe, von nun an werden mich seligpreisen (μακαριοῦσίν με) alle Geschlechter.' – Joh. 2, 3/8: Die Vertrautheit Marias mit Jesus tritt bei der Hochzeit in Kana deutlich hervor. Als der Wein ausging sprach die Mutter Jesu zu ihm: ‚Sie haben keinen Wein mehr.' Jesus antwortete ihr: ‚Was habe ich mit dir, Frau? Meine Stunde ist noch nicht gekommen.' ‚Seine Mutter sprach zu den Dienern: 'Was er euch sagt, das tuet'.' – Lc. 8, 17/21 par. Mc. 3, 31/5 par. Mt. 12, 46/50: Maria u. andere Verwandte Jesu wollen trotz des großen Andrangs zu Jesus vordringen, um ihn zu sehen u. zu sprechen. Aber Jesus entschuldigt sich mit den Worten: ‚Mutter u. Brüder sind für mich die, welche das Wort Gottes hören u. danach handeln.' Lc. 11, 27 ruft eine Zuhörerin Jesus zu: ‚Selig (μακαρία) der Schoß, der dich getragen hat u. die Brüste, die du gesogen hast!' – Lc. 2, 19. 51: Maria gilt den Berichterstattern als Trägerin der Tradition, die sie in ihrem Gedächtnis aufgespeichert hat. – Lc. 2, 35: Der greise Simeon sagt im Tempel Maria ihr schweres Schicksal voraus: ‚Ein Schwert wird deine Seele durchdringen'. – Joh. 19, 25/7: Beim Kreuze Jesu stehen seine Mutter u. die Schwester seiner Mutter, Maria Klopa, u. Maria Magdalena. Als Jesus (vom Kreuz herab) seine Mutter u. seinen Lieblingsjünger erblickt, spricht er zu seiner Mutter: ‚Frau, siehe da deinen Sohn!' u. zu seinem Jünger sagt er: ‚Sieh da deine Mutter!'. ‚Von dieser Stunde an nahm der Jünger die Frau in sein Heim auf (εἰς τὰ ἴδια).' – Zum Ganzen vgl. Delius, Gesch. 11/34.

b. Versuch einer Gruppierung der Texte im Lichte des Themas. In den angeführten biblischen Aussagen sind folgende Ansatzpunkte für die christl. Inkarnationslehre u. damit auch für Marias Bezeichnung als G. u. für ihren Kult enthalten: 1) Die Empfängnis des Menschen Jesus hat der Hl. Geist in der jungfräulichen Maria gewirkt (Mt. 1, 20/3; Lc. 1, 35). 2) Der Sohn Marias wird ‚Sohn Gottes' genannt (ebd.); denn er ist Gott u. Mensch zugleich (Gal. 4, 4; Rom. 1, 1/4; vgl. 1 Joh. 4, 2) u. in ihm ist Gott selbst unter uns (Mt. 1, 23). 3) Maria ist daher die Mutter des Herrn (Lc. 1, 43), zunächst freilich nur als *Gottessohn-Gebärerin, noch nicht als G.

II. Bezeugung des Θεοτόκος-Titels. a. Aristides u. Hippolyt keine Zeugen. Im J. 1903 glaubte V. Schweitzer zur Frage nach dem Alter des Theotokos-Titels für Maria feststellen zu können, daß entgegen verbreiteter Meinung weder Aristides (apol. 2, 7: θεοτόκος erst in der armen. Übers.; vgl. E. Hennecke: TU 4, 3 [1893] 9) noch Hippolyt dieses Prädikat für die Mutter Jesu gekannt haben (Alter des Titels θεοτόκος: Katholik 3. F. 27 [1903] 97/113). Aber 1935 meinte H. Rahner (Hippolyt 73/81), es gebe in Hippolyts Schrift Über die Segnungen Isaaks u. Jakobs (TU 38, 1 [1911] 12, 25/13, 12 Diobouniotis/Beïs) doch einen Text, der die Vertrautheit des Verfassers mit dem G.titel beweise; denn Hippolyt sage hier, daß der ägypt. Joseph Typos eines ntl. Joseph sei, nämlich des Verlobten der G. (θεοτόκος) Maria. L. Mariès legte jedoch 1954 dar, daß das angebliche Zeugnis Hippolyts nicht zum Urtext seiner Schrift gehöre, sondern späterer Zusatz sei; dies habe die armenische Übersetzung bewiesen, der eine bessere Hs. des Originals zugrunde gelegen habe als die einzige erhaltene Hs. des griech. Wortlauts (Cod. Meteor. 573 [10. Jh.]). Im armenischen Text aber fehle das dem griech. Theotokos-Passus entsprechende Stück; außerdem harmoniere dieser griech. Text nicht mit seinem Kontext u. verrate schon dadurch, daß er eine Zutat sei (L. Mariès: PO 27, 1 [1954] VI/VIII. 6_6. 202 nr. 16). Zum Schaden seines Art. Theotokos: LThK² 10 (1965) 96 hat H. Vorgrimler die Darlegungen von Mariès übersehen.

b. Frühestes Zeugnis im Glaubensbekenntnis von Alexandreia. Bischof Alexander v. Alex. (312/28) hielt es um 322 für angezeigt, die

Mitbischöfe in der griechisch sprechenden Welt über die Irrlehren des aus Libyen stammenden, aber in der Schule Lukians v. Ant. herangebildeten, in Alexandreia wirkenden Presbyters Areios warnend zu unterrichten. Alexander fügte seinen Angaben die Widerlegungen bei, die er selbst u. eine von ihm berufene Synode der Bischöfe Ägyptens u. Libyens erarbeitet hatten (vgl. Hefele/Leclercq 1, 1, 349/73). Alexanders Schreiben, adressiert an Alexander v. Thessalonike, aber als Zirkular an weitere Bischöfe gedacht, war ein τόμος, eine amtliche Verlautbarung, die nach dem Herkommen von den Empfängern mit einer Stellungnahme quittiert werden mußte. Der Text des Tomos ist erhalten bei Theodrt. h. e. 1, 4, 1/61 (vgl. die Rezension des Textes durch H. G. Opitz, Athanasius Werke 3, 1 [1934] 19/29). Am Anfang des 3. Abschnittes des langen Schreibens versichert Alexander, daß Glaube u. Verkündigung der Alexandriner sich mit Glaube u. Kerygma der apostolischen Kirche deckten (πιστεύομεν ὡς τῇ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ δοκεῖ: Alex. Alex. ep. ad Alex. Thess.: Theodrt. h. e. 1, 4, 46 [GCS Theodrt. 20, 15]) u. demnach die apostolischen Lehren der Kirche umfasse (τῆς ἐκκλησίας τὰ ἀποστολικὰ δόγματα: ebd. 1, 4, 55 [23, 11]). Am Schluß heißt es in dem von Alexander ebd. 1, 4, 46/54 (20/3) als Beleg angeführten Glaubensbekenntnis: ‚wir wissen von der Auferstehung von den Toten, deren Erstling unser Herr Jesus Christus war, der einen Leib angenommen hat, wahrhaftig u. nicht nur dem Anschein nach aus der G. (ἐκ τῆς θεοτόκου) Maria' (ebd. 1, 4, 54 [23, 3]). Vgl. auch Alex. Alex. ep. ad omn. episc. 2 (Opitz aO. 30). Kurze Zeit später wird das alexandrinische Glaubensbekenntnis in einem Rundschreiben abermals zitiert, das über die Beschlüsse der soeben beendeten Synode von Antiocheia vJ. 324/25 berichtet, die Areios verurteilt hatte (zur Synode vgl. Grillmeier 1, 403f mit Anm. 58 [Lit.]). Von diesem Schreiben ist nur die syr. Übersetzung erhalten, die E. Schwartz zugleich mit der bisher übersehenen Synode entdeckt u. in den zugrundeliegenden griech. Text rückübersetzt hat (Ges. Schriften 3 [1959] 134/43; vgl. L. Abramowski, Die Synode von Antiochien 324/25 u. ihr Symbol: ZKG 86 [1975] 356/66). Im Synodalbrief der antiochenischen Konzilsväter, einer ‚Zusammenfassung' des Tomos Alexanders (ebd. 357_5), heißt es: ‚der Sohn Gottes, der Logos, ist aus der G. (θεοτόκος) Maria geboren u. Fleisch geworden; nach Leiden u. Tod ist er von den Toten auferstanden u. in den Himmel aufgenommen worden u. sitzt nun zur Rechten der höchsten Majestät ...' (Conc. Ant. vJ. 324/25 ep. synod.: Opitz aO. 39, 10/2). Mit Kelly (189) sind wir trotz H. Crouzels brieflich geäußerter gegenteiliger Meinung der Ansicht, daß Bischof Alexander aus einer schriftlich vorliegenden, von einer früheren kirchlichen Autorität formulierten Glaubensregel zitiert. – Über die verwickelten Vorgänge zwischen dem Ende des 3. Jh. u. der Synode von Antiocheia berichtet klärend Lietzmann, Gesch. 3^2, 80/103. – Zum Gebrauch des G.titels durch *Arianer s. Delius, Gesch. 88; Söll 50f.

c. Weitere alexandrinische Zeugnisse. Neben den Zeugnissen des Bischofs Alexander seien noch einige weitere alexandrinische Zeugnisse genannt: Pierios nach Philipp v. Side (h. e. frg.: TU 5, 2 [1888] 170f; vgl. C. de Boor im Komm.: ebd. 180f); Athan. or. adv. Arian. 3, 14 (PG 26, 349C); vit. Anton. 36 (897A; weitere Athanasios-Stellen nennt G. Müller, Lex. Athan. [1952] 650); Didym. Caec. trin. 1, 31, 1 (208 Hönscheid); 2, 4, 6 (66 Seiler); 3, 6. 41 (PG 39, 848C. 988C). Alle diese Stellen bestätigen die Aussage des alexandrinischen Bischofs. – Angemerkt sei schon hier, daß die kopt. Theologie sich von Anfang an in diesem Punkt nach der alexandrinischen Lehre gerichtet zu haben scheint (vgl. Giamberardini, Culto; A. Shisha-Halevi, Unpublished Shenoutiana in the British Library: Enchoria 5 [1975] 77 bzw. 102 ediert ein Schenute-Frg., in dem dieser unter Hinweis auf Mt. 1, 23 die Gottesmutterschaft Mariens gegen die Nestorianer verteidigt). – Die Frage, wann u. durch wen die Mutter Jesu im alexandrinischen Glaubensbekenntnis mit dem Würdetitel G. bedacht worden ist, glaubten manche versuchsweise beantworten zu können (zB. Schweitzer aO. 113; Dölger 119; Vagaggini 119; auch Klauser 120): Origenes müsse es gewesen sein; denn Sokrates berichte, daß Origenes im 1. Tomos seines Kommentars zum Römerbrief (verloren; in Kaisareia entstanden) ausführlich dargelegt habe, wie der Titel θεοτόκος zu verstehen sei (h. e. 7, 32 [PG 67, 812B]). Gegen diese Hypothese erheben sich Bedenken: Daß man in Alexandreia im 3. Jh. eine Änderung an einer aus der apostolischen oder nachapostolischen Zeit stammenden oder dieser Periode zugeschriebenen Urkunde (s. o. Sp. 1075) vorgenommen habe, ist wenig wahr-

scheinlich; noch unwahrscheinlicher ist, daß eine noch keineswegs zu allgemeiner Anerkennung gelangte Persönlichkeit wie Origenes mit der Vornahme einer solchen Änderung beauftragt wurde. Im Lebenslauf des Origenes wird man auch schwerlich einen Zeitpunkt finden, der für einen solchen Eingriff geeignet scheint (zur Chronologie des Origenes vgl. P. Nautin, Origène, sa vie et son œuvre [Paris 1977] 363/409). Daher empfiehlt es sich wohl, die Theotokos-Titulatur der für uns dunklen Frühzeit der alexandrinischen Gemeinde, also entweder den letzten Dezennien des 1. oder den ersten Dezennien des 2. Jh. zuzuschreiben. Origenes hat sich allerdings öfter mit der Glaubensregel beschäftigt; dazu s. G. Bardy, La règle de foi d'Origène: RechScRel 9 (1919) 162/96.

d. Kaiser Julian. Der ehemalige Christ Julian verfaßte nicht lange vor seinem Soldatentod, also etwa 363, in Antiocheia seine Schrift Gegen die Galiläer, die bruchstückhaft erhalten ist. Hier fragt der Verfasser die Christen anklagend: ,Warum hört ihr nicht auf, Maria (unter Berufung auf Jes. 7, 14: ,Siehe die Jungfrau wird schwanger werden u. einen Sohn gebären') θεοτόκος zu nennen, wenn Jesaja doch den Sohn der Jungfrau nirgendwo als 'den eingeborenen Sohn Gottes' u. 'als Erstgeburt der Schöpfung' bezeichnet?' (c. Galil. 262 D [214, 10 Neumann]; vgl. K. J. Neumann, Kaiser Julians Bücher Gegen die Christen, nach ihrer Wiederherstellung übersetzt [1880] 36). Julian hätte im Interesse der Wirkung seiner Schrift den Christen die Verwendung des G.titels nicht in dieser verallgemeinernden Form vorgeworfen, wenn er nicht überall in der griechisch sprechenden Welt, wo er sich je aufgehalten hatte, auf die gleiche Titulierung Marias als G. gestoßen wäre.

e. Kyrill v. Jerusalem. Das Zeugnis Julians erspart uns die Suche nach weiteren Nachrichten über den Gebrauch des G.titels. Nur weil Jerusalem im 4. Jh. durch das Aufblühen der Wallfahrt für die Christen aller Kirchenprovinzen zur entscheidenden Stätte der Begegnung geworden war, wird es nützlich sein zu notieren, daß Bischof Kyrill v. Jerus. in einer Ansprache, die er i J. 348 vor den Taufkandidaten hielt, unter den vielen Zeugen Christi die jungfräuliche G. nennt (μαρτυρεῖ παρθένος ἡ θεοτόκος: catech. 10, 19 [1, 284 Reischl/Rupp]; vgl. Grillmeier 1, 460).

III. Wirkung im christl. Volk. a. Anziehungskraft des Mütterlichen. Auf einem Papyrusblatt (PRyl. 470), das im 3./4. Jh. in Ägypten mit einem griech. Text beschrieben wurde, findet sich ein bemerkenswertes Gebet zur G. (gute Abb. bei I. Cecchetti, Art. Sub tuum praesidium: EncCatt 11, 1468/72; vgl. J. van Haelst, Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens [Paris 1976] 314 nr. 983). Nach O. Stegmüller: ZKTh 74 (1952) 77 ist der Text folgendermaßen zu lesen:

ὑ]πὸ [τὴν σὴν	Unter dein
εὐσπλα[γχνίαν	Mitleid
καταφε[ύγομεν	fliehen wir,
θεοτόκε: τὰ[ς ἡμῶν	G. Unsere
ἱκεσίας: μὴ παρ-	Hilferufe übersieh nicht
είδῃς ἐμ περιστάσει:	in der Not,
ἀλλ' ἐκ κινδύνου	sondern aus den Gefahren
ῥῦσαι ἡμᾶς //	rette uns,
μόνη ἁ[γνὴ μόν-	du allein Reine, al-
η εὐλογ[ημένη.	lein Gebenedeite.

Das Wort εὐσπλαγχνία war nach A. Dihles frdl. Mitteilung den griech. Medizinern geläufig u. bezeichnet hier die innere Gesundheit, in der späteren poetischen Sprache so viel wie Mut, Zuversicht, in der LXX u. im Christentum Mitleid. Die Berufung auf das mütterliche Empfinden der G. verleiht dem Gebet eine gewisse Intimität, die in ein an Gott oder auch an Jesus gerichtetes Gebet kaum hineinpassen würde. Der Wendung ὑπὸ τὴν σὴν εὐσπλαγχνίαν καταφεύγομεν θεοτόκε liegt die Vorstellung zugrunde, daß die εὐσπλαγχνία der G. eine Art Schutzdach darstellt, unter dem die dahin Flüchtenden sich geborgen fühlen dürfen. Das Gebet hat damit ein Thema angerührt, das bis heute lebendig geblieben ist: das Schutzmantelthema (zu seiner Geschichte vgl. F. Zoepfl: LThK² 9 [1964] 525/7). Da die Worte auf dem PRyl. 470 schwerlich die Originalniederschrift des Verfassers des Gebets sind, muß es sich um eine der vielen Abschriften handeln, die es den Freunden dieses Gebets zugänglich machen sollten. Mit diesem Gebet beginnt ein neuer Abschnitt der christl. Frömmigkeitsgeschichte: der Mutter Jesu wird jetzt eine bevorzugte Stellung unter den himmlischen Helfern eingeräumt; sie wird in der Theologie, nicht in der Praxis des Volkes, nur noch überboten von der Stellung des verklärten Gottmenschen (vgl. hierzu O. Michel, Art. Gebet II [Fürbitte]: o. Bd. 9, 13/9). – Mit Vorbehalt sei hier verwiesen auf einen Papyrus mit christl. Amulett, das mit einem Gebet an die Theotokos zugunsten des Amulettträgers schließt.

C. Wessely hat diesen Papyrus in seine Sammlung der ältesten christl. Dokumente aufgenommen (PO 18, 408), aber van Haelst aO. 274 nr. 767 hält spätere Datierung (5./6. Jh.) für angebracht.

b. Fehldeutung der Gottesgebärerin als Göttin. Bischof Epiphanios v. Salamis berichtet zwischen 367 u. 377, daß aus Thrakien u. Skythien stammende Frauen, getreu einer aus ihrer Heimat mitgebrachten ‚hohlen Lehre', in ‚Arabien' (wohl in der röm. Provinz Arabia Petraea) versucht hätten u. noch versuchten, Maria, die ‚allzeit jungfräuliche', ‚an Gottes Stelle (ἀντὶ θεοῦ) in den christl. Kult einzuschmuggeln (παρεισάγειν)'. Bei ihren Gottesdiensten benutzen sie nach Epiphanios als Altar einen κουρικός (Liddell/Scott, Lex.[9] s. v.: Friseurstuhl; Preisigke, Wb. 1, 819 u. Dölger 128: Scheffel; F. Wieland, Altar u. Altargrab [1912] 45: Wagenkasten) oder viereckigen Schemel (δίφρον), decken ein Leinentuch darüber u. legen ein Brot besonderer Art, eine Kollyris, darauf, bringen diese als Opfer auf den Namen Marias dar u. genießen dann alle davon (Epiph. anc. 13, 8 [GCS Epiph. 1, 22, 7/10]; haer. 78, 23, 10f; 79, 1, 1/7 [4, 474, 11/9. 475, 28/476, 20]; Übers. u. Komm. bei Dölger 108/12). Nach dem Namen der geopferten Brotart bezeichnet Epiphanios die Frauen als ‚Kollyridianer'; der von ihnen selbst gebrauchte Name könnte nach Dölger (111) ‚Philomarianiten' gewesen sein. Daß Epiphanios am Schluß seines Häresienkatalogs die ‚Kollyridianer' berücksichtigt hat, ist, wie er selbst sagt (haer. 78, 1, 4 [452, 17f]), durch schriftliche Berichte besorgter Bewohner Arabiens veranlaßt, denen er in einem nun auch in sein Ketzerbuch aufgenommenen Brief geantwortet hat. Die Frauensekte war also neueren Ursprungs. Sie hatte sich anscheinend in Thrakien u. dem angrenzenden skythischen Gebiet (Dobrudscha ?) gebildet u. nunmehr auch in der Arabia Petraea eine Filiale gewonnen. – Es ist wohl so gut wie sicher, daß diese Sektenbildung auf der Annahme beruhte, daß mit dem sich einbürgernden G.titel Marias Göttlichkeit ausgesprochen werden sollte. Daß diese Sekte im 6. Jh. noch existierte, oder wenigstens noch bekannt war, zeigt eine Bemerkung bei Leontios v. Byz. (gest. 543/44): das als Typos des Leibes Christi (beim Gottesdienst) vorgelegte Brot hat mehr Segenskraft erhalten als das Brot, das auf dem Markt verkauft wird, u. als die Brote, die die Philomarianiten auf den Namen Marias darbringen (c. Nest. et Eut. 3, 6 [PG 86, 1, 1364B]). – Ähnliche Mißverständnisse wie in Thrakien u. Arabien scheinen auch noch anderswo entstanden zu sein. Bischof Maruta v. Martyropolis (Maiperqaṭ) in Großarmenien (gest. zwischen 418 u. 420) berichtet in einem Ketzerkatalog über einen Zweig der Montanistensekte folgendes: ‚Diese nennen die selige Maria Göttin u. sagen, ein Archon (ἄρχων) habe sich ihr verbunden u. es sei von ihr der Sohn Gottes geboren worden' (haer.: I. E. Rahmani, Studia Syriaca 4 [In seminario Scharfensi 1909] 79; Übers. O. Braun, De s. Nicaena synodo. Syr. Texte des Maruta v. Maipherkat [1898] 49; Barḥadbešabba h. e. 2, 10 [PO 23, 195]; vgl. Dölger 112/4). Auf diese Montanistengruppe scheinen sich auch zwei Notizen zu beziehen, die sich in der arabisch abgefaßten Schrift ‚Lampe der Finsternis' des Kopten Ibn Kibr (Kabar) aus dem 14. Jh. erhalten haben: auch hier handelt es sich um Sekten, die Maria zur Göttin machen oder in Christus u. Maria zwei Gottheiten neben Gott sehen (lamp. tenebr. 1, 15. 18 [PO 20, 692. 694f]). Bei dem Patriarchen Eutychios v. Alex. (gest. 944) liest man: unter den zum Konzil von Nikaia berufenen Patriarchen u. Bischöfen seien auch solche gewesen, die behaupteten, ‚Christus u. seine Mutter seien zwei Götter neben Gott; das waren Barbaren, u. man nannte sie Marianiten' (ann.: PG 111, 1006). – Das hier vorgetragene Material zur Existenz von Mariensekten zeigt, daß die Verleihung des Würdenamens Theotokos an Maria für die Kirche nicht ohne Risiko war.

IV. Streit der Theologenschulen. a. Schule von Alexandreia. Die alexandrinischen Theologen fühlten sich begreiflicherweise durch ihre alte, schon der apostolischen Zeit zugeschriebene Glaubensformel (s. o. Sp. 1075) von jeher an den G.titel der Mutter Jesu gebunden. Anders stand es bei den Antiochenern.

b. Antiochenische Schule. Hier war man durch keinerlei kirchliche Tradition behindert. Man konnte also den von Alexandreia aus verbreiteten Würdetitel, den die antiochenische Synode von 324/25 noch ohne Scheu zitiert (s. o. Sp. 1075f), nach den eigenen Methoden, also vor allem aufgrund der biblischen Belege u. der Vernunftregeln gründlich prüfen, um ihn dann, eventuell mit Änderungsvorschlägen, anzunehmen oder zu verwerfen. Bei dieser Lage der Dinge mußten die Wortführer der antiochenischen Schule zu ver-

schiedenartigen Ergebnissen kommen. Diese Wortführer sollen im folgenden kurz gehört werden.

1. Eustathios v. Antiocheia. Er bekämpfte in Nikaia energisch die Lehre des Areios. Später wurde er von Konstantin nach Thrakien verbannt, wo er vor 337 starb. Von seinen Schriften ist wenig erhalten. Für die Christologie wurde wichtig, daß er (bzw. sein Kreis) dem Logos-Sarx-Schema der Inkarnationslehre der Alexandriner eine Logos-Anthropos-Lehre entgegenstellte (vgl. Grillmeier 1, 440/6). Doch hat er Maria unbedenklich θεοτόκος genannt (frg. 68 [116, 11f Spanneut]: Florileg. Edess. nr. 24 [22 Rucker]; vgl. Grillmeier 1, 441_6).

2. Diodor v. Tarsos u. Joh. Chrysostomos. Diodor war zunächst Presbyter in seiner Vaterstadt Antiocheia gewesen, hier war er auch Kaiser Julian begegnet (Iulian. Imp. ep. 90 [1, 2^2, 174f Bidez]). Nach den Akten des späteren Konzils von Ephesus trug er, vielleicht als Reaktion auf die Vorwürfe Julians (s. o. Sp. 1077; Grillmeier 1, 508), folgende Ansicht vor: Da Maria nur den Menschen Jesus geboren hat, muß man sie eigentlich ἀνθρωποτόκος, Mutter des Menschen Jesus, nennen. Weil aber die menschliche Natur Christi mit dem Logos verbunden war, kann man Maria auch als θεοτόκος bezeichnen (Diod. Tars. frg. 45 Abramowski: Euther. ep. ad Alex. Hierop. 9 [AConcOec 1, 4, 216]; vgl. Jouassard 94_{36}; Greg. Nyss. ep. 3, 24 [8, 2^2, 26 Jaeger/Pasquali]). Diese Äußerung Diodors macht den Eindruck eines Kompromisses, zu dem er u. seine Gesinnungsgenossen sich vielleicht deswegen verstanden, weil die weite Verbreitung des G.titels dessen völlige Ablehnung schon nicht mehr geraten erscheinen ließ. – Die kritische Stellungnahme Diodors spiegelt sich wahrscheinlich im Verhalten seines Schülers Joh. Chrysostomos. Dieser große Prediger hat das Thema Maria auffallend wenig behandelt u. den G.titel nie verwendet (Bardenhewer 3, 357f; vgl. Delius, Gesch. 97f; Jouassard 95).

3. Theodor v. Mopsuhestia. Dieser bedeutende Schüler Diodors u. Freund des Joh. Chrysostomos hat den Kompromiß seines Lehrers übernommen: Maria sei der Natur des Tatsächlichen nach (τῇ φύσει τοῦ πράγματος) nur Gebärerin der Menschheit Jesu, aber der Beziehung nach (τῇ ἀναφορᾷ) G., weil in dem Menschen, den sie gebar, Gott wohnte (inc. 15 [H. B. Swete, Theodori episc. Mops. in ep. b. Pauli commentarii 2 (Cambridge 1882) 310]; vgl. Delius, Gesch. 97; Jouassard 94_{36}; Grillmeier 1, 614/34).

4. Apollinaris v. Laodikeia. Im Anschluß an seinen Freund Athanasios, aber ihm gegenüber verschärft, u. in Auseinandersetzung mit der Trennungschristologie Diodors entwickelt *Apollinaris (gest. um 390), Bischof der nizänischen Gemeinde von Laodikeia, eine Einigungschristologie vom Typos Logos-Sarx. Nach ihm ist der *Gottmensch ein Mittelwesen (μεσότης), eine Lebenseinheit (σύνθεσις ζωτική) von göttlichem Pneuma u. irdischer Sarx (Grillmeier 1, 480/94). Diese Lehre wird auf dem Konzil v. Kpel iJ. 381 als Häresie verurteilt. Apollinaris' pseudonym überlieferte Schriften zeigen, daß er sich nicht scheute, die Mutter Jesu als G. zu bezeichnen (fid. et inc. [Clavis PG 3647] 4/6 [195, 15. 196, 22. 198, 22 Lietzmann]; ad Jovian. [Clavis PG 3665] 1 [251, 9 L.]). Der in einem um 382 verfaßten antiapollinaristischen Brief Gregors v. Naz. an den Presbyter Kledonios, seinen Vertreter in Nazianz, enthaltene Anathematismos: ‚Wenn einer die hl. Maria nicht als G. anerkennt, ist er von der Gottheit geschieden' (Greg. Naz. ep. 101, 16 [SC 208, 42]), belegt allein nicht die Leugnung des G.titels durch Apollinaris; denn der Satz leitet eine Reihe von 10, vermutlich auf die röm. Synode vJ. 377/78 zurückgehenden (P. Gallay/M. Jourjon im Komm. zSt.), Anathematismen ein, die nicht nur gegen den Apollinarismus gerichtet sind, sondern ‚eine Generalabrechnung mit sämtlichen christologischen Irrlehren seines Jh.' (Söll 62) darstellen. Nach Mühlenberg (233) würde die Verwendung des Theotokos-Titels ‚in seiner dezidierten theologischen Bedeutung' sogar von Apollinaris herrühren, ‚weil er von ihm gegen Diodor seinen ausgeprägten Sinn bekommen hat'.

5. Nestorios. Dieser war in Ostsyrien geboren, hatte aber als Mönch eines Klosters in der Nähe von Antiocheia Gelegenheit gehabt, sich die theologischen Lehren der antiochenischen Schule anzueignen. Zum Presbyter geweiht, tat er sich als wirkungsvoller Prediger hervor. Im J. 428 wurde er zum Bischof von Kpel bestellt (die damalige Situation in der Hauptstadt hat Schwartz 124/6 gekennzeichnet). Nestorios fand den G.titel, den er von seiner anti-arianischen u. anti-apollinaristischen Einstellung her nicht vorbehaltlos zu billigen vermochte, in seiner Gemeinde fast allgemein eingebürgert, wenn auch bereits heftig umstritten (vgl. Grillmeier 1, 646).

Nestorios benutzte die Kanzel, um seine Bedenken zu äußern u. äußern zu lassen (Socr. h. e. 7, 32 [PG 32, 808f]). Unter ausdrücklicher Ablehnung des Titels ἀνθρωποτόκος, ‚Menschengebärerin', empfahl er selbst die Bezeichnung χριστοτόκος, ‚Christusgebärerin' (Nest. Cpol. ep. ad Joh. Ant. 4 [AConcOec 1, 4, 5, 22/8]; vgl. lib. Heracl. 1, 2 [91f Nau]), war aber schließlich auch bereit, den G.titel zu dulden (ad Caelest. ep. 1, 2 u. 3, 1 [AConcOec 1, 2, 13, 27/30; 1, 5, 182, 7/9]; hom. tent. 2 [345, 7 Nau]). Anscheinend vertrat Nestorios seine Einwendungen in unüberlegt scharfer Form. Oppositionelle Kreise ließen die polemischen Äußerungen des Bischofs stenographisch mitschreiben u. Auszüge nach Alexandreia u. Rom senden; aber auch Nestorios selbst versuchte, durch eigene Propaganda Ost u. West auf seine christologischen Ideen aufmerksam zu machen. – Vgl. Grillmeier 1, 642/52; Lit. ebd. 645_{12}.

V. Kyrill v. Alexandreia als Vorkämpfer gegen Nestorios u. seinen Anhang. a. Vom brieflichen Streit bis zum Konzil. Der damalige Bischof der ägypt. Metropole, Kyrillos (412/44), war ein kluger, aber ehrgeiziger, gelegentlich auch skrupellos tatkräftiger Mann (ausgewogenes Urteil von G. Jouassard, Art. Cyrill v. Alex.: o. Bd. 3, 499/516). Kyrill erkannte in den unüberlegten Äußerungen seines Amtsbruders eine Gelegenheit, den Bischofsthron von Kpel, der auf dem Konzil von Kpel iJ. 381 den alexandrinischen vom ersten Platz in der Rangfolge der Metropolen des Ostens verdrängt hatte, zu demütigen. Er sandte zunächst einen brüderlich mahnenden Brief an Nestorios, in den er einfließen ließ, daß auch Rom an den Predigten des Nestorios schon Anstoß genommen habe. Nestorios versuchte, in seiner Antwort an den Alexandriner wie auch in einem Schreiben an den Bischof von Rom, Caelestinus (422/32), den Streit in die Bahn einer sachlichen theologischen Diskussion zu lenken. In Rom war man aber an theologischen Erörterungen nie besonders interessiert. Immerhin wurde der Marseiller Abt Joh. Cassianus, der als Kenner des Ostens galt, um ein Gutachten gebeten. Dieses Gutachten hat sich erhalten; es ist betitelt De incarnatione Domini contra Nestorium (CSEL 17, 233/391). Vergleicht man diesen Text mit dem wohl nicht viel älteren der Psychomachia des Prudentius, in dem von der Mutter Jesu die Rede ist (v. 70/97), so sieht man, wie stark der lat. Westen in der Formulierung mariologischer Themen hinter den Griechen u. ihren Schülern zurückgeblieben war. Joh. Cassianus fand den G.titel für Maria, den er mit ‚mater Dei' oder ‚genetrix Dei' wiedergab (247, 3. 249, 22. 257, 1), sowohl durch die Hl. Schrift (vgl. o. Sp. 1072/4) wie durch die jüngste kirchliche Tradition bestätigt. Inzwischen hatte Kyrill an den röm. Bischof ein taktisch geschickt formuliertes Schreiben gerichtet (ep. 11 [AConcOec 1, 1, 5, 10/2]), das ihm genau das eintrug, was er erhofft hatte: Caelestinus machte sich in der G.frage im Einverständnis mit einer zu diesem Zweck einberufenen röm. Synode vJ. 430 den Standpunkt des Alexandriners zu eigen u. erteilte diesem die Vollmacht, die ‚Irrlehre' des Nestorios an seiner Stelle (vice nostra usus) niederzuschlagen (ep. ad Cyrill. Alex. 7 [ebd. 1, 2, 6]). Ungefähr gleichzeitig wurde Nestorios durch Caelestinus in einem Schreiben scharf zurechtgewiesen. In diesem stand auch, daß Nestorios für den Widerruf nur eine Frist von zehn Tagen gelassen werde u. Kyrill mit der Vertretung des röm. Stuhls beauftragt sei (ep. ad Nest. Cpol. 18 [ebd. 1, 2, 12]). Nestorios sah jetzt keinen anderen Ausweg mehr, als den Kaiser um Einberufung einer ökumenischen Synode zu bitten, die ja allein für die letzte Entscheidung in Glaubensfragen zuständig sei.

b. Konzil von Ephesus. Die Bestimmung des Konzilsortes mußte am kaiserlichen Hof sorgfältig überlegt werden. Kpel, Alexandria u. Antiochia kamen nicht in Betracht; denn alle drei Patriarchensitze hatten sich auf eine der beiden Parteien festgelegt. Die Entscheidung des Hofes fiel schließlich zugunsten von Ephesus, der Hauptstadt der röm. Provinz Asia, aus: Ephesus lag nicht nur einigermaßen zentral, sondern war wahrscheinlich in den Augen vieler, die von Joh. 17, 26 u. der Menge der um Ephesus kreisenden Johanneslegenden (Hennecke/Schneem. 2^3, 128/96) ausgingen, Sterbe- u. Begräbnisort der Mutter Jesu; die Anhänger dieser Richtung hatten darum auch die Hauptkirche der Stadt schon vor einiger Zeit in eine Marienkirche zu verwandeln verstanden (gegen Jugie, Mort 95/8; zur Marienkirche von Ephesus s. u. Sp. 1085). So rief Theodosios II die Metropoliten der Reichskirche auf, mit einigen ihrer Bischöfe an Pfingsten 431 in Ephesus zu einer Synode zusammenzutreten. Um bei dieser Bischofsversammlung seine Sache gleich mit einem weiteren wirksamen Argument stützen zu können, berief Kyrill, wie vorher schon Caele-

stinus, eine Synode seines Sprengels ein. Von dieser ließ er die von ihm in 12 Anathematismen zusammengefaßten angeblichen Thesen des Nestorios verurteilen; die erste von ihnen lautete: ‚Wenn einer nicht bekennt, daß der Emmanuel wahrer Gott ist u. daß deshalb die hl. Jungfrau G. ist, da sie ja dem Fleische nach den fleischgewordenen Logos geboren hat – der sei verflucht' (Cyrill. Alex. ep. 17 [AConcOec 1, 1, 1, 40, 22/4]). Die 12 Anathematismen wurden auch Nestorios zugestellt. Dieser brachte in mehreren Schreiben, von denen eines auch an Caelestinus ging, zum Ausdruck, daß er unter gewissen Kautelen auch den G.titel für Maria akzeptieren könne (s. o. Sp. 1083); er schwenkte also anscheinend manchmal in die vermittelnde Linie ein, die schon Diodor v. Tars. u. Theodor v. Mops. vorgezeichnet hatten. Er begab sich zeitig nach Ephesus u. wartete hier zuversichtlich auf die Ankunft der Vertreter des röm. Stuhles, der verschiedenen Bischofsgruppen u. der kaiserlichen Kommissare. Kyrill sah bei seinem Eintreffen, daß er außer den in großer Zahl mitgenommenen ägypt. Bischöfen auch die ebenfalls zahlreichen kleinasiatischen Amtsbrüder unter ihrem Metropoliten Memnon zu seiner Partei rechnen durfte. Daher rief er unter Berufung auf die ihm von Caelestinus erteilte Vollmacht alle schon anwesenden Synodalen für den 22. VI. 431 in die Hauptkirche, die nach Maria benannt war (s. u. Sp. 1086; einen Grundriß des Tagungsgebäudes findet man bei V. Schultze, Altchristl. Städte u. Landschaften 2, 2 [1926] 93; C. Foss, Ephesus after antiquity [Cambridge 1979] 53). Auch Nestorios wurde eingeladen, lehnte aber unter Protest gegen die willkürliche Einberufung ab. Trotzdem fand die Sitzung statt. Man verfuhr so, wie schon 381 beim Konzil v. Kpel: die letzten schriftlichen Äußerungen sowohl Kyrills wie des Nestorios wurden verlesen u. mit der Glaubensformel von Nikaia verglichen. Die Erklärungen Kyrills stimmten, so erklärte die Versammlung, mit dem Credo von Nikaia überein, dagegen seien die Äußerungen des Nestorios damit unvereinbar. Darauf sprach die Versammlung diesem als einem erwiesenen Häretiker die bischöfliche Würde ab (zur Verfahrensweise s. Grillmeier 1, 867/91; daß Nestorios zu Unrecht als Häretiker verurteilt wurde, ist heute wohl übereinstimmendes Urteil der Dogmenhistoriker; vgl. R. Leys: LThK² 7 [1962] 885f u. vor allem A. Grillmeier, Christ in Christian tradition² [London 1975] 559/68). – Von einem plötzlich einsetzenden Kult der G. u. seiner Verbreitung in der ganzen östlichen Welt, den man bisher aufgrund des Kyrillschen Briefes (ep. 24 [AConcOec 1, 1, 1, 117f]) u. mehr wohl noch seiner in jenen Tagen in Ephesus gehaltenen Predigt (hom. 4 [ebd. 1, 1, 2, 102/4]; Übers. O. Bardenhewer, Marienpredigten aus der Väterzeit [1934] 80/5; zur Echtheitsfrage s. jetzt R. Caro, La homilética Mariana griega en el siglo V 2 = Marian Library Studies NS 4 [Dayton 1972] 269/83; M. Santer: StudPatr 12 = TU 115 [1975] 144/50) meist angenommen hat, kann also doch wohl nicht die Rede sein (anders zB. mit den meisten Historikern M. Viller/K. Rahner, Aszese u. Mystik in der Väterzeit [1939] 303/7). – Die röm. Delegierten trafen im Juli in Ephesus ein, ließen sich das Protokoll der Sitzung vom 22. VI. vorlesen u. erteilten unter Berufung auf die längst vorher gefällte Entscheidung Caelestins u. seiner röm. Synode ihre Zustimmung. – Daß die syr. Bischöfe nach ihrer Ankunft (26. VI.) unter Führung ihres Metropoliten Johannes v. Ant. ihrerseits Kyrill u. Memnon absetzten, konnte am Ausgang des Konzils nichts mehr ändern, zumal der schwache Kaiser keine feste Linie einhielt u. Nestorios sich resigniert nach Antiocheia zurückzog; er starb 451 als Verbannter in der Großen Oase in Oberägypten. Zum Ganzen vgl. neben Jouassard u. Grillmeier bes. E. Caspar, der die von E. Schwartz edierten Akten von Ephesus (AConcOec 1, 1/5) schon benutzen konnte. – Eine irgendwie bedeutsame aktive Mitwirkung des christl. Laienvolkes ist auch der abschließenden Etappe des Streites um den rechten Titel für die Mutter Jesu den Quellen nicht zu entnehmen; die Auseinandersetzung haben die Bischöfe u. ihre theologischen Berater allein ausgefochten. Kyrill hat gleich nach der Sitzung seiner alexandrinischen Gemeinde den glücklichen Ausgang des gewagten Unternehmens gemeldet. Zu ungefähr 200 Bischöfen, schreibt Kyrill, hätten sie den ganzen Tag über in der ‚Großen Kirche' von Ephesus, ‚die G. Maria heißt' (ἥτις καλεῖται Μαρία θεοτόκος: Cyrill. Alex. ep. 24 [AConcOec 1, 1, 1, 117, 29]), beraten u. schließlich den ‚übelbeleumundeten' Nestorios als Häretiker seines Bischofsamtes entkleidet. Das ephesinische Volk habe von der Frühe bis zum Abend draußen gewartet. Als dann die Absetzung des ‚unseligen' Nestorios verkündet worden sei, habe das Volk einstimmig das Konzil u. Gott gepriesen, weil

nun der ‚Feind des Glaubens' gestürzt sei. Aus der Kirche heraustretend seien die Synodalen mit Fackeln bis zu ihrer Herberge geleitet worden; einige Frauen seien sogar, Weihrauchfässer schwenkend, vor ihnen hergeschritten. In der Stadt habe es laute Freudenäußerungen u. Illuminationen gegeben. ‚So hat der Erlöser denen, die seine Herrlichkeit schmähen, gezeigt, daß er alles vermag' (ebd. [118, 9f]). Die Begeisterung des Volkes, über die Kyrill berichtet, gilt aber doch wohl zunächst den Siegern im spannenden Agon der Bischöfe, also Kyrill selbst u. seinen Bundesgenossen; von Maria u. ihrem jetzt bestätigten hohen Rangprädikat ist anscheinend kaum die Rede. Das ist freilich keineswegs verwunderlich. Die spezifischen Formen des Marienkults mußten sich erst noch herausbilden; solange das Interesse der christl. Gemeinden durch die Verehrung der Märtyrer u. ihrer Reliquien beansprucht war, hatte die Gelegenheit hierfür gefehlt. Als man um 400 anfing, auch große Asketen u. Bischöfe kultisch zu verehren, konnte man sich zunächst noch an die vom Märtyrerkult gewohnten Formen halten: man versammelte sich am Todestag des betreffenden Heiligen an seinem Grab. Aber weder der Todestag noch die Grabstätte der Mutter Jesu waren bekannt.

VI. Ausbreitung des Kults der Gottesgebärerin. a. Osten. 1. Grab als Kultzentrum fehlt. Die oben herangezogenen Quellen haben bereits wichtige Anhaltspunkte geliefert. Die stürmische Begrüßung des Konzilsbeschlusses durch die Bürger von Ephesus, wie sie Kyrill in seinem Brief schildert, wäre nicht denkbar, wenn nicht der überwiegende Teil der Bevölkerung schon für die Verehrung der Mutter Jesu als G. gewesen wäre. Hierzu mag neben der Propaganda durch christl. Theologen auch beigetragen haben, daß die Epheser seit Jahrhunderten an den Wallfahrtskult der Göttermutter Artemis gewöhnt waren (vgl. Act. 19, 23/40; hierzu E. Haenchen, Die Apostelgeschichte = Meyers Komm. 3[12] [1959] 505/14; D. Detschew, Art. Artemis: o. Bd. 1, 714/8; B. Kötting, Peregrinatio religiosa [1950] 32/57. 172). – Das Konzil hatte nicht geklärt, wie der kirchliche Kult der G. Maria gestaltet werden sollte. Nachdem die Konzilsväter anstandslos in der Marienkirche von Ephesus getagt hatten, war aber klar, daß sie gegen die Errichtung weiterer nach der G. benannter Kirchen nichts einzuwenden hatten. Weil aber für den jetzt ausgereiften christl. Märtyrerkult das Grab des jeweiligen Heiligen Standort u. Mittelpunkt seiner Verehrung war, wurde die Frage nach dem Mariengrab akut. Wenn dieses nach damaliger Meinung in Ephesus gelegen hätte, wäre dies wohl in Reaktionen des Konzils u. der Gemeinde zum Audruck gekommen. Vielleicht hatte sich aber in kirchlichen Kreisen schon die Überzeugung durchgesetzt, daß Maria zwar gestorben u. begraben worden, aber wegen der Heiligkeit ihres Leibes nicht oder wenigstens nicht lange dem Verwesungsprozeß ausgesetzt u. nach Wiederbelebung in den Himmel entrückt worden war (s. G. Strecker, Art. Entrückung: o. Bd. 5, 461/76). Wie sich ein öffentlicher Kult Marias unabhängig von einem Grab entwickeln konnte, wissen wir nicht.

2. Kulttermine. An welches Datum aber dachte das Konzil den Kult zu binden, wenn der Todestag nicht bekannt war, der bei der Märtyrerverehrung eine so entscheidende Rolle spielte? Durch eine beiläufige Bemerkung in der hagiographischen Literatur wissen wir, daß der G.kult sich zunächst mit einer einmal im Jahr stattfindenden Gedächtnisfeier begnügte: κατὰ περίοδον ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ τῆς θεοτόκου μνήμην ἐπιτελοῦμεν (Theod. Petr. vit. Theods. [BHG[3] 1776]: 38, 13 Usener; vgl. Jugie, Mort 58; ders.: PO 19, 2 [1926] 303; P. Bruylands, Les origines du culte de la Ste. Vierge à Rome: QuestLiturgPar 23 [1938] 200/10. 270/81). Diese Gedächtnisfeier scheint zunächst in der Nähe des Weihnachtsfestes begangen worden zu sein (Procl. Cpol. hom. 1 [AConcOec 1, 1, 1, 103/7]; Basil. Seleuc. or. 39 [PG 85, 425/52]), wo sich eine Mehrzahl von *Begleitfesten angesiedelt hatte (vgl. A. Baumstark: o. Bd. 2, 87f). In der Gestalt eines solchen Gedächtnisses scheint der Kult der G. bald auch Eingang in die Texte der Eucharistiefeier gefunden zu haben; man erinnere sich der Fürbitten im Prae-Sanctus der Markus-Anaphora: ὑπόμνησιν ποιούμεθα ... ἐξαιρέτως τῆς παναγίας ἀχράντου εὐλογημένης δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας (Brightman, Lit. 1, 128, 27/129, 3; vgl. auch G. Wagner, Der Ursprung der Chrysostomusliturgie [1973] 36, bes. $36f_{36}$). Natürlich konnte eine so kurze u. allgemein gehaltene Gedächtnisformel die Gläubigen auf die Dauer nicht befriedigen. Einzelheiten aus dem Leben der G. erregten bei besonderem Anlaß die Aufmerksamkeit der Gläubigen u. führten schließlich zur Konstituierung besonderer Gedächt-

nistage, also von Festen. So entstand die aus dem Weihnachtstermin errechnete festliche Begehung des 25. III. als Gedenktag der Verkündigung. Der 40. Tag nach Weihnachten gab Anlaß, der Darstellung Jesu im Tempel u. seiner Begegnung mit dem greisen Simeon zu gedenken; damit war ein weiteres Marienfest begründet, das zunächst ‚Begegnungsfest' (ὑπαπάντη) genannt wurde. Ein apokryphes, aber populäres Evangelium, das dem Apostel Jakobus zugeschrieben wurde, hatte die Geburt Marias erzählt (Protoev. Jac. 5, 2 [Subs. Hag. 33, 88 de Strycker]). Daß dieser Bericht die Entstehung des Festes Mariae Geburt vom 8. IX. herbeiführte, scheint damit zusammenzuhängen, daß an einem 8. IX. eine Marienkirche an der Piscina probatica in Jerusalem geweiht wurde (A. Baumstark, Liturgie comparée[3] [Chevetogne 1953] 210). Wie es dazu kam, daß der 15. VIII. unter dem Namen κοίμησις dem Gedächtnis des Entschlafens der G. gewidmet wurde, ist bis heute noch nicht befriedigend geklärt. Den Anstoß zur Begehung dieses Tages gab nicht erst die Weihe der von der Matrone Hikelia gestifteten Kirche am Ruheplatz der G. zwischen Bethlehem u. Jerusalem (so Jugie, Mort 181/4; zur Kirche s. u. Sp. 1090). Bereits ein zwischen 417 u. 439 redigiertes, in armenischer Übersetzung erhaltenes, Lektionar-Typikon aus Jerusalem verzeichnet für den 15. VIII. ein Theotokos-Fest mit liturgischen Texten noch ohne jeden Bezug zur Assumptio Mariens (64 [PO 36, 354/7]; vgl. A. Renoux: PO 35, 180f; 36, 354f mit Anm. 1f; zur weiteren Entwicklung der marianischen Augustfeste in Jerusalem s. M. van Esbroeck, Les plus anciens homéliaires géorgiens [Louvain 1975] 342/6). – Die soeben skizzierte Entstehungsgeschichte der Marienfeste (wie sie etwa Jugie [Mort] in allen Einzelheiten vorführt) zeigt wohl, daß der kirchliche Kalender dieser Feste eine ordnende Hand verlangte. Es war Kaiser Maurikios, der diese Aufgabe in die Hand nahm; er ordnete Ende des 6. Jh. an, daß alle Kirchen des Reiches die Marienfeste Nativitas (8. IX.), Annuntiatio Domini (25. III.), Purificatio (2. II.), Dormitio (15. VIII.) zu begehen hätten (Niceph. Call. h. e. 17, 28 [PG 147, 292A]). Nimmt man noch das Weihnachtsfest vom 25. XII. hinzu, so sieht man, daß die Marienfeste spätestens im 6. Jh. einen Festzyklus darstellten, der die Beteiligung Marias am Heilswerk vollständig spiegelte.

3. Marienkirchen u. -bilder. Mit Hilfe der verstreuten Nachrichten läßt sich ein zuverlässiges Bild der Häufigkeit der Marienkirchen im ganzen Osten nicht gewinnen, aber immerhin ein Eindruck von ihrer nicht geringen Zahl u. ihrer oft reichen Dekoration an wichtigen Plätzen. – Im Hl. Lande werden folgende Heiligtümer genannt: In Bethlehem hatte schon Helena, Konstantins Mutter, über der Geburtsgrotte eine architektonisch großartige Basilika errichten lassen (Eus. vit. Const. 3, 43 [GCS Eus. 1, 1, 96]; dazu s. E. Weigand, Die Geburtskirche von Bethlehem [1911]). In Jerusalem baute Justinian eine Theotokos-Kirche, die Nea (Procop. aed. 5, 6; A. Heisenberg, Grabeskirche u. Apostelkirche 1 [1908] 140; N. Avigad: IsrExplJourn 27 [1977] 145/51). Mit einer Kirche bedachte Juvenal den Platz am Garten Gethsemane im Tal Josaphat, wo die G. gewohnt haben u. gestorben sein soll (PsDioscor. laud. Macar. Etcouiens. [BHO 979] 7 [CSCO 416/Copt. 42, 38]; Euthym. hist.: PG 96, 729; vgl. Jugie, Mort 162/71. 681/7; M. van Esbroeck: ParolOr 6/7 [1975/76 (1978)] 479/91). Daß eine reiche Römerin um 451 eine Marienkirche an dem legendären Rastplatz (κάθισμα) der G. an der Straße von Bethlehem nach Jerusalem errichtete (Cyrill. Scythop. vit. Theods.: TU 49, 2, 236 Schwartz; Theod. Petr. vit. Theods.: 13f Usener), haben wir schon o. Sp. 1089 erfahren. Kaiser Zenon hat eine befestigte Marienkirche auf dem Garizim, dem hl. Berg der Samaritaner, erbaut (Procop. aed. 5, 7, 7). – Justinian ließ nach Prokop (ebd. 1, 3, 2) in allen Teilen des Reiches Marienheiligtümer errichten. In Kpel war auch die Blachernenkirche Gegenstand seiner Bemühungen (ebd. 1, 3, 3); diese Kirche hatte aber schon Pulcheria zugleich mit dem Marienheiligtum der Chalkoprateia u. dem der Theotokos Hodegetria gestiftet (Theod. Lect. § 363 [GCS Theod. Anagn. 102]; vgl. R. Janin, La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin 1, 3 [Paris 1953] 169f. 246f. 208/16). Eine weitere Marienkirche schuf Justinian in Hereion (Procop. aed. 1, 3, 10). – In Alexandreia wurde die Theonas-Kirche, die alte Kathedrale, dem Patronat der Gottesmutter unterstellt (Act. Petr. Alex. [BHL 6692f]: PL 129, 701; Sophron. mir. Cyr. et Joh. 12, 12 [N. Fernández Marcos, Los Thaumata de Sofronio (Madrid 1975) 267]). Weitere Marienkirchen befanden sich in der Nähe des Tetrapylon (Joh. Mosch. prat. 77 [PG 87, 3,

2929D]) u., eine Gründung des Theophilos, im Ostteil der Stadt (Synax. Alex. 18. Babah [PO 1, 347]; Leont. Neapol. vit. Joh. Eleem. 35 [384 Festugière]). – Die Funktion, die in Märtyrerkirchen Grab oder Reliquien erfüllten, nämlich dem Blick der Gläubigen ein unübersehbares Ziel zu bieten, besorgten in den Marienkirchen hin u. wieder Berührungsreliquien (wie etwa das Maphorion oder der Gürtel der G.), häufiger aber gemalte oder in Mosaik ausgeführte Bilder Marias. Einen Überblick über verschiedene Typen dieser Darstellungen liefert mit vielen guten Abbildungen Wellen (139/240; vgl. auch *Maria).

4. Marienhymnen. Lucius (495) sieht in *Ephraem Syrus den ersten produktiven Schöpfer von Marienhymnen. Aber wenn man E. Beck folgt, müssen die 20 Hymnen De Maria Ephraem aberkannt werden (Die Mariologie der echten Schriften Ephräms: OrChr 40 [1956] 21; zur Mariologie der echten Schriften Ephraems vgl. ebd. 22/39; I. Ortiz de Urbina, La Vergine nella teologia di S. Efrem: Symposium Syriacum 1972 = OrChrAnal 197 [Roma 1974] 65/103). Mit mehr Recht nennt Lucius (497) den Syrer Balai, der Anfang des 5. Jh. wirkte, als Dichter von Marienliedern (BKV² 6, 94/6). Es ist zu erwarten, daß in den nächsten Jahren die Entwicklung der frühen Mariendichtung deutlicher erfaßt werden kann; einstweilen s. A. Baumstark, Art. Chairetismos: o. Bd. 2, 993/1006; W. Christ/M. Paranikas, Anthologia Graeca carminum Christianorum (1871), ebd. LXI wird nur ein Endprodukt kurz vorgestellt: das θεοτόκιον. – Vgl. jetzt auch J. Ledit, Marie dans la liturgie de Byzance (Paris 1976), bes. 138/66: La divine maternité.

5. Hemmende Bedenklichkeiten. Schon in den Auseinandersetzungen, die dem Konzil v. Ephesus vorausgingen, hatten manche Bischöfe Bedenken dagegen geäußert, der Mutter Jesu den Titel G. zuzusprechen; sie fürchteten, manche Gläubige könnten auf den Gedanken kommen, Maria sei für die Kirche eine Göttin, vergleichbar den vielen Göttermüttern in heidnischen Kulten. Nestorios zB. hatte offen erklärt, er habe nichts gegen den Titel, wenn man dadurch nicht Maria in den Augen vieler zur Göttin mache (frg.: 353, 17/20 Loofs). Wie berechtigt diese Sorge des Nestorios war, zeigt der Fall der Kollyridianer, von dem o. Sp. 1079 die Rede war. Aber nicht bloß geistig beschränkte Gläubige konnten auf den Gedanken kommen, daß der Ausdruck G. die so Bezeichnete zur Göttin stemple; auch Gebildete waren gegen einen solchen Irrtum nicht gefeit. Dies macht ein Gespräch deutlich, das der kultivierte Presbyter Isidor in seinem Wohnort Pelusion geführt u. aufgezeichnet hat. Ein christl. Scholastiker, den Isidor unter dem Namen Theologios einführt, habe ihm die Frage vorgelegt: ‚Wir bekennen uns zum Glauben an eine Gottesmutter (μητέρα θεοῦ) u. verehren sie. Was anderes haben die in Irrtümer verstrickten u. götzendienerischen Heiden im Sinn, wenn auch sie eine Göttermutter (μητέρα θεῶν) verehrten?‘ Isidor hat seinem Gesprächspartner folgendermaßen geantwortet: Die Wesen, welche die Heiden als Mutter ihrer höchsten Götter ansehen, sind Frauen, die auf lasterhafte Weise empfangen u. geboren haben u. mit allen Lastern theoretisch u. praktisch vertraut sind. Wie anders ist es mit Marias Empfängnis u. Geburt gewesen! (ep. 1, 54 [PG 78, 261 C])

b. Westen. 1. S. Maria Maggiore in Rom. Weil der Bau der großartigen Kirche auf dem Esquilin bald nach 431 vollendet oder kurz vorher begonnen wurde (vgl. Klauser 127), war man in neuerer Zeit geneigt, in dieser Prachtbasilika ein Zeichen des vermeintlichen röm. Triumphs im Streit um die Würde der Mutter Jesu zu sehen. War es wirklich so? Die zerstörte Fassade der neuen Kirche trug eine Dedikationsinschrift, deren Text erhalten blieb u. folgendermaßen lautete: ‚Jungfrau Maria, Dir habe ich, Xystus, die neuen Dächer geweiht, / Gaben würdig Deines heilbringenden Leibes. / Du bist, obwohl von keinem Mann wissend, Mutter geworden, aus Dir, der befruchteten, / wurde ohne Verletzung Deines Schoßes schließlich unser Heil geboren. / Siehe, die Blutzeugen der Frucht Deines Schoßes (uteri) bringen Dir ihre Siegespreise, / u. dabei liegt unter den Füßen eines jeden das, was sein Martyrium herbeiführte: / Schwert, Flamme, wildes Getier, Wasserflut, tödliches Gift. / Obwohl es soviel Todesarten sind, harrt ihrer doch der Eine Siegeskranz‘ (ILCV 976). Diese Inschrift zeigt, daß Maria trotz Ephesus von Xystus III der alten röm. Tradition gemäß nur als ‚Jungfrau‘ bezeichnet wird. Außerdem sieht Xystus in Maria, die nach Lc. 2, 35 auch Märtyrin ist, die Vornehmste in dieser Gruppe von Heiligen. Die Mosaikdarstellungen des Triumphbogens u. des Langschiffes vergegenwärtigen in ausgewählten Szenen die Heilsgeschichte. Diese

Mosaikbilder hat B. Brenk in seinem gründlichen Buch umsichtig erläutert (Die frühchristl. Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom [1975]). Die dargestellten Vorgänge der Heilsgeschichte sollen den Heiland Jesus Christus verherrlichen, der durch seinen Thron repräsentiert wird, der an der Stelle erscheint, an der man die Geburt Christi erwarten würde (ebd. 47/9). Die nachträglich eingeflickte Widmung des Papstes Xystus (Klauser Taf. 3) zeigt, daß die Dekoration des Triumphbogens schon vorher fertig war (anders Brenk aO. 15). Der Darstellung der Magierhuldigung liegt hier nicht die traditionelle Bildform zugrunde: ihr Kind auf dem Schoß haltend, empfängt bei dieser Darstellungsweise Maria sitzend die Magier, die, meist hintereinander aufgereiht, manchmal in aufgelöster Ordnung, auf sie zueilen (vgl. DACL 10, 1, 993; H. Kehrer, Die Hl. Drei Könige in Literatur u. Kunst 2 [1909] 21 u. ö.). In S. Maria Maggiore jedoch sitzt Jesus im Galakostüm auf einem breiten u. kostbaren Thron, mit vier Gardeengeln hinter sich, Maria dagegen auf einem kleineren Thron neben ihm, auch sie angetan mit einem kostbaren, aber dunklen (purpurnen?) Gewande (gegen unsere frühere Auslegung: Klauser 128). Die hier angewandte, damals noch ziemlich neue imperiale Ikonographie (vgl. Grabar, Empereur) weist zwar auf den hohen Rang Marias hin, aber nicht auf ihre in Ephesus bestätigte Gottesmutterfunktion. Wie ist der Widerspruch zwischen Roms Verhalten vor dem Konzil (s. o. Sp. 1083) u. seinem jetzigen zu erklären?

2. Andere Marienkirchen. Die Basilika auf dem Esquilin war die erste röm. Marienkirche u. blieb auch lange die einzige. Um 609 ging das Pantheon, der großartige Rundtempel auf dem Marsfeld, der allen Göttern oder doch einer Gruppe aus ihnen geweiht war (s. S. B. Platner/Th. Ashby, A topographical dictionary of ancient Rome [London 1929] 382/7); E. Nash, Bildlex. zur Topographie des antiken Rom 2 [1962] 170/5), mit Genehmigung des oströms. Kaisers in den Besitz der röm. Kirche über. Nach dem Liber pontificalis (1, 317 Duchesne) machte Papst Bonifatius IV daraus eine Kirche der hl. Maria ‚semper virginis et omnium martyrum'. Die Capitularia evangeliorum dieser Zeit verzeichnen unter dem 13. V. die ‚dedicatio' der ‚ecclesia beatae Mariae ad martyres' (Th. Klauser, Das röm. Capitulare evangeliorum [1933] 153. 177). Der ungewöhnliche Kirchweihtag (ein Wochentag, kein Sonntag, wie in Rom sonst üblich) legte die Vermutung nahe, daß das Heiligtum Nationalkirche der Syrer, bei denen in ihrem Zentrum Nisibis der 13. V. 359 einen wichtigen Gedenktag bezeichnete (Klauser 124f), geworden war. Ähnliches gilt wahrscheinlich auch von der Kirche S. Maria antiqua, die nicht lange vorher von flüchtigen Mönchen aus dem Osten in den Ruinen am Nordabhang des Palatins geschaffen u. ausgemalt worden war (W. de Grüneisen, Sainte Marie antique [Rome 1911]; E. Tea, La basilica di S. Maria Antiqua [Milano 1937]; Plan: DACL 5, 2, 2007). R. Vielliard, Recherches sur les origines de la Rome chrétienne² (Rome 1959) 11 glaubt, gestützt auf Ch. Hülsen, Le chiese di Roma nel medio evo (Firenze 1927), zwanzig röm. Marienkirchen bis zur Zeit Papst Leos III zählen zu dürfen, von denen freilich die Mehrzahl erst im 7./8. Jh. entstand (vgl. auch J. C. Nassivera, Ancient temples to pagan goddesses and early churches to the virgin in the city of Rome. A topographical survey: ClassNewsViews 20 [1976] 41/54). Das Merkwürdige ist, daß all diese Kirchen sich nicht nach der G. benannten, sondern schlicht ‚S. Maria'. Das lag nicht einfach daran, daß man im Westen für die G. außer den umständlichen Bezeichnungen ‚Mater Dei' u. ‚Dei genetrix' noch kein knappes, eindeutiges Äquivalent gehabt hätte: bei Marius Mercator, dem Lateiner in Kpel, findet man erstmals das Wort ‚deipara', das dann auch in den Codex Iustinianus Eingang fand (1, 1, 6, 7). Die Neubildung hat die konservativen Römer aber offenbar nicht befriedigt.

3. Marienfeste. Konservativ wie in der Titulierung der Mutter Jesu sind die Römer auch in der Ausstattung des Kirchenjahres mit Marienfesten geblieben. Wie uns die röm. Capitularia evangeliorum lehren, hat man in Rom neben dem Weihnachtsfest (25. XII.), dessen Oktavtag freilich in der Kirche ‚S. Maria ad martyres' als Statio begangen wurde, keines der im Osten längst populär gewordenen Marienfeste aufgegriffen; erst in der Regierungszeit des Papstes Sergius (610/38), der einer syrischen, in Palermo ansässig gewordenen Familie entstammte, u. wohl auch unter dem diplomatischen Druck des Kaiser Maurikios hat man nachgeholt, was bis dahin versäumt war (vgl. Klauser aO. 184; man beachte, daß aufgrund des oben genannten liturgischen Buches u. seiner Redak-

tionen die Entwicklung des stadtröm. Liturgiekalenders im 7. u. 8. Jh. sehr genau verfolgt werden kann).

4. Verzögerung der Ausbreitung des Kultes. Schon bei der Untersuchung des gleichen Themas im griech.-syr. Osten (s. o. Sp. 1091f) fielen uns gewisse Verzögerungen auf, die der Kult der G. u. seine weitere Entfaltung erlitten. Die gleiche Erscheinung war auch im lat. Westen u. insbes. in Rom zu beobachten, nur in erheblich stärkerem Ausmaß. Den Grund dieser Eigentümlichkeit der Geschichte der Marienverehrung im Osten dürfen wir vielleicht einerseits in den Schwierigkeiten sehen, die der Begriff der G. den Intellektuellen bereitete, andererseits in dem Umstand, daß die durchschnittlichen Christen von den antiken Gottesmüttern noch nicht loskamen. Zwar war auch im Westen der Kult der Gottesmutter Isis stark u. noch bis ins 4. Jh. verbreitet, aber in Rom u. in den anderen Bischofsstädten doch auch heftig bekämpft; jedenfalls stand der antike Gottesmutterkult dem Kult der G. Maria nicht so stark im Wege wie im Osten. Die Hemmungen, die der Begriff der G. den Intellektuellen des Ostens bereitete, haben bei den Gebildeten des Westens kaum eine Rolle gespielt, daher muß die Ursache der Langsamkeit, mit der der Kult der G. sich hier ausbreitete u. bes. im liturgischen Leben der Kirche in Erscheinung trat, wohl in erster Linie in der überaus konservativen Haltung gesehen werden, die hier herrschte u. die natürlich vor allem für Wandlungen des Kults ein starkes Hindernis war. Oder war der Kult der heidn. Gottesmutter auf dem Lande immer noch so stark, daß man die christl. G. lieber verschwieg?

B. Nichtchristlich. I. Fragestellung. Das Problem, das hier zu erörtern ist, müßte etwa so formuliert werden: Ist die Vorstellung von der G. Maria u. die dafür gewählte Ausdrucksweise rein christlichen Ursprungs? Oder haben außerchristliche Anschauungen u. Bezeichnungen Vorstellung u. Ausdruck ausgelöst oder wenigstens gefördert? Eine Antwort haben mehrere Vertreter der Religionsgeschichte des Altertums zu geben versucht. So E. Meyer, Ursprung u. Anfänge des Christentums $1^{4/5}$ (1924) 77/81; für ihn ist Maria ‚die große Hauptgottheit' der ‚katholischen Volksreligion', in der die alte Göttermutter Kleinasiens ‚wieder zu vollem Leben erwacht' ist. Anders E. Norden (112/6); nach ihm soll nicht Kleinasien mit seiner Mater Magna, sondern Ägypten mit Isis die entscheidenden Anregungen für die Ausbildung des christl. G.bildes geliefert haben. Wieder anders A. Dieterich, Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion (1905) 116/8; nach ihm waren jene ‚Muttergottheiten' der antiken Mittelmeerräume, die er als die Verkörperungen des Typos der ‚Mutter Erde' ansah, nämlich Mater Magna, Demeter u. Isis, die entscheidenden Vorläuferinnen u. Muster für die christl. G. Maria gewesen. Einen ähnlich breiten Quellgrund der christl. G.figur glaubte auch C. Schneider nachweisen zu können. Hier einige seiner Formulierungen: Der ‚Marienmythos', ‚der vom NT am weitesten abweichende u. am stärksten erweiterte Teil des christl. Mythos' hat seine Ausgangspunkte in Ephesus u. Alexandreia gehabt (Schneider 1, 239). ‚Die Hauptfarben zum Bilde der christl. Gottesmutter haben Eleusis u. Isis geliefert' (ebd. 241); ‚die Göttin Maria (ist) in der Hauptsache eine christlich umgenannte Isis' (ebd. 243). ‚Überhaupt haben ziemlich alle Göttinnen Spuren im Marienmythos u. -kult hinterlassen' (ebd. 244_4); ‚sobald man die zuweilen dicke Decke der Dogmatik etwas abzieht, schaut überall das Bild der hellenist. Jungfrau-Muttergöttin heraus' (ebd. 246f). ‚Eleusis hat aus ihr (Isis) die Göttin der ‘süßen Mutterliebe’ (dulcis matris adfectio) gemacht. Sie heißt ‘Gottesmutter’ (θεοτόκος), keiner ihrer Hymnen vergißt diesen Zug' (ebd. 242). Sind diese Thesen, u. bes. die von C. Schneider vorgetragenen, eine zuverlässige Antwort auf die zu Beginn des Abschnitts gestellten Fragen?

II. Antike Gottesmütter. Zum Typos der Gottesmutter rechnet Schneider (1, 239/47) folgende Göttinnen des antiken Mittelmeerraumes: Kybele, Magna Mater, Mater deum, Artemis, Astarte, Virgo caelestis, Demeter, Isis, Semele, Alkmene (wenn wir uns hier in den Bahnen Schneiders bewegen, geschieht es nur, weil von Schneider das zur Zeit aktuellste, in weite Intellektuellenkreise getragene einschlägige Buch stammt [bessere Gruppierungen der Göttergestalten bietet C. Colpe: AbhGöttingen 3. F. 96 (1975) 18_5]). Als Merkmale dieses Göttinnentypos werden wohl folgende Züge angesehen: Mutterschaft, Göttlichkeit von Mutter u. Kind, Bezeichnung der Mutter als Gottesmutter, Kult beider. Natürlich ist zu bedenken, daß wegen der Zufälligkeit des erhaltenen Quellenmaterials nicht alle Merkmale des Typos bei jeder Gestalt mit gleicher

Deutlichkeit bezeugt zu sein brauchen. Wenn man prüft, ob bei den von Schneider angeführten Göttinnen wenigstens die wichtigsten Merkmale nachweisbar sind, ergibt sich folgendes Bild: Kybele, Mater deum u. Artemis heißen ‚Große Mutter', nicht, weil sie einen oder mehrere Söhne hervorgebracht hätten, sondern weil sie nach phrygischer, später von der übrigen antiken Welt weithin übernommener Vorstellung die höchsten Gottheiten sind, die lebenspendend u. insofern mütterlich wirken (vgl. Nilsson, Rel. 2², 458. 655; Iulian. Imp. or. 8, 6 [2, 1, 112f Bidez/Rochefort]; W. Fauth, Art. Kybele: KlPauly 3, 383/9; ders., Art. Artemis: ebd. 1, 618/25). Ähnlich steht es mit der Kybele verwandten Astarte; sie ist bei Südsemiten u. Phöniziern gleich wie die nordsemitische Atargatis die Personifizierung der gebärenden Kraft der Natur (vgl. F. Nötscher: o. Bd. 1, 806); nur deswegen stellte man sich beide als mütterliche Wesen vor; die Sohnes- oder Tochtergestalt fehlt daher auch in beiden Fällen (zu *Atargatis s. F. R. Walton: o. Bd. 1, 854/60). Dagegen ist Demeter sicher in vollkommener Weise Gottesmutter, worauf auch ihr Name hinweist; sie hat die Göttin Kore-Persephone geboren; beide werden kultisch verehrt (vgl. W. Fauth, Art. Demeter: KlPauly 1, 1459/64; ders., Art. Persephone: ebd. 4, 647/50). Hestia tritt auf dem späten, in neuerer Zeit bekannt gewordenen u. daher in die Gottesmutter-Diskussion erst jüngst einbezogenen Teppich in Dumbarton Oaks als mütterlich herrschende, Gaben spendende, gekrönte Frau auf; aber daß sie ein göttliches Wesen männlichen oder weiblichen Geschlechts geboren hätte, ist weder dem Teppich noch den literarischen Quellen zu entnehmen (P. Friedländer, Documents of dying paganism [Berkeley 1945]). Von Haus aus war Hestia wohl nur die mütterliche Hüterin des häuslichen Herds, ähnlich wie die röm. Vesta (K. Latte, Röm. Religionsgeschichte [1960] 89f). Anders steht es bei Isis. Sie ist die zärtliche Mutter des Horus-Karpokrates u. die trauernde Witwe des Osiris u. wurde in der kaiserzeitlichen Welt allenthalben verehrt u. besungen (vgl. etwa Witt, Isis 100/10). Mit anderen Göttinnen des Gottesmutter-Typos wurde sie, als die henotheistische Strömung auch in Ägypten zu einem Eingottglauben drängte, gern gleichgesetzt oder gar identifiziert, vor allem mit Demeter u. Kybele. Der Titel Gottesmutter ist ihr schon lange vor der Zeitwende in ihrer ägypt. Heimat beigelegt worden; der altägypt. Ausdruck dafür war: mw.t nṯr (Erman/Grapow, Wb. 2, 54 führen 10 Belege auf, ohne vollständig zu sein). In den griech. Isis-Aretalogien wird der ägypt. Titel ‚Gottesmutter des Horus' mit μήτηρ Ὥρου übersetzt (Müller 29f; Diod. Sic. 1, 27, 4). Vor oder gleichzeitig mit Isis haben auch andere ägypt. Göttinnen gelegentlich den Gottesmutter-Titel getragen; so Neith, Huth, Hathor. Als Gottesmutter in einem der christl. Muttergottes dem Typos nach stark verwandten Sinn sind aus der Mittelmeerwelt noch zu erwähnen Semele, die Mutter des Dionysos, u. Alkmene, die Mutter des Herakles (vgl. W. Fauth, Art. Semele: KlPauly 5, 93f; H. v. Geisau, Art. Alkmene: ebd. 1, 271f). Diese beiden waren menschliche Mütter, die einen Heros geboren haben; aber von ihrem Kult als Gottesmutter wird unseres Wissens nie gesprochen. So ist wohl abschließend die Feststellung am Platz, daß die heidn. Welt des Mittelmeerraums nur in Isis eine Gottesmutter hervorgebracht hat, die in der Kaiserzeit u. vor allem in der hellenist. Großstadt Alexandreia ein ähnliches Erscheinungsbild mit verwandter Gefühlsbetonung u. eine so überragende Popularität besaß, wie später Maria, die freilich alle ihre Konkurrentinnen durch eine Eigenschaft in den Schatten stellte: sie war Mutter u. doch Jungfrau.

III. Isis. a. Populärste Gottesmutter der frühen Kaiserzeit. Kein antiker Autor hat eine zusammenfassende Darstellung des religiösen Lebens der Isisgemeinde von Alexandreia hinterlassen. Aber wir besitzen zwei Spezialdarstellungen, die uns wichtige Informationen übermitteln. Dazu gehört Apuleius, der im 11. Buch seiner Metamorphosen in romanhafter Einkleidung erzählt, was er als Verehrer von Isis u. Osiris erlebt hat. Gewichtiger ist die Schrift Plutarchs Über Isis u. Osiris, die sich um das Verständnis der Isisreligion bemüht (vgl. Th. Hopfner, Plutarch über Isis u. Osiris 1/2 [Prag 1940/41]). Aufschlußreich sind die Aretalogien, die Isis u. ihre Wundertaten verherrlichen (vgl. bes. Müller). Viele konkrete Einzelheiten des Isiskults lassen sich aus den Inschriften gewinnen, die von ihren Kultstätten stammen; sie sind dankenswerterweise von Vidman (Sylloge) sorgfältig gesammelt u. knapp erklärt worden. Von entscheidendem Wert für unsere Kenntnis der Isisreligion ist eine Anzahl von Denkmälern; die wichtigsten sind von Leipoldt (Religionen)

gesammelt u. erklärt worden; diese erste Deutung wird durch einzelne Bände der Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain vertieft. Besonders wichtig sind die Studien von V. Tran Tam Tinh, der sich mit den Denkmälern von Pompeji u. Herculanum befaßt. Diese insgesamt doch reiche Sammlung von Quellen u. Bearbeitungen der Quellen hat immer deutlicher werden lassen, daß die Isisreligion zu Beginn der röm. Kaiserzeit eine Weltreligion geworden war, die alle anderen überflügelt hatte.

b. Das Verhältnis zwischen Isis- u. Christengemeinde in Alexandreia. Rituelle Tänze, wie sie auf dem Relief von Ariccia dargestellt sind u. wohl zu den Riten der Klage u. Freude über Tod u. Wiederbelebung des Osiris gehören (zB. Leipoldt, Religionen Abb. 17), mußten die Christen abstoßen. Aber feierliche Prozessionen, wie auf dem Relief im Vatikan (ebd. Abb. 56; Helbig/Speier, Führer[4] 1, nr. 491) u. Opferfeiern wie auf dem jetzt in Neapel aufbewahrten Wandbild aus Herculanum (Leipoldt, Religionen Abb. 53) mußten einen positiven Eindruck machen. Daß auch manche anderen Züge des heidn. Gemeindelebens als sympathisch u. erbaulich empfunden wurden, ergibt sich schon daraus, daß sie von der christl. Gemeinde früher oder später übernommen wurden; es sei erinnert an die Tonsur der Priester, an die Verhüllung der Hände der Träger des hl. Nilwassers, an die Verwendung von Kultgewändern aus Leinen, an den antiphonalen Kultgesang, an den Gebrauch von Wasser u. Weihrauch bei der Lustration usw. (vgl. Witt, Isis 152/64 u.ö.). Daher dürfen wir wohl annehmen, daß in der Christengemeinde in Alexandreia bei aller Kritik an der ‚Konkurrentin' doch eine gewisse Sympathie übrig blieb, die eine Übernahme des Gottesmutter-Titels möglich machte. Solange aber die Bezeichnung θεοτόκος nur für Maria verwendet wird u. nicht auch für Isis begegnet, ist die Herkunft des G.titels aus der Isisreligion u.E. immer noch bloße Hypothese. Ähnlich problematisch scheint trotz langer u. scharfsinniger Diskussion die Vermutung zu sein, daß die Darstellung der stillenden G. (γαλακτοτροφοῦσα) von der verbreiteten Figur der Isis lactans angeregt worden sei (vgl. Wesse 130; Unger 101/18; Wellen 163/5; A. Grabar: CahArch 16 [1966] 231).

Wertvolle Hinweise werden verdankt: Luise Abramowski, Carsten Colpe, Henri Crouzel, Albrecht Dihle, Elmar Edel, Wolfgang Speyer, Alfred Stuiber, Theofried Baumeister, Heinzgerd Brakmann.

A. Alföldi, Die alexandrinischen Götter u. die Vota publica am Jahresbeginn: JbAC 8/9 (1965/66) 53/87. – L. Abramowski, Untersuchungen zum ‚Liber Heraclidis' des Nestorius = CSCO 242/Subs. 22 (Louvain 1963). – A. Baumstark, Das Communicantes u. seine Heiligenliste: JbLiturgWiss 1 (1921) 5/33. – H. I. Bell, Cults and creeds in Graeco-Roman Egypt[3] (Liverpool 1959). – J. Bergman, Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griech. Isisaretalogien = Acta Univ.Upsal. Hist.Rel. 3 (Upsala 1968). – H. Bonnet, Reallex. der ägypt. Religionsgeschichte (1952). – L. de Bruyne, Nuove ricerche iconografiche sui mosaici dell'arco trionfale di S. Maria Maggiore: RivAC 13 (1936) 239/69. – Th. Camelot, De Nestorius à Eutyches. L'opposition de deux christologies: Das Konzil v. Chalcedon[3] 1 (1962) 213/42. – A. Cameron, The Theotokos in 6th. cent. Constantinople: JournTheolStud NS 29 (1978) 79/108. – E. Caspar, Geschichte des Papsttums 1 (1930) 389/422. – C. Cecchelli, Mater Christi 1/4 (Roma 1946/54); I mosaici della basilica di S. Maria Maggiore (Torino 1956). – C. Chevalier, La mariologie de Jean Damascène = OrChrAnal 109 (1936). – H. Crouzel, La théologie mariale d'Origène: ders. (Hrsg.), Origène. Homélies sur s. Luc = SC 87 (Paris 1962) 11/64; De cultu mariano saeculis VI–XI: Acta Congr. mariologici in Croatia celebrati 3 (Roma 1972) 69/86. – F. Cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain[4] (Paris 1929) 69/94 bzw. Die orientalischen Religionen[3] (1931) 68/93. – W. Delius, Geschichte der Marienverehrung (1963); Texte zur Geschichte der Marienverehrung u. Marienverkündigung in der Alten Kirche = Kl.Texte 178 (1956). – F. J. Dölger, Die eigenartige Marienverehrung der Philomarianiten oder Kollyridianer in Arabien: ders., ACh 1 (1929) 107/42. – L. Duchesne, Histoire ancienne de l'église 2[4] (Paris 1919) 592/601; 3[5] (ebd. 1911) 313/83. 446/54. – F. Dunand, Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée 1/3 = ÉtPrélimRelOr 26 (Leiden 1973). – W. Ensslin, Art. Aelia Pulcheria Augusta: PW 23, 2 (1959) 1954/63. – A. Erman, Die Religion der Ägypter. Ihr Werden u. Vergehen in vier Jahrtausenden (1934). – L. Fendt, Die Christologie des Nestorius (1910), bes. 56/63. – D. Fernández, Num cultus matrum deorum influxum in terminologiam circa divinam maternitatem habuerit: Acta V. Congr. mariologici-mariani in Lusitania a. 1967 celebrati 4 (Roma 1970) 123/43. – A. J. Festugière, À propos des arétalogies d'Isis: HarvTheolRev 42 (1949) 209/34; L'arétalogie isiaque de la Kore Kosmou: Mélanges Ch. Picard (Paris 1949) 376/81. – G. Giamberardini, Il ‚Sub tuum

praesidium' e il titolo ,Theotokos' nella tradizione egiziana: Marianum 31 (1969) 324/62; Il culto mariano in Egitto 1² = Pubbl. dello Studium Biblicum Franciscanum Analecta 6 (Jerusalem 1975). – A. GRABAR, L'empereur dans l'art byzantin = PublFacLettrUnivStrasb 75 (Paris 1936); Martyrium. Recherches sur le culte des réliques et l'art chrétien antique 1/2 (Paris 1946). – H. GRAEF, Maria. Eine Geschichte der Lehre u. Verehrung (1964). – A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 1. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil v. Chalcedon (1979). – R. HARDER, Karpokrates v. Chalkis u. die memphitische Isispropaganda = AbhBerlin 14 (1943 [1944]). – SH. K. HEYOB, The cult of Isis among women in the Graeco-Roman world = ÉtPrélimRelOr 51 (Leiden 1975). – TH. HOPFNER, Fontes historiae religionis Aegyptiacae = C. Clemen (Hrsg.), Fontes historiae religionum 2, 1/5 (1922/25). – J. HUHN, Das Mariengeheimnis beim Kirchenvater Ambrosius: MünchTheolZs 2 (1951) 130/46. – CH. IHM, Die Programme der christl. Apsismalerei vom 4. Jh. bis zur Mitte des 8. Jh. = ForschKunstgeschChristlArchäol 4 (1960). – G. JOUASSARD, Marie à travers la patristique: H. Du Manoir (Hrsg.), Marie. Études sur la sainte Vierge 1 (Paris 1949) 69/157. – M. JUGIE, La première fête mariale en Orient et Occident: ÉchOr 22 (1923) 129/52; Homélies mariales byzantines: PO 19, 2 (1926) 199/500; La mort et l'assumption de la sainte Vierge = StudTest 114 (Città del Vat. 1944). – N. D. KELLY, Early christian creeds² (London 1952). – TH. KLAUSER, Rom u. der Kult der Gottesmutter Maria: JbAC 15 (1972) 120/35. – C. KOPP, Die hl. Stätten der Evangelien² (1959); Das Mariengrab (1954). – P. KÜNZLE, Per una visione organica dei mosaici antichi di S. Maria Maggiore: RendicPontAcc 34 (1961/62) 153/90. – G. W. H. LAMPE, Lex. 639/41. 625. 629 s.v. θεοτόκος; θεοδόχος; θεομήτωρ. – J. LEIPOLDT, Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums = Bilderatlas zur Religionsgeschichte 9/11 (1926); Archäologisches zur Isisreligion: Angelos 1 (1925) 126/9. – H. LIETZMANN, Apollinaris v. Laodicea u. seine Schule 1 (1904). – E. LUCIUS, Die Anfänge des Heiligenkults in der christl. Kirche (1904) 458/504. 512/22. – F. MAGI, Il calendario dipinto sotto S. Maria Maggiore = MemPontAcc 11, 1 (1972). – J. MAIER, Jesus v. Nazareth in der talmudischen Überlieferung (1978) s.v. Maria, Mutter Jesu. – O. MENTZINGER, Mariologisches aus der vorephesinischen Liturgie (1932). – R. MERKELBACH, Isisfeste in griech.-röm. Zeit = BeitrKlassPhilol 5 (1963). – E. MEYER/W. DREXLER, Art. Isis: Roscher, Lex. 2, 1, 360/548. – D. M. MONTAGNA, La lode alla Theotokos nei testi greci dei secoli IV/VII: Marianum 24 (1962) 453/543. – S. MORENZ, Ägyptische Religion = Religionen der Menschheit 8 (1960); Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann = TU 56 (1951). – E. MÜHLENBERG, Apollinaris v. Laodicea = ForschKirchDogmGesch 23 (1969). – D. MÜLLER, Ägypten u. die griech. Isis-Aretalogien = AbhLeipzig 53, 1 (1961). – H. W. MÜLLER, Isis mit dem Horuskinde: MünchJbBildKunst 14 (1963) 7/38. – A. D. NOCK, Conversion. The old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo (Oxford 1933); Graeco-Egyptian religious propaganda: Gnomon 21 (1949) 221/8 bzw. ders., Essays on religion and the ancient world 2 (Oxford 1972) 703/11. – E. NORDEN, Die Geburt des Kindes = StudWarburg 3 (1924). – I. ORTIZ DE URBINA, La mariologia nei padri siriaci: OrChrPer 1 (1935) 100/13; Lo sviluppo della mariologia nella patrologia orientale: ebd. 6 (1940) 40/82. – W. F. OTTO, Priester u. Tempel im hellenist. Ägypten 1/2 (1905/08). – W. PEEK, Der Isishymnus von Andros u. verwandte Texte (1930). – H. RAHNER, Hippolyt v. Rom als Zeuge für den Ausdruck θεοτόκος: ZKTh 59 (1935) 73/81; Probleme der Hippolytüberlieferung: ebd. 60 (1936) 577/90. – H. DE RIEDMATTEN, Les fragments d'Apollinaire à l',Eranistes': Das Konzil v. Chalcedon³ 1 (1962) 203/12. – P. ROUSSEL, Un nouvel hymne grec à Isis: RevÉtGr 42 (1929) 137/65. – J. RUCKER, Art. Nestorios: PW 17, 1 (1936) 126/37. – M. SCHEDE, Isisprozessionen: Angelos 2 (1926) 60f. – C. SCHNEIDER, Geistesgeschichte des antiken Christentums 1/2 (1954). – A. SCHUCHERT, S. Maria Maggiore zu Rom 1. Die Gründungsgeschichte der Basilika u. die ursprüngliche Apsisanlage = StudAC 15 (Città del Vat. 1939). – E. SCHWARTZ, Über die Reichskonzilien von Theodosius bis Justinian: SavZ-Kan 11 (1921) 208/53 bzw. ders., Ges. Schriften 4 (1960) 111/58. – L. I. SCIPIONI, Richerche sulla cristologia del ,Libro di Eraclide' di Nestorio = Paradosis 11 (Fribourg 1956). – TH. D. SCOTT-MONCRIEFF, Paganism and Christianity in Egypt (Cambridge 1913). – G. SÖLL, Mariologie = HdbDogmengesch 3, 4 (1978) 112/29. – M. L. THÉREL, Une image de la Sibylle sur l'arc triomphal de s. Marie Majeure à Rome: CahArch 22 (1962) 153/71. – V. TRAN TAM TINH, Essai sur le culte d'Isis à Pompei (Paris 1964); Le culte des divinités orientales en Campanie en dehors de Pompei, de Stabies et d'Herculanum = ÉtPrélimRelOr 27 (Leiden 1973); Le culte des divinités orientales à Herculanum = ebd. 17 (ebd. 1971); Isis lactans. Corpus des monuments gréco-romains d'Isis allaitant Harpocrate = ebd. 37 (ebd. 1973). – R. UNGER, Die Mutter mit dem Kinde in Ägypten, Diss. Leipzig (1957). – C. VAGAGGINI, Maria nelle opere di Origene = OrChrAnal 131 (Roma 1942). – G. VANDENBEEK, De interpretatio Graeca van de Isisfiguur = Stud. hellenist. 4 (Louvain 1946). – L. VIDMAN, Sylloge inscriptionum religionis Isiacae and Sarapiacae = RGVV 28 (1969); Isis u. Sarapis

bei den Griechen u. Römern = ebd. 29 (1970). – G. A. Wellen, Theotokos. Eine ikonographische Abhandlung über das Gottesmutterbild in frühchristl. Zeit (Utrecht 1961). – K. Wessel, Koptische Kunst (1963). – R. W. Wilken, Judaism and the early Christian mind. A study of Cyril of Alexandria's exegesis and theology (New Haven 1971). – R. E. Witt, Isis in the Graeco-Roman world = Aspects of Greek and Roman life (London 1971); Theotokos. Mother of God in the 4th, 5th and 6th centuries: AufstNiedergRömWelt (im Druck). – F. Zimmermann, Die ägypt. Religion nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller u. die ägypt. Denkmäler = StudGeschKultAltert 5, 5/6 (1912).

Theodor Klauser.

Gottesgnadentum (Gottkönigtum).

A. Einleitung. G. u. Gottkönigtum sind Termini, durch die zwei grundlegende Begriffe der religiös-politischen Legitimierung wiedergegeben werden. Die spezifische Formulierung ,regnum gratia Dei' ist eine Schöpfung der christl. Zeit (s. u. Sp. 1147/50). Die darin enthaltene Vorstellung von einer besonderen Autorität des Königs ist jedoch in der gesamten nichtchristl. Antike vorhanden, in Ägypten, Mesopotamien, Iran, Griechenland u. Rom: der König ist erwählt durch die Götter des Staates, u. kraft dieser Begabung mit königlicher Autorität regiert er als irdischer Stellvertreter der Götter. So gesehen ist Königtum eine göttliche, nicht menschliche Einrichtung; der König herrscht durch den Willen der Götter, nicht durch den seiner Untertanen. Entsprechend ist er durch menschliche Gesetze nicht gebunden; als irdisches Werkzeug der Götter ist er selbst Quelle des Rechts. – Durch seine Erwählung durch die Götter ist der König über die Sterblichen erhoben; er betritt den Bereich des Sakralen, der denjenigen Personen u. Dingen vorbehalten ist, die vom Alltäglichen abgesondert u. für den Dienst an der Gottheit bestimmt sind. So ist der König eine charismatische Gestalt, ,Träger spezifischer, als übernatürlich (im Sinne von: nicht jedermann zugänglich) gedachter Gaben des Körpers u. Geistes' (Weber 662; vgl. B. Wilson, Noble savages. An essay on charisma – the rehabilitation of a concept [Berkeley 1975]). In monotheistischen Zusammenhängen wird der König normalerweise als Sterblicher angesehen; seine Einzigartigkeit liegt in den übernatürlichen Kräften, mit denen der Gott ihn kraft seiner Gnade ausgestattet hat. Der König ist ein Medium, durch das Macht u. Geist des Gottes wirken: ,le roi te touche, Dieu te guérit' (Bloch 53). Der Polytheist kann göttliche Macht in einer Vielzahl von Formen, Manifestationen u. Graden erfahren; er rechnet mit der Einwohnung des Göttlichen in Gegenständen der Natur, u. in seiner Erfahrung ist die Welt voll von vielgestaltigen, mächtigen göttlichen Wesen, von denen er annimmt, daß sie in unterschiedlichen Graden übernatürliche Kräfte besitzen u. einzelne Bereiche der Natur oder menschlicher Tätigkeiten kontrollieren. In diesem Sinne kann der Polytheist seinen Herrscher als ,Gott' anerkennen u. beschreiben, d. h. als Macht, die in einem bestimmten Tätigkeitsbereich außerordentliche Wohltaten zu spenden vermag. Für den Polytheisten schließt eine solche Vergöttlichung königlicher Macht den Glauben nicht aus, daß dieser Gott-König sein Königtum anderen, größeren Göttern verdankt, u. daß er diesen Göttern völlig untergeordnet ist u. von ihnen abhängt in seiner Autorität, seinem Erfolg u. selbst seiner Existenz. Königtum von Gottes Gnaden u. Gottkönigtum sind spezifische Erscheinungsformen des breiteren Phänomens des ,Sakralkönigtums'. Dieser Gattungsbegriff umfaßt eine Vielzahl unterschiedlicher Vorstellungen von Person u. Amt des Herrschers. Gemeinsames Kennzeichen ist die Vorstellung vom Herrscher als numinoses Wesen; der

König ist eine sakrale Person, weil er als Besitzer göttlicher Macht gilt; kraft dieser sichert er das Wohlergehen u. den Bestand der Gemeinschaft. Er ist Mittler zwischen der menschlichen Gemeinschaft u. dem göttlichen Bereich. Die Heiligkeit des Herrschers kann in verschiedener Weise erfahren u. ausgedrückt werden, die zT. abhängig ist von der religiösen Mentalität u. sozio-ökonomischen Struktur der jeweiligen Gesellschaft. Die Vorstellung vom König als Heilbringer u. Spender des Erntesegens, als Priester, als Abkömmling der Götter, als Träger göttlicher Würde, als göttliches Wesen, als Stellvertreter der Götter, jede dieser Vorstellungen ist ein Versuch, die einzigartige Beziehung zwischen dem Herrscher u. den Staatsgöttern zu beschreiben. Jede Art von Sakralkönigtum soll die Befähigung des Herrschers für sein Amt angemessen ausdrücken u. legitimieren. Die verschiedenen Vorstellungen brauchen nicht als Gegensätze aufgefaßt zu werden; oft sind sie eher Korrelate (zu Wesen u. Formen des Sakralkönigtums s. Regalità sacra). Als solche Korrelate sind G. u. Gottkönigtum zu verstehen. Sie sind verschiedene, jedoch miteinander vereinbare Legitimationsformeln, die in der nichtchristl. Antike u. im Christentum dazu beitragen konnten, die ideologische Grundlage einer monarchischen Staatsform zu schaffen u. zu festigen (s. u. Sp. 1128/32. 1138f). Der Begriff ‚G.' betont die göttliche Herkunft der vom Herrscher ausgeübten Macht; ‚Gottkönigtum' legt den Nachdruck auf die Person des Herrschers u. den übermenschlichen Charakter seiner Macht. Die Vereinbarkeit von G. u. Gottkönigtum war ausschlaggebend für die Entwicklung u. Wirkung beider Begriffe in der Geschichte des Alten Orients u. des griech.-röm. Heidentums wie für die Auseinandersetzung zwischen Antike u. Christentum im Rahmen der politischen Theologie.

B. Nichtchristlich. I. Alter Orient. a. Ägypten. In der entwickelten Theologie des Neuen Reichs u. späterer Perioden einschließlich der griech.-röm. Zeit wurde der ägypt. König angesehen als Geschöpf der Götter, von ihnen erwählt u. eingesetzt als Herrscher über die Beiden Länder u. die Vier Teile der Erde. Er ist der Sohn des Schöpfergottes Re, Produkt physischen Verkehrs zwischen der Gottheit u. der leiblichen Mutter des Pharao. Göttlich gezeugt, geformt u. genährt, wurde er von den Göttern im Himmel gekrönt bevor er seine irdische Krönung erhielt. Sein Königtum ist damit Geschenk der Götter, er selbst das lebende Abbild des Göttlichen. Er hat Anteil am Göttlichen; Gottheit ist in ihm wie sie in heiligen Tieren oder in Götterbildern ist. Seine Lebenskraft (Ka) kommt von Gott, deshalb unterscheidet er sich in seinem Wesen von den Sterblichen. Er ist sich dessen ebenso bewußt wie seine Untertanen. Die übliche Bezeichnung für ihn ist nṯr (Gott) oder nṯr nfr (Guter Gott). In der Kunst kann er in derselben Größe wie die Götter u. in derselben Mischung von menschlichen u. tierischen Bestandteilen dargestellt werden, die die ägypt. Götter charakterisiert. Er ist zugleich Gott sui generis u. irdische Manifestation des Horus, ‚des Großen Gottes u. Herrn des Erdkreises'. Sein irdisches Königtum ist die unmittelbare Fortsetzung des ersten Königtums des Schöpfers Re u. des Königtums des Horus, Rächers seines Vaters Osiris u. König durch die Gnade der Götter Ägyptens. Mit dem Tod geht jeder Pharao in Osiris ein. Er übt seine Macht im Jenseits aus u. beweist seine Lebenskraft durch Naturwunder; in der Person seines Nachfolgers übernimmt eine neue Manifestation des Horus das Königtum auf Anordnung der Götter (Moret; Müller; Jacobsohn; Frankfort 3/212; Brunner 3/116; Posener 15/22; Blumenthal; Otto, Gott 63/83; ders., Legitimation 385/411; Barta; ders., Art. Königsdogma: LexÄgypt 3 [1980] 485/94; E. Blumenthal, Art. Königsideologie: ebd. 526/31; J. Assmann, Art. Gott: ebd. 2 [1977] 761). – Dies ist der göttliche Aspekt der Person des Pharao. Daneben gibt es einen menschlichen Aspekt, der sowohl in offiziellen Darstellungen als auch in volkstümlichen Vorstellungen klar hervortritt. Der Pharao ist den Göttern untergeordnet; er ist ihr Priester, verantwortlich für die Durchführung des Gottesdienstes. Wie jeder andere Sterbliche muß er sich den Göttern durch das Medium der Kulthandlung nähern, u. wie jeder Sterbliche beansprucht er alle Hilfe, die Frömmigkeit, Religion u. Magie bieten, um sich eines glücklichen Lebens im Jenseits zu versichern. Verschiedene Texte beziehen sich auf die Macht des Pharao über die Naturgewalten, aber nur wenige Zeugnisse schreiben einem Pharao bestimmte übernatürliche Handlungen zu wie etwa Heilungswunder. Stattdessen betonen offizielle Texte, daß es die Götter sind, die Wunder wirken für den Pharao, der König der Sterblichen ist wie Amon-Re der der Unsterblichen. Die Untertanen des Pharao sind sich des Abstands be-

wußt, der zwischen dem Gottkönig u. den Göttern Ägyptens besteht; sie beten zu diesen Göttern, um Gesundheit u. Wohlergehen des Königs zu sichern (Posener 1/103). – Der regierende Pharao erhielt üblicherweise keinerlei Kult. Die Kulthandlungen, die für verstorbene Könige in ihren Totentempeln vollzogen wurden, unterschieden sich nicht wesentlich von denen, die etwa für eine Privatperson vorgenommen wurden. Die Geschichte Ägyptens kennt nur sehr wenige Pharaonen, die, im Leben oder nach ihrem Tod, Gegenstand eines wirklichen Kults wurden. Ihnen lassen sich Privatpersonen an die Seite stellen, die vergöttlicht u. Gegenstand starker u. oft langlebiger kultischer Verehrung wurden. Die Kulte dieser einzelnen Herrscher scheinen, ähnlich wie die der Privatpersonen, insgesamt lokal begrenzte Reaktionen auf ganz spezielle Wohltaten gewesen zu sein (Bonnet, RL 858; Habachi; ders., King Mentuhotep: KairMitt 19 [1963] 16/52; Radwan; D. Wildung, Art. Königskult: LexÄgypt 3 [1980] 533f). Gegen Ende des Neuen Reichs nahm der Kult für den Herrscher auf offizieller wie auf privater Ebene deutlich neue Dimensionen an. Jedoch richteten sich diese kultischen Aktivitäten nicht so sehr auf die Person des Herrschers als auf bestimmte Standbilder des Königs, die man sich als vom König unabhängige göttliche Wesen vorstellte, u. besonders unter Ramses II waren Kolossalstatuen des Königs Gegenstand beträchtlicher Kulttätigkeit sowohl von offizieller wie privater Seite (Roeder 57/67; Otto, Bedeutung; Wildung; J. Lopez, Une stèle ramesside de la collection Aubert: RevÉgyptologie 26 [1974] 115/7). Aber gerade in dieser Zeit finden wir die emphatischsten Erklärungen über die Abhängigkeit des Pharao von den Göttern (Posener 24/35). – Die schon während der 3. Dynastie in völlig entfalteter Form bezeugte (K. Sethe: G. Steindorff [Hrsg.], Urkunden des ägypt. Altertums 1,1² [1933] 154,3f) Vorstellung, daß Königtum u. Leben des Pharao Gabe der Götter seien, war zentrales Element der politischen Mythologie des Neuen Reichs. In griech.-röm. Zeit bleibt die ägypt. Theologie des Königtums lebendig; die Betonung liegt stets auf der Rolle des Pharao als Vizekönig u. lebendes Abbild der Götter Ägyptens, ein Sterblicher, der über alle Sterblichen erhöht ist durch die Gunst u. Liebe der Götter (Otto, Gott 63/83).

b. Mesopotamien. Durch die gesamte Geschichte des antiken Mesopotamien, von den ältesten Dynastien von Sumer bis zur Zeit der Assyrer, beruhte das Amt des Königs auf einem politischen Mythos von einem Königtum durch die Gnade Gottes. Der König herrschte als von den Göttern erwählter Stellvertreter der Götter. Der höchste König der Götter u. Menschen zusammen mit allen Göttern des Landes hat ihn zum König gewählt, hat ihn herausgegriffen unter allen anderen Sterblichen, hat ihn zur Herrschaft berufen u. ihm die Macht u. die Pflichten der Herrschaft übergeben (Labat; Frankfort 215/333; de Fraine 169/86; Seux 19f). Durch diese göttliche Erwählung ist die Person des Königs erhöht über die der anderen Sterblichen; durch den Willen der Götter ist er mit Kräften begabt, die die gewöhnlicher Menschen übertreffen. Um die einzigartige Gemeinschaft zwischen König u. Göttern auszudrücken, wird die Vorstellung von göttlicher Abstammung herangezogen (Sjöberg). In kultischen Begehungen wird der König aufs engste mit den göttlichen Mächten gleichgesetzt, die die Lebenskraft der Natur u. damit das fortgesetzte Wohlergehen der Gemeinschaft sicherstellen (Hooke; Engnell; Gaster). Die Götter des Staates u. die besonderen Schutzgötter des Königs schützen den von ihnen erwählten König, u. als Gegenleistung hat er seine Untertanen zu erhalten u. zu schützen (Seibert; Seux 25/7). Er ist Stellvertreter der Götter, seine königliche Macht ist ihm nur verliehen als Repräsentant ihres Willens auf der Erde. Seine Unterordnung unter die Götter ist vollständig. Seine Tugenden mögen die Götter auf ihn aufmerksam gemacht haben, so daß sie ihn erhöhten, weil sie einen gerechten Mann wollten. Die Götter mögen ihn für die Herrschaft vorherbestimmt, sogar geschaffen haben, u. in babylonischer Zeit u. später galt Abstammung aus königlichem Geschlecht als Zeichen solcher Vorherbestimmtheit (Labat 40/62). Aber selbst für den edelsten assyr. Prinzen war die Verleihung der königlichen Autorität willkürliches Geschenk der Götter, das widerrufen werden konnte, wenn er sich in der Erfüllung seiner Pflichten unzulänglich zeigte (D. Luckenbill, Ancient records of Assyria 2 [Chicago 1926/27] 14). Im Mittelpunkt der mesopotam. Vorstellungen von der Aufgabe des Königtums steht die Rolle des Königs als Mittler zwischen seinen Untertanen u. seinen Herren, den Göttern des Staates. In der frühen dynastischen Zeit in Sumer u. in der spätassyr. Epoche nannte der

König sich selbst Priester. In allen Perioden steht er an der Spitze des Klerus u. ernennt, in Beratung mit den Göttern, den Hohenpriester. Der König ist buchstäblich Mittler zwischen den Göttern u. seinem Volk; durch Träume u. andere Erscheinungen teilen die Götter ihm ihren Willen mit. Umgekehrt kann er sie in Belangen seines Volkes anrufen, u. er ist ihnen verantwortlich für die Leitung seiner Untertanen u. deren Betragen (Labat 277/319; Frankfort 252/74; de Fraine 285/305).

c. Andere Völker. Das Erscheinungsbild des mesopotamischen Königtums beeinflußte stark die Vorstellungen vom Königsamt bei den Hethitern, den semitischen Staaten Syriens u. bei den Iranern. Bei allen diesen Völkern herrscht der König als von den Göttern erwählter u. eingesetzter Statthalter der Götter. Der hethitische König ist der erwählte Stellvertreter der Götter des Landes der Hatti. Auch hier wird das Bild von der göttlichen Abstammung gebraucht, um die enge Gemeinschaft des Königs mit seinen göttlichen Schützern auszudrücken (O. R. Gurney: Hooke 105/21; A. Götze, Kleinasien² [1957] 85/95; G. Szabo, Art. Herrscher: ReallexAssyr 4 [1977] 342/5). Dasselbe Motiv der Gottessohnschaft kennzeichnet die Herrscherideologie der Kleinkönige in den syrischen Stadtstaaten unter assyrischer Oberhoheit. Wie von ihren assyrischen Oberherren glaubt man auch von diesen Kleinkönigen, daß sie als Stellvertreter der Götter handeln, u. ihre königliche Macht wird angesehen als Geschenk besonderer Schutzgottheiten (K. F. Euler: ZAW 56 [1938] 272/316). – In Iran tritt nach allgemeiner Annahme diese traditionelle mesopotamische Vorstellung vom Königtum zu der einheimischen arischen hinzu, nach welcher der König ein Sterblicher ist, der von den Göttern mit Macht ausgestattet wurde u. in sich das Ḫvarᵊnah trägt, die einwohnende Majestät, die den rechtmäßigen Inhaber der Macht erleuchtet u. die als vom Herrscher ausgehende Lichtemanation das Zeichen des Erwählten Ahura Mazdās war. In großen Felsinschriften proklamierten die achämenidischen Könige sich selbst als die durch göttliche Einsetzung herrschenden Statthalter Ahura Mazdās (W. Nagel, Art. Herrscher: ReallexAssyr 4 [1977] 351/67). In Nakš-i Rustam u. in Behistun verkündet Darius, daß er durch den Willen Ahura Mazdās ein gerechter Mann sei u. gemäß den Gesetzen herrsche; alles, was er geleistet habe, sei vollbracht worden durch die Gnade u. mit der Hilfe Ahura Mazdās (R. Kent, Old Persian² [New Haven 1953] 119/34 Abschnitte 5. 7. 9. 38. 41. 45; 138 Abschnitte 4f). Königtum wird nicht durch willkürliche Laune des Gottes verliehen; nur der tugendhafte Mann u. der von den Göttern erwählte König kann sich des Ḫvarᵊnah rühmen; wird er sittlich unwürdig, verläßt diese Gabe ihn (Dvornik 1,73/131). Dieser Aspekt des G. ergänzt in Altpersien die traditionellen mesopotam. Vorstellungen. Auf ihn beruft man sich, um die Eroberung Babylons durch Kyros zu rechtfertigen (Pritchard, Texts 315). – Von der parthischen Königsideologie ist zu wenig bekannt, um den Grad, in dem sie an der jahrtausendealten Tradition theokratischen Königtums teilhat, sicher bestimmen zu können (Widengren). Mit Beginn der Sassanidendynastie (frühes 3. Jh. nC.) wurde Königtum von Gottes Gnaden jedoch wieder die Grundlage der Legitimation königlicher Autorität. In einer viel deutlicher ausgeprägten Weise als die Parther sehen die Sassaniden sich als die legitimen Erben der Achämeniden, u. wie ihre achämenidischen Vorgänger benutzen die sassanidischen Könige die großen Felswände Persiens, um ihre Einsetzung durch Ahura Mazdā bildlich darzustellen (A. Christensen, L'Iran sous les Sassanides² [Kopenhagen 1944] 86. 93f. 211; R. Ghirshman, Bîchâpour I [Paris 1971] 45/106).

d. Die Göttlichkeit des Herrschers im Alten Orient. Wie in Mesopotamien erhöhen Hofzeremoniell u. -sprache den achämenidischen bzw. sassanidischen Herrscher (Widengren). Aber in keiner der beiden Perioden wird er als göttliches Wesen betrachtet (Tarn; R. Frye, The heritage of Persia [London 1962] 95/7). Die persische Königsideologie folgt der Grundtendenz der mesopotamischen u. versteht den Herrscher als Sterblichen. Der ägyptische Pharao ist sowohl hinsichtlich seines göttlichen wie seines menschlichen Aspekts wohldefiniert. Der mesopotam. König ist, grob gesprochen, nicht mehr als ein Sterblicher, der nur durch die Gnade der Götter erhöht ist. Die Erhöhung des Königs wie auch seine Menschlichkeit finden in der frühesten Zeit Ausdruck in der sumerischen Bezeichnung des Königs als lugal, ‚großer Mann' (D. O. Edzard, Art. Herrscher: ReallexAssyr 4 [1977] 334/42). Trotz ihres universalen Machtanspruchs halten die assyrischen Könige wie die der frühen sumerischen Stadtstaaten an ihrer Sterblichkeit u. ihrer völligen Unterordnung unter die Götter fest. Doch findet sich auch die Vor-

stellung vom Gottkönigtum in der mesopotamischen Geschichte. Vom Zeitalter des Naram-Sin von Akkad bis in die kassitische Zeit bieten die Quellen mehrere Hinweise für die Vergottung einzelner Herrscher. Als bedeutende Indizien für dieses Phänomen können der Gebrauch des Ideogramms für Götter im Zusammenhang mit dem Namen des Herrschers u. die Verwendung des Terminus Gott in verschiedenen Formen als deskriptives Epitheton des Königs gelten. So wird Naram-Sin als dingir-a-kà-dè, ‚Gott von Akkad', bezeichnet, während Šulgi dingir-kalam-ma, ‚Gott des Landes', genannt wird. Verschiedene Herrscher sind in dieser Zeit als Gottheiten Empfänger kultischer Verehrung; Statuen dieser Könige erhalten Opfergaben, u. lebenden Herrschern werden Tempel errichtet. Schließlich sind für diese Zeit theophore Personennamen wie Šul-gi-i-li, ‚Šulgi ist mein Gott', u.ä. bezeugt, in denen der Name eines bestimmten Herrschers, wie Šulgi, die göttliche Komponente stellt. Besonders charakteristisch ist die Vergottung von Königen unter der Dritten Dynastie von Ur u. den anderen neusumerischen Dynastien. Unter der Ersten Dynastie von Babylon u. unter den Kassiten nimmt die Bedeutung des Gottkönigtums ab (Seux 107/9. 389f). Dennoch wird es selbst unter der Dritten Dynastie von Ur wesentlich durch das Königtum von Gottes Gnaden ergänzt, das die Grundlage der mesopotamischen Königsideologie bleibt. In seiner Widmung eines Tempels an Šu-Sin von Ur feiert der örtliche Herrscher von Ešnunna Šu-Sin als seinen persönlichen Gott u. als einen, dem Enlil Königtum verliehen hat (Frankfort 302). Die Vergottung von Königen in Mesopotamien läßt sich am leichtesten verstehen an der Funktion des Königs als Wohltäter; sie ist ein Versuch, die Abhängigkeit einer Gemeinschaft oder eines Individuums von dem König angemessen auszudrücken. Seine Vergottung stellt ihn nicht auf dieselbe Stufe mit den Göttern des Pantheons oder nimmt für ihn Unsterblichkeit in Anspruch. Sie anerkennt lediglich seine Macht, in besonderer Weise Wohltäter einer Gemeinde oder eines einzelnen zu sein (T. Gaster: RevRel 9 [1944/45] 267/81; Frankfort 295/312; W. Römer, Sumerische Königshymnen der Isin-Zeit [Leiden 1965] 55/7; A. Falkenstein: BiblOr 7 [1950] 58; T. Jacobsen: ZsAssyr 52 [1957] 138_{108}; O. Edzard, Art. Mesopotamien: H. Haussig, Wörterbuch der Mythologie 1 [1965] 133/5; C. Wilkes, Zum Königtum in der Ur III Zeit: Compte rendu de la 19e Rencontre Assyriol. Internationale 1971 [Paris 1974] 177/232). – Die Vergottung des Königs scheint in Mesopotamien ein einheimisches Phänomen gewesen zu sein. Ähnlich können die Zeugnisse dafür, daß der hethitische König nach seinem Tod vergottet wurde, als Reflex ursprünglich hethitischer Vorstellungen verstanden werden. Dafür jedoch, daß die syrischen Vasallen dem Pharao in der Armarna-Zeit das Attribut der Gottheit beilegen, ist der Einfluß des ägypt. Hofzeremoniells bestimmend (Dvornik 1, 45/72). – In klassischer Zeit gibt es nur wenige Anzeichen dafür, daß die achämenidische Auffassung vom Königtum von Gottes Gnaden griechische politische Ideen beeinflußt hätte oder von ihnen beeinflußt worden wäre (Fears, Princeps 35_{29}). In hellenist. Zeit jedoch gibt es Anzeichen für die gegenseitige Beeinflussung des politischen Denkens der griechischen Welt u. des Nahen Ostens (Eddy). Auf Wirkung in der griech. Welt bedacht, übernehmen parthische Herrscher Formeln des hellenist. Herrscherkults wie Theos, Theopator u. Epiphanes (BritMusCat Coins Parthia 270). Bezeichnender ist die Vermischung hellenistischer Anschauungen vom Gottkönigtum mit verschiedenen Strängen von nahöstlichen Vorstellungen u. Einrichtungen, wie sie das Denkmal des Antiochos I von Kommagene zeigt (H. Dörrie, Der Königskult des Antiochos von Kommagene = AbhGöttingen 3,60 [1964] 208/30).

II. Israel. Die moderne atl. Forschung hat die Bedeutung von Bildersprache, Formeln u. Ritual des mesopotamischen Königtums für die Institutionen des israelitischen Staates deutlich gemacht. Israel u. Mesopotamien haben die Grundvorstellung gemeinsam, daß der König wesentlich ein Sterblicher ist, der als göttlich erwählter Stellvertreter der Götter herrscht (de Fraine; Johnson; Bernhardt; Mettinger). Entsprechend ist G. die erklärte Königsideologie des AT. Königtum in Israel beginnt mit der Erwählung Sauls durch Jahwe, der ihn als Herrscher seines Volks benennt: ‚Als Schmuel nun Schaul sah, antwortete Er ihm: Wohl, der Mann ists, von dem ich dir sprach, er soll mein Volk hegen' (1 Sam. 9,17 [Übers. Buber/Rosenzweig]; vgl. 13,14; 1 Reg. 8,16; 2 Sam. 5,12; 1 Reg. 11,37; 19,16). Wenn der von ihm bestallte König ihm mißfällt, kann Jahwe ihn ersetzen, indem er einen neuen Herrscher über sein Volk wählt: ‚Nun aber

wird dein (Sauls) Königtum nicht bestehn, schon sucht Er sich einen Mann nach seinem Herzen, den entbietet Er zum Herzog über sein Volk, denn du hast nicht gewahrt, was Er dir geboten hat' (1 Sam. 13, 14; vgl. 2 Reg. 9, 6/10; vgl. R. Carlson, David the chosen king [Uppsala 1964]). Der Akt der Salbung ist die sichtbare Proklamation der Erwählten Gottes, das Zeichen der Legitimität; der von Gott erwählte König ist ‚der Gesalbte Gottes': ‚Nimm die Flasche Öls, gieß es ihm übers Haupt u. sprich: 'So hat Er gesprochen: Ich salbe dich zum König über Jissrael'' (Salbung im Auftrag Jahwes durch die Priester erwähnen: 2 Reg. 9, 1/3; 11, 12; vgl. 1 Chron. 29, 22; 1 Reg. 1, 39; 19, 16; Lament. 4, 20; Salbung durch das Volk erwähnen: 2 Sam. 19, 10f; 2 Reg. 23, 30). Die Salbung, charakteristisch für das assyr. wie das israelit. Krönungsritual, aber nicht gebraucht bei der Einsetzung des ägypt. Pharao, verleiht der Vorstellung vom König als bloßem Vasall des Gottes augenfälligen Ausdruck. Ebenso hat die Salbung sakrale Bedeutung: sie verwandelt den gewöhnlichen Sterblichen in ein sakrosanktes u. charismatisches Wesen, den Träger des Willens Gottes: ‚Schmuel nahm das Ölhorn u. salbte ihn im Kreis seiner Brüder. Da geriet über David Sein Geistbraus: von jenem Tag an u. weiter' (1 Sam. 16, 13; E. Kutsch, Salbung als Rechtsakt im AT u. im Alten Orient [1963]; vgl. R. de Vaux: Mélanges E. Tisserant 1 [Città del Vat. 1964] 119/33; J. A. Soggin, Charisma u. Institution im Königtum Sauls: ZAW 75 [1963] 54/65; T. C. G. Thornton, Charismatic kingship in Israel and Judah: JournTheolStud NS 14 [1963] 1/11; W. Beyerlin: ZAW 73 [1961] 168/201; Mettinger 185/232). – Das Formular der mesopotamischen Panegyrik übte einen starken Einfluß aus auf die Herausbildung einer Hofsprache zum Preis der Person des Königs (Johnson 7_1). Er ist der Gesalbte Jahwes (Ps. 2, 2), von Ihm gekrönt (89, 19f), erwählt von Ihm aus allen Israeliten, um zur Rechten Gottes zu sitzen (110, 1), der Seinem Gesalbten ewiges Leben verleiht (21, 5; 72, 5. 17). Der Erwählte Gottes ist unbesiegbar, Gott begleitet ihn in die Schlacht, plant seine Strategie u. verleiht ihm Herrschaft über die Völker (2, 8; 18, 44/9; 45, 6f; 72, 8/11; 89, 26/8). Jahwes Gesalbter ist gerecht u. fromm, das Land blüht unter seiner gerechten Herrschaft (72, 16). Er ist zugleich Priester u. König, wie Melchisedech, u. sein Priestertum wird dauern für alle Zeit (110, 4). Jedoch verliert solche Überhöhung des Königs selbst in ihrer stärksten Ausprägung, wie in Ps. 45, nicht die absolute Autorität Jahwes aus dem Auge; der König ist erhöht nur, weil Gott ihn gesalbt hat (Ps. 45, 7f). – Der israelitische König wird nicht als Gottheit angesehen. Ein Gottkönigtum wie im pharaonischen Ägypten ist den israelitischen Vorstellungen vom Königsamt ganz fremd. Es fehlen auch hinreichende Zeugnisse dafür, daß die Könige Israels jemals vergottet worden wären wie die sumerischen Könige der Dritten Dynastie von Ur. Die Vergottung der Könige wird in den prophetischen Büchern des AT von Jesaia (14, 12/5) über Hesekiel (28, 8f) bis Daniel (11, 36) ausdrücklich verurteilt (de Fraine 263/84). Gleichzeitig beharren die Propheten darauf, daß die Macht von Gott verliehen wird (Hos. 13, 10; Jer. 33, 15/22; Hes. 37, 22; Jes. 45, 1/4; Hag. 2, 21/3; Dan. 2, 21. 45). – Die Vorstellung eines Königtums durch die Gnade Gottes überlebt das Ende der davidischen Monarchie u. erhält in der Zeit des Exils u. später eine neue u. tiefere Bedeutung. Dieser Prozeß wird geprägt von der historischen Entwicklung des jüdischen Monotheismus. Die Vorstellung von der Universalität der Macht Jahwes findet Ausdruck in der Anschauung, daß selbst ein fremder König, Kyros, als Sein Gesalbter gelten kann, den Gott bestellt u. dem er den Sieg verliehen hat um Israels willen (Jes. 45, 1/6). In verschiedenen Ausformungen messianischer Denkschemata ist die Rettung Israels durch Gott verbunden mit der göttlichen Bestellung eines königlichen Retters. Auf einer etwas verweltlichteren Stufe ist der Gedanke, daß irdische Könige ihre Macht Gott verdanken, ein Gemeinplatz im späteren jüd. Denken (Sir. 17, 17; 46, 13; Sap. 6, 1/3; Hen. aeth. 46, 5; 1 Macc. 2, 57; Test. XII Sim. 7, 1f; Ps. Sal. 5, 13; 17, 23; vgl. Hammerschmidt; *Gottmensch I).

III. Griechenland. Eine Vorstellung von gottgegebener Herrschaft tritt schon am Beginn der griech. Literatur in Erscheinung, sanktioniert durch die Autorität Homers. In einem Passus, der zum locus classicus wurde, spornt Odysseus die entmutigten Achäer an: ‚Auf keine Weise sind wir alle Könige hier, wir Achaier. Die Vielherrschaft ist keine gute Sache. Nur einer soll Herrscher sein, einer allein König, dem Zeus Szepter u. richterliche Gewalt gab, damit er als König für sein Volk sorge' (Il. 2, 203/6). In der Ilias wird das G. so-

mit dazu gebraucht, Agamemnons Herrschaft über die Achäer u. ihre Könige zu legitimieren. Durch Belehnung mit dem eigenen Szepter erhob Zeus Agamemnon in die Stellung eines Oberkönigs (Il. 2, 100/8. 185/7; 9, 96/9). Die Odyssee wie Hesiod u. später Pindar leiten die Königsmacht von Zeus her (Od. 1, 386; Hesiod. theog. 29/32. 94/6; PsHesiod. mul. cat. frg. 144 Merkelbach/West; Pind. Isthm. 5, 28f; Pyth. 4, 106f; 5, 122; Nem. 4, 67). In homerischer Tradition sehen Aischylos u. Sophokles irdische Könige als von Zeus erwählt an, erhöht über alle anderen Sterblichen durch Belehnung mit dem von Gott gesandten Szepter (Aeschyl. Ag. 42/4; Eum. 626; Pers. 762; Sophocl. Philoct. 135/43). – Königtum von Gottes Gnaden ist eine absolutistische Doktrin, u. als solche paßt es nicht in die politische Theorie u. Praxis der klass. Polis, die auf der Idee kollektiver Herrschaft gründet. Das bedeutet nicht, daß theokratische Vorstellungen von der Macht den Griechen völlig fremd waren. In sehr handfestem Sinn betrachteten sich die Athener als von Athena erwählt, u. die Akropolis des 5. Jh. war ein Bauwerk für die göttliche Herrscherin, Athena, die ihrem Volk Sieg u. Herrschaft verliehen hat (R. Meiggs, The Athenian empire [Oxford 1972] 291/305; C. J. Herington, Athena Parthenos and Athena Polias [Manchester 1955] 52/67). Mehr noch, der Begriff des gotterwählten Herrschers fungiert während der gesamten griech. Geschichte als Mittel zur Sanktionierung individuellen charismatischen Führertums. Durch sein Orakel in Delphi sorgte Apoll für die göttliche Legitimation der Tyrannis des Kypselos in Korinth u. für die außerordentliche Macht, die der *Gründer einer Kolonie besitzt (Herodt. 5, 92; 4, 150/8; Inschr. Magn. 17, 36/40; Fears, Princeps 37/45). Königsmythologie konnte die Herrschaft der Battiaden in Kyrene u. der Argeaden in Makedonien als Geschenk des pythischen Apoll darstellen (Diod. Sic. 8, 29; 7, 16). Zur Zeit Herodots glaubten die Athener, daß Peisistratos seine Tyrannis zum Teil deswegen wiedererlangt habe, weil er sich als von Athena erwählt ausgab (Herodt. 1, 60). – Gleichzeitig mit dem Niedergang der politischen Mentalität der klassischen Polis stieg im 4. Jh. u. in der hellenist. Welt die Bedeutung der charismatischen Herrschaft. In Theorie u. Wirklichkeit wurde die gemeinsame politische Verantwortlichkeit, Kennzeichen der Polis, durch die Monarchie ersetzt. Dem Alexanderreich u. den Diadochenstaaten fehlten zunächst rechtliche u. dynastische Legitimationsprinzipien. Es war daher notwendig, den göttlichen Ursprung der königlichen Autorität zu betonen. Die göttliche Legitimation wird zusammengefaßt in Formeln, die man als Theologie des Sieges bezeichnen kann (Fears, Princeps 45/65; ders., Theology; J. Gagé, La théologie de la victoire impériale: RevHist 171 [1933] 1/34). Der Herrscher ist ein höheres Wesen, das in seine Stellung gelangte durch Erfolg, Tüchtigkeit u. die tatkräftige Mithilfe seiner Schutzgottheiten. Sieg in der Schlacht ist der Beweis königlicher Legitimität. Die Götter schenken den Sieg dem, den sie vorziehen, u. der Sieg legitimiert den Anspruch des Eroberers auf die Herrschaft. Omina, die den Aufstieg des Siegers voraussagten, sind integrierender Bestandteil der Theologie des Sieges, sichtbare Manifestation des Segens der Götter; ihre beiden Grundpfeiler sind Arete u. Eutychia. Wegen seiner überragenden Arete segnen die Götter einen solchen Menschen mit Eutychia, gewähren ihm den Erfolg seiner Unternehmungen u. verhelfen ihm zur königlichen Macht. Die wesentlichen Züge der Theologie des Sieges sind schon im 4. Jh. ausgebildet, in Xenophons Bild von Kyros in der Kyrupädie, in der Rede des Isokrates auf Euagoras, in dem Bericht des Timaios über Timoleon (Xen. inst. Cyr. 1, 5, 13/1, 6, 5. 44; 2, 3, 2/4; 7, 1, 10/7; 8, 5, 23; Isocr. or. 9 [Euag.], 21. 25. 70. 71; Plut. vit. Timol. 8. 26. 40). In seinem Brief an Dareios bei Issos rechtfertigte Alexander seine Herrschaft über Asien durch eine ausgeprägte Theologie des Sieges: Weil er Dareios besiegt habe, sei Alexander Herrscher von ganz Asien, indem die Götter ihm die Herrschaft gegeben hätten (ἐπεὶ δὲ μάχῃ νενίκηκα πρότερον μὲν τοὺς σοὺς στρατηγοὺς καὶ σατράπας, νῦν δὲ καὶ σὲ καὶ τὴν μετὰ σοῦ δύναμιν, καὶ τὴν χώραν ἔχω τῶν θεῶν μοι δόντων ... ὡς οὖν ἐμοῦ τῆς Ἀσίας ἁπάσης κυρίου ὄντος ἧκε πρὸς ἐμέ; Arrian. anab. 2, 14, 7f; Fears, Princeps 55f). Auf dem Gemälde des Apelles u. auf Medaillons aus der späten Zeit seiner Herrschaft ließ Alexander sich selbst mit dem Blitzbündel u. von Nike gekrönt darstellen (Plin. n.h. 35, 92; Plut. vit. Alex. 4, 2; Alex. fort. 2, 2 [335 A]; Is. et Os. 24 [360 D]; B. V. Head, Historia numorum² [Oxford 1911] 833; Fears, Theology). Daß Alexander das Blitzbündel als königliches Attribut usurpierte, kann als Proklamation seines göttlichen Auftrags betrachtet werden, die himmlische Herrschaft des Zeus nachzuahmen u.

seine Herrschaft mit Großmut, Gerechtigkeit u. Kraft im Streben nach dem Guten auszuüben (Diotogenes bei Joh. Stob. 4, 7, 62 [4, 268 W./H.]; Fears, Princeps 56/61. 81f). Spätere Generationen griffen das Bild Alexanders auf u. machten es zum Prototyp des gotterwählten u. unbesiegbaren Eroberers (Plut. vit. Alex. 14, 7; 26, 6/27; Diod. Sic. 17, 17. 49; Curt. Ruf. 4, 7, 6/32; Iustin./Trog. 11, 11, 2/12 [100f Seel]; Anth. Pal. 16, 120). – Die Theologie des Sieges ist ein konstituierendes Element bei der Entstehung der hellenist. Diadochenreiche (E. Bikerman, Institutions des Séleucides [Paris 1938] 11/6; Hadley, Kingship; ders., Propaganda 50. 65). Nach der Propaganda der Diadochen werden Sieg u. Königsherrschaft verliehen von Schutzgottheiten wie Apollo, Athena, Zeus u. Pan (Fears, Princeps 62/5). In homerischer Tradition stellt die hellenist. Panegyrik irdische Könige als von Zeus zur Herrschaft in Gerechtigkeit u. Maß auserwählt dar (Callim. hymn. Iov. 68/90; Theocr. 17, 71/6). Die wenigen u. zudem fragmentarischen Quellen gestatten es kaum, die Bedeutung dieser Vorstellung für das politische Denken der hellenist. Zeit richtig zu bewerten. Aber in dem Fragment aus der Diotogenes zugeschriebenen Abhandlung Περὶ βασιλείας (Joh. Stob. 4, 7, 62 [4, 266 W./H.]), die wohl in hellenist. Zeit zu datieren ist (Fears, Princeps 81 f), heißt es ausdrücklich, daß Gott dem König die Herrschaft verleihe. Dieselbe Zeit bringt das griech. politische Denken in engen Kontakt mit Ägypten u. Mesopotamien, Kulturen, in denen die Vorstellung vom G. tief verwurzelt war. Die Sprache der griech. Panegyrik wurde bereichert durch das Bild vom irdischen König als dem universalen Herrscher: ‚so sehr Herr der Sterblichen wie Zeus der der Unsterblichen' (Anth. Pal. 16, 6; Pritchard, Texts 317; PapSocItal 5, 541). Im ptolemäischen Ägypten erscheint in volkstümlicher Vorstellung Sarapis als Spender der Macht des Königs (U. Wilcken, Urk. der Ptolemäerzeit 1 [1922/27] nr. 20, 1. 63). Dreisprachige Synodalbeschlüsse bieten Zeugnisse für wachsende Annäherung an ägyptische Vorstellungen von theokratischem Königtum. Der Synodalbeschluß von Kanopos vJ. 237 vC. stellt fest, daß aufgrund der Wohltaten des Ptolemaios III u. der Berenike die Götter ihnen wohlgegründete Herrschaft gewährt haben u. ihnen für alle Zukunft alles Gute gewähren werden. In späteren Synodaldekreten, ebenso Erzeugnissen der Zusammenarbeit der ptolemäischen Kanzleien u. der ägypt. Priesterkaste, erscheinen Ptolemaios IV u. Ptolemaios V völlig an die jahrtausendealten Traditionen des ägypt. Königtums angepaßt: die Götter Ägyptens belehnen Ptolemaios mit den Zeichen des Sieges, u. der König wird verherrlicht als das lebende Bild Zeus-Ammons, des Geliebten der Isis, u. als einer, den Ptah geliebt, für geeignet befunden u. als König eingesetzt u. dem die Sonne Sieg verliehen hat (Ditt. Or. nr. 56, 19f; 90,3; SupplEpigrGr 8 [1937] nr. 467). In Fortsetzung der ikonographischen Tradition der pharaonischen Zeit drücken zahlreiche ägypt. Tempelreliefs der griech.-röm. Zeit den Begriff des G. aus, indem sie die Übergabe der Herrschaftszeichen durch die Götter an ptolemäische Könige u. röm. Kaiser darstellen (B. Porter/R. Moss, Topographical bibliography of ancient Egyptian hieroglyphic texts, reliefs and paintings 2² [Oxford 1972] 325 nr. 145; 6 [ebd. 1939] 78 nr. 241; 111 nr. 6; 188f nr. 71/4; 126 nr. 43/6; 246 nr. 382f; E. Chassinat, Le temple d'Edfou 10,2 = Mémoires publ. par les membres de la mission archéol. franç. au Caire 27 [Le Caire 1960] Taf. 113f. 117; G. Bénédite, Le temple de Philae = ebd. 13 [Paris 1893] Taf. 27. 34).

IV. Rom. a. Republik. Die Beziehung des Tiberie Velias von Caere zu Astarte (vgl. J. Ferron, Un traité d'alliance entre Caere et Carthage contemporain des derniers temps de la royauté étrusque à Rome ou l'évènement commémoré par la quasi-bilingue de Pyrgi: AufstNiedergRömWelt 1, 1 [1972] 189/216) u. die der Tarquinier zu Jupiter Capitolinus könnte nahelegen, daß auch im archaischen Italien, wie in Griechenland, die Machthaber versuchten, sich selbst u. ihre politischen Ansprüche mit der Aura göttlicher Sanktionierung auszustatten. Doch war die röm. Republik, wie die klass. griech. Polis, eher durch den Gedanken gemeinschaftlicher Herrschaft bestimmt als durch den individuellen charismatischen Führertums. Das schließt die religiöse Dimension jedoch nicht aus (Fears, Cult of Jupiter 7/43). Die Befugnisse des republikanischen Magistrats beruhen auf dem consensus deorum hominumque; bevor er sein Amt antritt, muß der vom röm. Volk gewählte Magistrat zuerst die Zustimmung der Götter erhalten. Neben imperium kommt dem Magistrat augurium zu, das Recht u. die Pflicht, die Götter vor einem öffentlichen Unternehmen anzurufen; so ist er in gewissem Sinne Mittler zwischen dem röm. Volk u. Jupiter,

der höchsten Gottheit des röm. Staates. Im voll ausgebildeten röm. Triumph erscheint der Triumphator, dem man den Besitz von maxima auspicia zuschrieb, als Repräsentation Jupiters, des Gottes, der den Krieg gutgeheißen u. den Sieg gegeben hatte. Die Römer sehen sich als das auserwählte Volk Jupiters, dem der König der Götter u. Menschen die Weltherrschaft verheißen hat. An der Typologie der zeitgenössischen röm. Münzprägung läßt sich feststellen, daß schon zZt. des Zweiten Punischen Kriegs die Vorstellung von der göttlichen Auserwählung des röm. Volkes ein bedeutendes Propagandamittel geworden war. In Nachahmung hellenist. Vorbilder rechtfertigte die röm. Führung die Ausbreitung der Herrschaft Roms über das Mittelmeergebiet mit einer Theologie des Sieges: Auf Geheiß der Götter führen die Römer bella iusta; die Götter verleihen dem Volk Sieg u. Herrschaft (ebd. 34/43). – Ausschlaggebend für die Entwicklung einer Vorstellung von G. in der röm. Welt war der Zusammenbruch der republikanischen Institutionen u. das Auftreten charismatischer Herrschaft einzelner in der späten Republik. Bestimmend ist bei dieser Entwicklung hellenist. politische Ideologie, u. die röm. Vorstellung vom gotterwählten Führer wird ausgebildet unter dem doppelten Einfluß der hellenist. Theologie des Sieges u. des griech. literarischen Bildes vom Monarchen, den Zeus erwählt hat (Fears, Theology). Die Laufbahn des Scipio Africanus maior stellt in der Geschichte des hellenistischen kulturellen Einflusses in Rom den Wendepunkt dar, u. zwar auch im Bereich der politischen Bildersprache. In Versen des Ennius erscheint Romulus als der von den Göttern Gezeugte, der der Schützer Roms werden sollte (ann. frg. 111f Vahlen), während Zeitgenossen Scipio als von den Göttern erfüllt u. bevorzugt ansahen (Polyb. 10, 2, 4/7; 11, 31, 7; Appian. Hisp. 1, 23; Classen 315/21). Mit Sulla treten die Folgeerscheinungen der hellenist. Theologie des Sieges im röm. politischen Leben voll ins Licht (Charles-Picard 167/81). In seinen Memoiren stellt Sulla seinen Aufstieg zur Macht als Werk der Götter dar u. sich selbst als das von ihnen vorherbestimmte Werkzeug (Plut. vit. Sull. 6, 9; 19, 8/10; 27, 12). In den von seinen Parteigängern in Umlauf gesetzten Berichten über seine Herrschaft verkündende Vorzeichen u. auf zeitgenössischen Münzen wird Sulla als von den Göttern erwählter Retter des Reiches angesprochen als neuer Hercules; der Wille der Venus u. anderer Schutzgottheiten bekleidete ihn mit den Insignien der Macht und gewährte ihm die Siege, die ihn zur Führung des Reichs emportrugen (ebd. 6, 11f; 9, 7/9; 17, 2/4; Appian. b. civ. 1, 97; Crawford nr. 359. 367. 380. 381. 382). In seiner Rede De lege Manilia verwendet Cicero die Formeln der hellenist. Panegyrik (Kasper 130/42), um Pompeius als eigens von den Göttern zur Erhaltung u. Mehrung des Reichs der Römer erwählt darzustellen (Cic. Manil. 42. 45. 48. 49). Pompeius u. Caesar benutzen Münzen u. Kulthandlungen, um Venus als ihre göttliche Patronin zu feiern, die ihren Erwählten Sieg u. universale Herrschaft verleiht (R. Schilling, La religion romaine de Venus [Paris 1954] 271/301; Hölscher 136/57; Combès 190/215. 401/8. 417/22). – Am Ende der Republik ist die Vorstellung vom Führer als von den Göttern Erwähltem gängiges Motiv der politischen Sprache. So stellt Cicero in den Philippiken Oktavian als Retter dar, den die Götter Rom zur Wahrung des Reichs gesandt haben (5, 43; 14, 25). Noch drastischer wird diese Sprache, wenn Q. Cornificius sich selbst auf 42 vC. geprägten Münzen darstellt, wie er den Lorbeerzweig aus der Hand von Juno Sospita entgegennimmt. Als Schutzgottheit von Karthago habe Juno Sospita die Herrschaft des Cornificius über Africa vetus durch Sieg in der Schlacht bestätigt (Crawford nr. 509; J. R. Fears, The coinage of Q. Cornificius and augural symbolism on late republican denarii: Historia 24 [1975] 592/602). Die historiographische Tradition der späten Republik, die für uns in Livius u. Dionysius von Halikarnaß greifbar ist, projiziert das Königtum durch göttliche Erwählung zurück bis zur Gründung Roms. Beim Augurium maximum geben die Götter durch Auspizien ihren Willen kund, daß Romulus König der neuen Gründung sein solle: ut dii quorum tutelae ea loca essent auguriis legerent qui nomen novae urbi daret, qui conditam imperio regeret (Liv. 1, 6, 4; vgl. Dion. Hal. ant. 1, 85/8). Auguralsymbolik u. die Berufung auf Romulus waren für die Vorstellung vom G. im Rom der späten Republik bezeichnend. Durch Betonung ihrer Stellung als Auguren nehmen charismatische Führer wie Sulla, Pompeius, Mark Anton u. Oktavian den Besitz von Felicitas für sich in Anspruch, ihre Erfolge sind Folge der Gunst u. Hilfe, die ihre Schutzgottheiten gewähren. Die Assoziation solcher charismatischer Staatsmänner mit der Gestalt des Romulus, des ‚optimus augur‘, rief

INHALTSVERZEICHNIS

NACHTRÄGE

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum" sind in den Jahrgängen 1 (1958), 2 (1959), 3 (1960), 4 (1961), 5 (1962), 6 (1963), 7 (1964), 8/9 (1965/66), 10 (1967), 11/12 (1968/69), 13 (1970), 14 (1971), 15 (1972), 16 (1973) und 17 (1974) folgende Nachträge zum RAC enthalten.

Die im „Jahrbuch" erscheinenden Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Bände des RAC aufgenommen.

NACHTRÄGE

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum“ sind in den Jahrgängen 1 (1958), 2 (1959), 3 (1960), 4 (1961), 5 (1962), 6 (1963), 7 (1964), 8/9 (1965/66), 10 (1967), 11/12 (1968/69), 13 (1970), 14 (1971 (1972), 16 (1973) und 17 (1974) folgende Nachträge zum RAC enthalten:

Abecedarius (Nachtrag zu RAC I, Sp. 9):	Jahrgang 3 (1960) 159
Aeneas (Nachtrag zu RAC I, Sp. 140):	Jahrgang 4 (1961) 184/6
Aethiopia (Nachtrag zu RAC I, Sp. 158):	Jahrgang 1 (1958) 134/53
Aischylos (Nachtrag zu RAC I, Sp. 204):	Jahrgang 5 (1962) 191/5
Ambrosiaster (Nachtrag zu RAC I, Sp. 365):	Jahrgang 13 (1970) 119/23
Amen (Neufassung von RAC I, Sp. 378/80):	Jahrgang 1 (1958) 153/9
Anredeformen (Nachtrag zu RAC I, Sp. 446):	Jahrgang 7 (1964) 167/82
Aphrahat (Nachtrag zu RAC I, Sp. 495):	Jahrgang 3 (1960) 152/5
Apophoreton (Nachtrag zu RAC I, Sp. 545):	Jahrgang 3 (1960) 155/9
Arator (Nachtrag zu RAC I, Sp. 585):	Jahrgang 4 (1961) 187/96
Aristophanes (Nachtrag zu RAC I, Sp. 656):	Jahrgang 5 (1962) 195/9
Ascia (Nachtrag zu RAC I, Sp. 731):	Jahrgang 6 (1963) 187/92
Barbar (Neufassung von RAC I, Sp. 1173/6):	Jahrgang 10 (1967) 251/90
Baruch (Nachtrag zu RAC I, Sp. 1217):	Jahrgang 17 (1974) 177/90
Büchervernichtung (Nachtrag zu RAC II, Sp. 778):	Jahrgang 13 (1970) 123/52
Calcidius (Nachtrag zu RAC II, Sp. 826):	Jahrgang 15 (1972) 236/44
Consilium, Consistorium (Nachtrag zu RAC III, Sp. 306):	Jahrgang 11/12 (1968/69) 230/48
Constans (Nachtrag zu RAC III, Sp. 306):	Jahrgang 2 (1959) 179/84
Constantinus II (Nachtrag zu RAC III, Sp. 379):	Jahrgang 2 (1959) 160f
Constantius I (Nachtrag zu RAC III, Sp. 379):	Jahrgang 2 (1959) 158/60
Constantius II (Nachtrag zu RAC III, Sp. 379):	Jahrgang 2 (1959) 162/79
Erbrecht (Nachtrag zu RAC V, Sp. 1070):	Jahrgang 14 (1971) 170/84
Euripides (Nachtrag zu RAC VI, Sp. 964):	Jahrgang 8/9 (1965/66) 233/79
Fuchs (Nachtrag zu RAC VIII, Sp. 555):	Jahrgang 16 (1973) 168/78
Gans (Nachtrag zu RAC VIII, Sp. 1048):	Jahrgang 16 (1973) 178/89

Die im „Jahrbuch“ erscheinenden Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Bände des RAC aufgenommen.

ISBN 3–7772–8136–0

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

THEODOR KLAUSER

CARSTEN COLPE, ERNST DASSMANN, ALBRECHT DIHLE

BERNHARD KÖTTING, WOLFGANG SPEYER, JAN HENDRIK WASZINK

Lieferung 88

Gottesgnadentum [Forts.] - Gottesnamen

(mit Titelbogen und Register zu Band XI)



1981

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

Das RAC ist gedacht als Hilfsmittel für die Erforschung der Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Es will all jenen dienen, die ermitteln wollen, wie sich die antike Welt mit dem Christentum und wie sich das junge Christentum mit der antiken Welt abgefunden hat. Das letzte Ziel, auf das die Arbeit am RAC ausgerichtet wird, ist ausgesprochen in dem Problem: Wie weit geht die Kontinuität zwischen der antiken und der christlichen Periode des Altertums und inwiefern ist von einem Einschnitt und von neuen Formen zu sprechen? Bei einer solchen Zielsetzung durfte natürlich die Frage, wie weit der Kreis der antiken Welt zu ziehen war, nicht zu engherzig beantwortet werden. Heimatrecht im RAC wurde grundsätzlich allen Erscheinungen zuerkannt, die irgendwie in die hellenistische Mittelmeerwelt hineingeragt haben. Es mußten daher auch der Iran, der Vordere Orient und Ägypten Berücksichtigung finden.
Auch in der Frage der zeitlichen Begrenzung entschieden wir uns für größte Weitherzigkeit. Im allgemeinen stellt das Ende des 6. Jahrhunderts die äußerste Grenze dar, bis zu der das RAC die Entwicklung verfolgt. Doch wird diese Grenze unbedenklich überschritten, sooft es sachlich geboten scheint.
Daß im RAC nicht bloß irgend ein bestimmter Ausschnitt aus dem menschlichen Leben ins Auge gefaßt werden durfte, sondern die religiöse, geistige und materielle Welt in ihrer Gesamtheit, versteht sich von selbst.
Bei dem heutigen Stande der Forschung wäre es in den meisten Fällen verfrüht, den Stoff schon in abschließender Bearbeitung und Bewertung vorlegen zu wollen. Daher bescheidet sich das RAC grundsätzlich damit, zu jedem Stichwort eine möglichst vollständige, kritisch gesichtete Materialsammlung vorzulegen. Werturteile sollen nicht abgegeben werden. Daher sind z.B. auch die in gewissen Zusammenhängen unentbehrlichen Ausdrücke „Heidentum“ und „heidnisch“ nur im fachlichen Sinne als zusammenfassende Kennzeichnung einer Gruppe von Religionen gemeint.
Für den Inhalt der Artikel sind ausschließlich die jeweiligen Bearbeiter verantwortlich. Es wird daher gebeten, bei Zitierung eines Artikels auch den jeweiligen Bearbeiter und nicht bloß das RAC zu nennen.

Franz Joseph Dölger-Institut, Universität Bonn, Lennéstraße 41, D-5300 Bonn 1

ERSCHEINUNGSWEISE

Die Ausgabe erfolgt in Lieferungen von je 5 Bogen = 80 Seiten (160 Spalten). Es erscheinen jährlich 3 bis 4 Lieferungen. 8 Lieferungen bilden einen Band. Mit der Schlußlieferung jedes Bandes wird dessen Halbleder-Einbanddecke geliefert.

Das Inhaltsverzeichnis der Lieferung steht auf Seite 4 des Umschlags.

Satz, Druck u. Broschur: Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten/Allgäu
ISBN 3-7772-5006-6 (Werk), ISBN 3-7772-8136-0 (Lieferung 88)

die Vorstellung von der renovatio temporum hervor, der Heraufkunft einer neuen Zeit unter den Auspizien eines göttlich erwählten Heros, ,conditor et novus Romulus', den Jupiter mit den Insignien königlicher Macht belehnt hat (Fears, Princeps 99/119. 123/5).

b. Kaiserzeit. 1. Bis zum 3. Jahrhundert. So gibt es im Rom der ausgehenden Republik eine fest verwurzelte Vorstellung vom siegreichen Führer als einem von den Göttern Erwählten. Unter Augustus entsteht ein klar formuliertes Konzept vom Princeps als dem von den Göttern erwählten u. vorausbestimmten Stellvertreter Jupiters (Fears, Princeps 121/31. 205/18). Der Sieg bei Actium u. daher Principat u. Weltherrschaft des Augustus werden als Geschenk der Götter gefeiert (Prop. 4, 6, 23. 39/54; Verg. Aen. 8, 675/713). Die Götter, im himmlischen Rat versammelt, schenken Augustus das imperium (Vitruv. 1 praef. 1). Vergils eindrucksvolles Bild von der Vorherbestimmtheit der augusteischen Ordnung durch Jupiter spiegelt die bewußte Propagierung des Glaubens wider, daß Augustus ein Heilbringer ist, von den Göttern eingesetzt, der Welt Frieden u. wohltätige Herrschaft zu bringen (Aen. 1, 257/96; 6, 791/807; Ditt. Or. nr. 458). Ein Schlüsselmotiv der zeitgenössischen Panegyrik ist die Darstellung des Augustus als Stellvertreter Jupiters u. irdisches Gegenstück des Königs der Götter u. Menschen (Hor. carm. 1, 12, 49/60; 3, 5, 1/4; Ovid. met. 15, 868/70; Doblhofer 109/21). Dieses Bild drückt die Vorstellung der Kaiserzeit vom G. besonders klar aus. In republikanischer Zeit gilt Jupiter als Erhalter der res publica u. ihrer libertas (Cic. fin. 3, 66; Verr. 4, 129; Phil. 11, 28; leg. 3, 43; Catil. 1, 33; 3, 20/2; Tac. hist. 3, 72; Suet. vit. Cal. 60). Das erste Jh. des Principats sieht die allmähliche Umwandlung des Jupiter Optimus Maximus in das göttliche Urbild des Kaisers. Jupiters Rolle als Beschützer der res publica u. der gesamten Menschheit wird nun ausgedrückt durch sein Patronat über den Kaiser, der das Wohlergehen des Reichs u. der Menschheit sichert (Hor. epist. 1, 16, 27/9; Prop. 3, 11, 49f; Ovid. trist. 5, 2, 47f; Plin. paneg. 94; Fears, Cult of Jupiter 47/97). – Als literarisches Motiv erscheint diese Vorstellung schon in den Enkomien des Horaz auf Augustus, die starken Einfluß der hellenist. Panegyrik verraten (Hor. carm. 1, 12, 49/60; 3, 5; Doblhofer). Im Anschluß an die Tradition hellenistischer *Fürstenspiegel konnte Seneca in seine philosophische Begründung der *Clementia als Herrschertugend die Vorstellung vom Kaiser als göttlich erwähltem Statthalter in Formulierungen einführen, die zeigen, daß es sich um ein festes Traditionsstück in der Topik der Panegyrik der späteren julisch-claudischen Zeit handelt (Adam; J. R. Fears, Nero as the vicegerent of the gods in Seneca's De clementia: Hermes 103 [1975] 486/96). Als Bestandteil der offiziellen Kaiserideologie hat diese Vorstellung eine gewisse Bedeutung in der augusteischen Propaganda. Wohl schon unter Caligula u. deutlicher unter Nero u. in den Wirren der Jahre 68/69 sowie unter Vespasian wird die Annäherung des Kaisers an Jupiter ein immer bedeutenderer Aspekt der offiziellen Herrscherideologie. Anknüpfend an die höfische Terminologie Domitians machen Trajan u. Hadrian das G. zum wichtigsten ideologischen Rechtstitel ihrer Herrschaft. Ein ausgeklügeltes u. überall verbreitetes Programm politischer Propaganda, das sich einer Vielzahl von Medien bedient, verkündet den Kaiser als von den Göttern erwählten u. eingesetzten Statthalter Jupiters. Hadrian beglaubigt sich selbst durch ein Gedicht, in dem er Trajan als irdisches Gegenbild u. Schützling Jupiters feiert (Anth. Pal. 6, 332). Noch deutlicher feiern der Panegyricus des jüngeren Plinius vJ. 100 nC. u. die Attika-Reliefs des Trajansbogens in Benevent vJ. 114 Trajans Erwählung durch Jupiter als die Begründung wohltätiger Herrschaft. Die Reliefs stellen die Belehnung Trajans durch Jupiter mit dem Blitzbündel dar, dem Symbol des Gottes selbst u. seiner Macht, in die Angelegenheiten der Menschen einzugreifen. In der Ansprache des Plinius vor dem Senat ist der Schlüsselbegriff die Erwählung Trajans durch Jupiter. Nicht menschliche Körperschaften, sondern der Gott selbst erwählte ihn als einen Statthalter u. gab ihm den Auftrag, über die gesamte Menschheit zu herrschen (paneg. 1; 5; 8/10; 80/4; 94). – Die historische u. literarische Tradition Griechenlands unterstützte die Vorstellung vom G. in frühantoninischer Zeit. Man beruft sich auf historische Beispiele. In Trajans bewußter Angleichung an Alexander d. Gr. (Dio Cass. 68, 30) spiegelt sich Plutarchs Bild des makedonischen Königs als vom Himmel gesandtem Heiland, der eine Welt der Brüderlichkeit u. Gerechtigkeit errichten wollte (Alex. fort. 1, 8 [330 C]). Die röm. Literatur hatte sich schon das homerische Bild vom gotterwählten Herrscher als Träger des Szepters des Zeus zu eigen

gemacht: ille ... quem pater ipse deum sceptri donavit honore (Ciris 268f; Verg. Aen. 6, 780). Die Reden des Dion von Prusa über das Königtum berufen sich auf die Autorität Homers für die Lehre, daß gute Könige von Zeus erwählt seien; der ideale König ist der, dem Zeus das Szepter u. die Autorität gegeben hat, damit er für seine Untertanen sorge (Dio Chrys. or. 1, 11/3. 42/7; 3, 45f). Auf Münzen Hadrians vJ. 119 nC. wird diese Bildersprache übersetzt in numismatische Ikonographie. Aurei stellen dar, wie Jupiter den Herrscher mit dem Globus belehnt; Sesterze u. Dupondii mit der Legende ,Providentia deorum' zeigen einen Adler, der Hadrian das Szepter des Jupiter überbringt (BritMusCat Coins Rom. Emp. 3, 269 nr. 242; 417 nr. 1203; 421 nr. 1236). Wie auf dem Trajansbogen in Benevent u. auf Münzen Domitians u. Trajans, die den Kaiser das Blitzbündel schwingend zeigen (ebd. 2, 381 nr. 381; 3, 174 nr. 825), so wird auf diesen Emissionen Hadrians die göttliche Erwählung symbolisiert durch göttliche Investitur des Herrschers mit den Attributen des Gottes: Blitzbündel, Globus u. Szepter. – Die Richtung von Domitians Herrscherideologie weiter verfolgend benutzen Trajan u. Hadrian das G. als philosophische Rechtfertigung für den in steigendem Maße autokratischen Charakter des Principats. Der Panegyricus des Plinius verkündet für die Ebene des Senats die Annahme dieser Vorstellung als ideologische Basis der Autorität des Princeps. In einem früheren Stadium hatte die ,Octavia' den Eindruck erweckt, daß eine Senatsfraktion in der Doktrin vom G. die Lizenz sah, mit deren Hilfe der Herrscher jeglicher Verantwortung gegenüber seinen Untertanen enthoben wurde (Octavia 485/532). Plinius (paneg. 5) wie Dion von Prusa (or. 1, 11/20) betonen, daß die göttliche Bestallung die Garantie für königliche Tugenden u. wohltätige Herrschaft ist. Noch pointierter kann Kelsos sagen, daß der Glaube an das G. das Prinzip sei, das die zivilisierte Welt zusammenhalte (Orig. c. Cels. 8, 68). Unter den späteren Antoninen u. im 3. Jh. wird die Ansicht, die irdischen Könige erhielten ihre Macht von Gott, näherhin von der obersten Gottheit, Zeus bzw. Jupiter, zum literarischen Gemeinplatz (Ael. Aristid. or. 20, 1 Dindorf [2, 17 Keil]; Galen. ther.: 14, 217 Kühn; Corp. Herm. 18, 15 [2, 254 Nock/Festugière]; Stat. Theb. 2, 181/3; Tac. hist. 1, 15, 1; 4, 81; ann. 6, 8; Arrian. anab. 4, 20, 3; Plut. vit. Alex. 30,6f; Curt. Ruf. 4, 10, 34; Orac. Sib. 13, 1/6; Achill. Tat. 2, 2). Trajans u. Hadrians starke Betonung ihrer göttlichen Erwählung klingt abgeschwächt nach in der offiziellen Herrscherideologie der spätantoninischen u. severischen Zeit. Ausdrückliche Darstellung der Investitur des Kaisers durch Jupiter wird vermieden, u. die Herrscherpropaganda zieht es vor, die Herrschaft als Ergebnis göttlicher Vorsehung (Providentia deorum / θεία πρόνοια) herauszustellen (Fears, Princeps 270/8). Die Vorstellung vom göttlichen Ursprung der Macht des Kaisers wird so in die Termini der herrschenden Popularphilosophie gebracht. Die Thronbesteigung u. jede einzelne Tat des Kaisers sind Teil des göttlichen Weltplans. Diese Betonung der Providentia deorum mildert die widerstreitenden Implikationen des G. u. läßt es zu, daß nebeneinander dynastische Vorstellungen gefördert werden wie auch der legal immer noch gültige Mythos bestehen bleibt, daß die Macht des Kaisers von Senat u. Volk Roms ausgeht. Das Wirken der göttlichen Vorsehung leitet den Kaiser bei der Wahl eines würdigen Nachfolgers u. stellt sicher, daß alle Elemente des Imperiums, göttliche u. menschliche, dessen Thronbesteigung willig zustimmen. Die Vorstellung vom regnum providentia deorum ist anpassungsfähig. Sie stärkt dynastische Strömungen u. kann ebenso Revolutionen rechtfertigen. Septimius Severus glaubte fest, daß die θεία πρόνοια ihn zum Purpur berufen habe, u. wie Augustus u. Vespasian verbreitete er Berichte über Vorzeichen, die seinen Aufstieg zur kaiserlichen Macht vorausbestimmt hätten (Suet. vit. Aug. 94; vit. Vesp. 5; Jos. b. Iud. 1, 23; 3, 404; 4, 623; Dio Cass. ant. 64, 9, 1; 65, 1, 2; Herodian. Hist. 2, 9, 4). – Besonders auf der Ebene des Volksglaubens geben Omina wirksame Beweise einer Bestätigung durch die Götter her. In den Quellen häufen sich solche Berichte im Umkreis derjenigen Herrscher, die die Macht mit Waffengewalt errangen. Die, die das Herrscheramt friedlich als rechtmäßige Erben ihres Vorgängers übernahmen, hatten im allgemeinen die Berufung auf Vorzeichen nicht nötig. Ihr Versagen diskreditiert diese Omina bei letztlich erfolglosen Prätendenten, während der Erfolg die Echtheit derer, die Kandidaten wie Vespasian (Tac. hist. 1, 10, 3) u. Septimius Severus zuteil wurden, bestätigte. Obwohl die meisten dieser Weissagungen äußerst vage sind, können sie gelegentlich in Begriffen formuliert werden, die eine Vorstellung von G. ausdrücken. So

verleiht im Traum des Q. Catulus Jupiter das signum rei publicae dem jungen Oktavian u. verkündet, dieser sei zum Schützer des Reichs bestimmt (Suet. vit. Aug. 94, 8). In Alexandria erweisen Heilungswunder, daß Vespasian von den Göttern auserwählt ist (Tac. hist. 4, 81). Selbst das vagste Omen gibt seinem Empfänger eine Aura göttlicher Bestätigung. Mit gewissen Ausnahmen, wie zB. den Epikureern, rechnet die Mehrzahl der Alten mit einem nicht kalkulierbaren nichtmenschlichen Anteil bei irdischen Angelegenheiten (vgl. Tac. ann. 6, 22). Θεός, τὸ θεῖον, dei, τύχη, fortuna, fatum, πρόνοια u. andere Begriffe können dies unbestimmte Gefühl ausdrücken, daß alles in Übereinstimmung mit einer übernatürlichen u. unergründlichen Macht geschieht. In diesem Sinne sind alle Könige von den Göttern für die Herrschaft bestimmt. Doch der Mensch der antoninischen Zeit kann dieses unbestimmte Gefühl sehr gut unterscheiden von einer klar formulierten Doktrin des G., die beinhaltet, daß eine bestimmte, persönliche Gottheit irdischen Königen die königliche Macht verleiht (Plin. paneg. 4f; Fears, Princeps 13/5. 169/77). – Unter den erhaltenen Quellen für die offizielle Herrscherideologie ist diese konkrete Konzeption vom G. am deutlichsten u. häufigsten ausgedrückt in dem Münztypus mit Jupiter, der seinen Statthalter mit dem Globus belehnt. Hadrians Aurei vJ. 119 haben dieses Thema in die Ikonographie der kaiserzeitlichen Münzprägung eingeführt; allerdings taucht es auf seinen späteren Münzen nicht wieder auf, noch auf den Emissionen des Antoninus Pius, Mark Aurel u. Lucius Verus. Medaillons des Commodus aus den Jahren 180, 183 u. 184 nC. zeigen die Belehnung des mit der Toga bekleideten Kaisers durch Jupiter mit dem Globus (F. Gnecchi, I medaglioni romani 2 [Milano 1912] Comm. nr. 64. 66. 143. 146. 156). Solche Medaillons waren *Geschenke zu besonderen Gelegenheiten u. für einen besonderen Personenkreis, u. als Propagandamedium dienten sie einem begrenzten u. von dem der umlaufenden Münzen ganz verschiedenen Zweck (J. M. C. Toynbee, Roman medallions [New York 1944] 19f). Die Bürgerkriege von 193/94 nC. bringen die Vorstellung vom G. wieder auf die Münzen. Als erster Kaiser seit Vespasian, der durch Waffengewalt auf den Thron kam, benutzt Septimius Severus Münzen, um zu verkünden, daß Jupiter ihn als Teilhaber einer weltweiten Herrschaft angenommen habe (BritMusCat Coins Rom. Emp. 5, 31 nr. 67; Taf. 7, 5), u. die Darstellungen am Triumphbogen von Leptis Magna zeigen ihn als Statthalter Jupiters mit dem Blitzbündel des Gottes (R. Bartoccini: Africa Italiana 4 [1931] fig. 97). Nichtsdestoweniger legt das Zeugnis der Münzen, ergänzt durch andere Quellen, nahe, daß das G. kein bedeutender Bestandteil der offiziellen Herrscherideologie in der ersten Hälfte des 3. Jh. ist. Die Einsetzung des Kaisers durch Sarapis erscheint auf einigen provinziellen Emissionen unter Caracalla, u. Medaillons des Severus Alexander u. Gordian III zeigen die Investitur des Kaisers durch die Götter (J. Vogt, Die alexandrinischen Münzen 2 [1924] 118; BritMusCat Gr. Coins Pontus, Paphlagonia, Bithynia, and the kingdom of the Bosporus 163 nr. 72; BritMusCat Gr. Coins Phoenicia 134 nr. 33; Abd el-Mohsen el-Khachab: JournEgyptArch 47 [1961] 129; Gnecchi aO. 2 Sev. Alex. nr. 4. 5. 10; ebd. Gordian III nr. 56). Alles in allem jedoch betont die Herrscherpropaganda Jupiters schützendes Interesse am Kaiser u. die Sorge u. Vorsehung, die die Götter in der ,providentia deorum' für ihn u. damit für Rom üben. Münztypen, die die Providentia deorum preisen u. Jupiter als Schützer des Herrschers ehren, implizieren deutlich die göttliche Bestätigung der Herrschaft; aber diese Bestätigung hat einen weniger spezifischen Charakter als der eindeutige Anspruch auf G., den Münztypen mit der Belehnung des Kaisers durch Jupiter mit den Insignien der Macht erheben. – Erst auf dem Tiefpunkt der Krise des 3. Jh. taucht das G., wie unter Trajan, als zentraler Bestandteil der offiziellen Herrscherideologie auf. Kurz nach der Gefangennahme Valerians schlagen die röm. Münzwerkstätten in Asia Münztypen, die die Einsetzung *Galliens (RomImpCoin 5, 1, 103 nr. 440) u. Saloninus' (ebd. 127 nr. 35) durch Jupiter verkünden. Auf diesen Münztyp greift Aurelian zurück als auf ein ideologisches Manifest von größter Bedeutung sowohl für die Legitimierung der eigenen Herrschaft als auch als Gegengewicht zum Anspruch des Sassanidenkönigs auf Herrschaft von Gnaden Ahura Mazdās. Das reorganisierte Reich, das Aurelian schaffen wollte, rechtfertigte sich selbst durch einen theokratischen Mythos vom Herrscher als dem von den Göttern erwählten Stellvertreter Jupiters u. irdischem Abbild des Sol. Aurelian u. seine Nachfolger Tacitus u. Probus verbreiten die Doktrin vom G. durch eine ausgedehnte numismatische Propagandakampagne, die

ihre Belehnung mit weltweiter Herrschaft durch Jupiter verkündet (Fears, Princeps 279/315).

2. Mit u. seit Diokletian. Ein Versuch des Carus, die Herrschaft von Gottes Gnaden durch ein dynastisches Charisma zu ersetzen, scheiterte mit seinem Tod u. Diokletians Triumph über Carinus (Fears, Princeps 294/6). Die ersten Emissionen nach Diokletians Herrschaftsantritt verkünden die Verleihung der Macht durch Jupiter (RomImpCoin 5, 2, 243 nr. 224. 228), u. die folgenden erklären das G. zur Grundlage der diokletianischen Reichsordnung (ebd. 246 nr. 252; 286 nr. 575; 256 nr. 325; 257 nr. 329; ebd. 6, 283. 355. 358. 465. 531. 580. 621. 667. 670. 675). Nach seiner Herrscherideologie war Jupiter Urheber u. Erhalter des Regierungssystems Diokletians. Auf dem Galeriusbogen in Thessaloniki u. auf dem Fünfsäulendenkmal auf dem Forum Romanum sanktioniert Jupiters Anwesenheit die Tetrarchie. Durch die Annahme der Herrschaftsnamen Iovius u. Herculius wird das G. mit den Personen des Diokletian u. des Maximian selbst verbunden u. so die göttliche Erwählung der Kaiser u. ihre Stellung als irdische Stellvertreter u. Söhne Jupiters u. Herkules' gefeiert: Deinde praecipue vestri illi parentes, qui vobis et nomina et imperia tribuerunt (Paneg. Lat. 3, 3, 3). – Die Herrscherideologie Diokletians stellt den Höhepunkt dieser Theologie dar, die die Macht des Kaisers von Jupiter herleitet u. die heidn. Vorstellung vom G. im röm. Reich des 2. u. 3. Jh. nC. ausdrückt. Sie stützt sich auf die philosophischen u. religiösen Hauptströmungen ihrer Zeit. Die Inschriften bezeugen, wie lebendig die Verehrung des Jupiter Optimus Maximus in allen Gesellschaftsschichten war (Fears, Cult of Jupiter). Der Panegyricus des Aelius Aristides auf Zeus stellt Zeus als Schöpfer des Universums dar, der im Anfang war u. auf immer sein wird, der sich selbst aus sich selbst geschaffen hat, Vater u. Sohn in einer Person, der alles zur Vollendung bringt (or. 1 Dindorf [2, 339/47 Keil]). Die immer stärkere Verknüpfung von Zeus/Jupiter mit astrologischen Strömungen liefert ein weiteres sehr bezeichnendes Element, indem sie Jupiter die Rolle eines Arbiter fatorum (CIL 3, 1090) zuweist, der vom Zwang des Fatum frei ist, das den Menschen willkürlich ein unabänderliches Schicksal zuteilt. Diese Macht verleiht er seinem Mittler, dem Kaiser. Dieser allein, schreibt Firmicus Maternus, ist nicht dem Lauf der Gestirne unterworfen, u. allein über sein Schicksal haben die Sterne keine Macht. Als Herr der Welt ist der Kaiser nur den Beschlüssen des höchsten Gottes unterworfen, dessen Stellvertreter er ist (Firm. Mat. math. 2, 30). Da das Schicksal des die Welt umspannenden Reiches an seine Person gebunden ist, kann er so auch die Menschen vom Zwang des Fatum befreien. Er übernimmt die Verantwortung für das Schicksal der Welt: totius orbis fata suscipere (Paneg. Lat. 2, 3, 3f; RomImpCoin 7, 368 nr. 54). – So stützt das G. die neue diokletianische Ordnung. Gleichzeitig jedoch dient es als Argument, sie zu zerstören. Der Verfasser des Panegyricus entschuldigt Maximians Rückkehr in das Amt des Augustus damit, daß Jupiter dessen Bitte, sich von der Herrschaft als Kaiser zurückziehen zu dürfen, zurückgewiesen habe; Jupiter habe Maximian mit der Herrschaft über die Welt belehnt, ein Geschenk, das nicht zurückgegeben werden dürfe (Paneg. Lat. 6, 12). Ähnlich hat Konstantin in den Augen der Panegyriker den Purpur auf göttliche Weisung erhalten (ebd. 7, 7/9; 10, 17). Noch bezeichnender ist, daß die offizielle Herrscherideologie von Konstantin u. Maxentius Jupiter aus seiner Rolle als Spender der Herrschergewalt verdrängt. Münzen des Maxentius zeigen Mars, der dem Kaiser den Globus reicht (RomImpCoin 6, 401). In den Prägungen Konstantins übernimmt Sol diese Rolle. Hatte der Sonnengott in der Münzpropaganda der Tetrarchie noch eine bescheidenere Rolle gespielt, so ersetzt er auf den Münzen Konstantins Jupiter in Szenen der Belehnung des Kaisers mit dem Globus völlig (ebd. 7, 245. 375. 397. 468. 500). Diese neue Hervorhebung des Sonnengottes spiegelt ebenso Konstantins persönliche religiöse Überzeugung wider wie den offenen Bruch mit dem politischen System Diokletians. Licinius verehrt Jupiter als ,conservator' (ebd. 791 f); seine Niederlage bestätigt die Entthronung seines göttlichen Patrons (Eus. vit. Const. 2, 5; Aug. civ. D. 4, 9/34). Mit dem J. 324 u. dem Sieg über Licinius bietet eine Emission aus Antiochia noch einmal eine abschließende Darstellung der heidn. Konzeption vom G.: Solidi, iJ. 324/5 geprägt, sind Sol comes Aug. gewidmet, der den Globus dem neuen Alleinherrscher der römischen Welt reicht (RomImpCoin 7, 685).

3. Die Göttlichkeit des Herrschers im griech.-röm. Heidentum. Die zentrale Bedeutung des G. in der volkstümlichen u. offiziellen Herr-

scherideologie der Zeit Diokletians schließt die Vorstellung vom Kaiser als Wesen mit übernatürlicher Macht, d.h. als Gottheit, nicht aus. So preist Mamertinus Diokletian u. Maximian als die von den Göttern erwählten Stellvertreter Jupiters (Paneg. Lat. 3, 3, 3) u. legt ihnen gleichzeitig Attribute ausgesprochen göttlichen Charakters bei wie numen, divinus vertex u. beneficia caelestia. In der Tat verehrt nach ihm die Bevölkerung Italiens Diokletian u. Maximian als Jupiter u. Herkules auf Erden; Erde u. Meer seien erfüllt von ihrem numen (3, 9f). In seinen Worten ist Maximian ein praesens deus, der Tag u. Nacht rastlos um das Heil der Menschheit besorgt ist (ebd. 2, 2, 1; 3, 2/4). Ähnlich reihte Firmicus Maternus den Kaiser unter die Gottheiten ein, die der oberste Gott für die Schöpfung u. Erhaltung aller Dinge eingesetzt hat (math. 2, 30, 5). Von Aurelian bis Konstantin bezeugt die Ikonographie der Münzen die übermenschliche Macht des Kaisers, wenn dieser in den Szenen der göttlichen Einsetzung in gleicher Größe wie Jupiter, Mars oder Sol wiedergegeben wird (Fears, Princeps 281/302). Unter Aurelian u. Probus, die ihre Herrschaft auf der Doktrin vom G. aufgebaut hatten, erscheint auf den Münzen zum ersten Mal das Prädikat ,Deus et Dominus' für den Kaiser (RomImpCoin 5, 1, 299; 5, 2, 114; vgl. F. Taeger, Zur Geschichte der spätkaiserzeitlichen Herrscherauffassung: Saeculum 7 [1956] 182/95). Schon zu Beginn der Kaiserzeit zeigt sich die Vereinbarkeit von Gottkönigtum u. G. Das Dekret des Städtebundes von Asia feiert Augustus als θεός, den Pronoia der Erde geschenkt habe zum Heil u. zum Wohl der Menschheit (Ditt. Or. nr. 458,41; vgl. U. Laffi, Le iscrizioni relative all'introduzione nel 9 a. C. del nuovo calendario della Provincia d'Asia: StudClassOrientali 16 [1967] 5/98). Horaz preist Augustus als Stellvertreter Jupiters u. als praesens divus (carm. 1, 12, 49/60; 3, 5, 1/4). Vitruv spricht im selben Atemzug vom numen des Augustus u. von seiner Belehnung mit imperium durch die Götter (1 praef. 1f). Ein Jahrhundert später zeichnet Statius in seinem Preis auf die Via Domitiana den Kaiser knapp u. kraftvoll als übernatürliche, wohltätige Macht, die Jupiter zur Regentschaft auf Erden an seiner statt bestellt hat (silv. 4, 3, 128f): En hic est deus, hunc iubet beatis / pro se Iuppiter imperare terris. – Plinius gibt in seinem Panegyricus die offizielle Einstellung des 2. Jh. wieder. Der Kaiser beansprucht nicht den Titel Gott. Doch aufgrund seiner virtutes ist er dis simillimus; wegen seines göttlichen Auftrags besitzt er aequata dis immortalibus potestas. In gewisser Weise, so Plinius, übertrifft seine Macht sogar die der Götter: diese haben sich nie in der Lage gezeigt, allen Ländern in gleicher Weise Wohlstand zu schenken, Trajans Macht jedoch bringt allen Ländern die Wohltaten der Fecunditas u. bannt das Übel des Hungers (paneg. 1, 3; 4, 4; 32). In diesem Sinn sind im griech.-röm. Heidentum G. u. Gottkönigtum Korrelate. Vom frühen Principat an wird die Botschaft von der aequata dis immortalibus potestas von der Kaiserikonographie begleitet, die den Kaiser mit göttlichen Attributen darstellt: Blitzbündel, Ägis, Szepter u. Strahlenkrone (Fears, Princeps 235/7). Der Kaiser ist Herrscher, weil Gott ihn erwählt hat. Als Zeichen dafür trägt er die Attribute des Gottes, die seinen Auftrag ausdrücken, das Amt des Gottes auf Erden zu verwalten (vgl. Artemid. onir. 2, 40. 44; Joh. Stob. 4, 7, 62 [4, 270 W./H.]). Für den gemeinen Mann war der Besitz solcher Macht u. ihr Gebrauch zu wohltätigen Zwecken die charakteristische Eigenschaft einer Gottheit (vgl. A. D. Nock, Studies in the Graeco-Roman beliefs of the Empire: ders., Essays on religion and the ancient world 1 [Oxford 1972] 33/45). Unter dieser Voraussetzung ist es für den gemeinen Mann, wie für den Philosophen, wie für den Panegyriker selbstverständlich, den Kaiser als praesens deus, als übernatürliche, wohltätige Macht darzustellen u. sogar zu verehren, der Jupiter, der König der Götter u. Menschen, weltweites imperium verliehen hat. Der Titel ,Augustus' wurde als Ausdruck der Übermenschlichkeit, ja sogar der Göttlichkeit des Kaisers aufgefaßt (Flor. epit. 2, 34; vgl. Dio Cass. 53, 16). Als Begriff u. als Institution ist Gottkönigtum ein Versuch, die Befähigung des Herrschers für sein Amt auszudrücken, u. zwar im Rahmen der religiösen Vorstellungen des griech.-röm. Heidentums. Diese Ausformung von Gottkönigtum wurzelt in einer Definition von Göttlichkeit, die für den griech.-röm. Polytheismus charakteristisch ist. Die erwiesenen Wohltaten sind das sicherste Kriterium für Göttlichkeit; wir sehen die Götter nicht, u. allein durch die Ehren, die wir ihnen bezeigen, u. die Wohltaten, die sie uns erweisen, erkennen wir sie als Götter (Stesimbrotos bei Plut. vit. Pericl. 8,9; Cic. nat. deor. 1, 121; Ael. Aristid. or. 8, 14 Dindorf [2, 356 Keil]; Symm.

rel. 3, 8). Indem eine Privatperson oder eine Gemeinde einen bestimmten hellenist. König oder röm. Kaiser θεός oder deus nennt, anerkennen sie ihn als übernatürliche Macht, die die Fähigkeit hat, ihnen Wohltaten zu erweisen. Das mochte in Anerkennung der Macht des Herrschers, zu erhalten u. wohlzutun, kultische Verehrung u. Ehrungen nach sich ziehen (E. Bickerman, Consecratio: EntrFondHardt 19 [1972] 1/26). Er ist θεός, weil er εὐεργέτης u. σωτήρ ist. In der stoischen Theologie gehören vergottete Herrscher zu der Kategorie göttlicher Wesen, die auch Wohltäter der Menschheit wie Herkules u. personifizierte Wohltaten wie Concordia umschließt (Cic. nat. deor. 2, 60/2). Der außergewöhnliche Sterbliche, ob Heiler, Feldherr, Gesetzgeber oder König, kann Vergottung erlangen oder zumindest als gottgleich anerkannt werden wegen der Taten, die seine ἀρετή beweisen u. seinen Mitmenschen Gutes bringen. Von Perikles bis Laktanz bezeugt eine große Zahl unterschiedlichster Schriftsteller, daß diese Anschauung von allen Schichten der Gesellschaft geteilt wurde (Stesimbrotos bei Plut. vit. Pericl. 8,9; Aristot. eth. Nic. 7, 1, 1145a 23f; Philo mut. nom. 129; Sen. benef. 3, 15, 4; Diod. Sic. 1, 2, 4; 1, 4, 7; 1, 13; Plin. n. h. 14, 4; Quintil. inst. 3, 7, 9; Epict. diss. 41, 60; Arnob. nat. 5, 30; Dio Cass. 51, 20, 6; 52, 35, 5; Lact. inst. 7, 14, 1f; vgl. A. S. Pease zu Cic. nat. deor. 2, 62 beneficiis excellentis viros). Die griech.-röm. Vorstellung vom Gottkönigtum ist weitgehend geprägt von dem allgemeineren Phänomen der Vergottung von Wohltätern. So unterscheidet sich das Gottkönigtum des griech.-röm. Heidentums grundlegend von seinem ägypt. Gegenstück. In Ägypten bewirkt die Institution Königtum selbst Teilhabe an der Göttlichkeit, der König ist qua König Gottheit. In der griech.-röm. Welt neigt man dagegen dazu, Göttlichkeit als durch besondere Verdienste erworbene Eigenschaft des einzelnen Herrschers anzusehen. Im Gegensatz zum pharaonischen Ägypten ist hier die kultische Verehrung das charakteristische Merkmal von Gottkönigtum. Der Herrscherkult erwächst in der griech. Welt des 4. Jh. aus dem religiösen Kontext der Heroenverehrung. Die Verehrung des Herrschers ist eine Grundanschauung des politischen Alltags u. des religiösen Lebens im Hellenismus. Roms Eingreifen in die politischen Angelegenheiten der griech. Welt führt auch zur Übernahme des Herrscherkults. Der Kult der Gesamtheit des röm. Staats (θεὰ Ῥώμη) wie auch einzelner röm. Staatsmänner wird im frühen 2. Jh. vC. Teil des griech. politischen Lebens. In der Kaiserzeit gibt es im gesamten griech. Osten u. lat. Westen eine Vielzahl von lokalen Kulten für den regierenden Kaiser u. seine vergöttlichten Vorgänger. Die weitverbreitete u. vielfältige kultische Verehrung der Kaiser entspricht der besonderen Form, die das Gottkönigtum im Bereich der griech.-röm. religiösen Vorstellungswelt angenommen hatte: dem *Herrscherkult.

C. Christlich. I. Voraussetzungen. a. Hellenistisches Judentum. Jesus von Nazareth wurde in eine Welt geboren, die den Kaiser Augustus anerkennen konnte als Gottheit, die durch göttliche Vorsehung gesandt war, um der Menschheit Heil zu bringen (Ditt. Or. nr. 458). Entstanden als Sekte innerhalb des Judentums, ist das Christentum von Anfang an gezwungen, sich mit dem Problem auseinanderzusetzen, wie ein monotheistisches Bekenntnis zu vereinbaren ist mit dem Zwang, in einem politischen System zu leben, das im Polytheismus, mit Einschluß des Herrscherkults, sein ideologisches Fundament hat. Das hellenist. Judentum hatte schon unterschiedliche Lösungsmöglichkeiten gezeigt. Auf der einen Seite verfochten die Zeloten die Meinung, das auserwählte Volk dürfe keinen anderen König dulden als Jahwe (Jos. ant. 18, 23; vgl. b. Iud. 2, 118. 433; 7, 417; diese Vorstellung ist im jüd. Denken von 1 Sam. 8, 6 bis 3 Macc. 2, 2 weit verbreitet; rabbinisches Material: Strack/Billerbeck 1, 178; vgl. ferner K. Wegenast, Art. Zeloten: PW 9 A, 2 [1967] 2482). Die entgegengesetzte Haltung wird vertreten durch Herodes, der den Herrscherkult übernimmt u. für Augustus in Samaria-Sebaste u. Caesarea Philippi Tempel errichtet (Jos. b. Iud. 1, 403f). Der gemäßigtere u. erfolgreichere Weg war die Suche nach einem Kompromiß zwischen jüd. Monotheismus u. hellenist. Vorstellungen von Gottkönigtum u. Königtum von Gottes Gnaden. Der **Aristeasbrief ist von einzigartiger Bedeutung für die Versöhnung von jüdischem Denken u. hellenistischer Ideologie (S. Jellicoe, The Septuagint and modern study [Oxford 1967] 47/52; O. Murray, Aristeas and Ptolemaic kingship: JournTheolStud NS 18 [1967] 337/71). ‚Es ist Gott, der den Königen Ruhm u. Reichtum zuteilt; niemand ist aus eigener Machtvollkommenheit König' (Aristeas ep. 224). In den Augen des Pseudo-Aristeas ist das

Königtum ganz u. gar Geschenk Gottes, u. alle Tugenden des Königs kommen von Gott, den der wahre König nachahmen muß (196. 270/91). – In der frühen Kaiserzeit treibt Philon diesen Assimilationsprozeß weiter voran. Für ihn ist Königtum Geschenk Gottes, u. ihm muß der König seine gesetzestreue Herrschaft widmen (mut. nom. 221). Selbst Tyrannen herrschen von Gottes Gnaden, von ihm auserwählt, verderbte Völker zu strafen (prov. 2, 37/41 bei Eus. praep. ev. 8, 14). Der gute König lebt in enger Vertrautheit mit Gott; er ahmt den himmlischen *Euergetes u. Soter nach, er empfängt die Ehren, die einem Abbild Gottes gebühren, er darf aber nicht wie ein Gott verherrlicht werden, denn er ist aus irdischem Staub gebildet (plant. 90; spec. leg. 4, 187; vgl. Anton. Mon. sent. 2, 2 [PG 136, 1012]). – Schriften u. Laufbahn des Josephus zeigen, wie sehr jüdische politische Ideologie u. römische politische Wirklichkeit miteinander vereinbart werden konnten. Glücklicher als viele seiner Landsleute, erkannte Josephus, daß es das Kaisertum Vespasians gewesen war, das durch die weitverbreitete Weissagung von einem Weltherrscher aus dem Orient angekündigt wurde (b. Iud. 6, 313/5; vgl. Tac. hist. 5, 13; Suet. vit. Vesp. 4; A. Schalit, Die Erhebung Vespasians nach Flavius Josephus, Talmud u. Midrasch. Zur Geschichte einer messianischen Prophetie: AufstNiedergRömWelt 2,2 [1975] 208/327). Gott führte Vespasian dazu zu glauben, daß er durch eine Reihe von Omina bestimmt sei, Kaiser zu werden (b. Iud. 3, 404; 4, 622/9). – Indem sie irdische Herrscher betont als von Gott Erwählte ansahen, folgten Philon u. Josephus völlig der atl. Tradition politischen Denkens. Dasselbe gilt für ihre Ablehnung des Herrscherkults (s. o. Sp. 1114). Nach Josephus (ant. 12, 258) mögen die Samaritaner Antiochos Epiphanes als θεός anreden, die Juden jedoch lehnen es ab, Herrschern göttliche Ehren zu erweisen (ebd. 15, 328; 16, 158). Philon wie Josephus verurteilen Caligulas Anspruch auf göttliche Ehren (Jos. ant. 18, 256/61; Philo leg. ad Gai. 76/118). Für Heiden sind Gottkönigtum u. G. nicht einander ausschließende Vorstellungen. Für den Juden schließt der Glaube an die Allmacht u. Einzigkeit Gottes von vornherein den an die Göttlichkeit sterblicher Herrscher aus. Diese strikte Ablehnung des Herrscherkults bei gleichzeitiger vollständiger Übernahme der Doktrin vom G. gehört zu den charakteristischsten Vermächtnissen des Judentums an christliches politisches Denken.

b. Frühes Christentum. Jesu Worte ,Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, u. Gott, was Gottes ist' (Mt. 22, 20f; Mc. 12, 16f; Lc. 20, 24f) sollen sich auf das Kaiserbild auf den Münzen beziehen u. seien geäußert ,in stillem Protest gegen den Cäsarenkult' (Deißmann, LO⁴ 214; vgl. J. Kennard, Render to God [New York 1950] 73/102; W. Schneemelcher, Kirche u. Staat im NT: ders., Ges. Aufsätze zum NT u. zur Patristik = Analecta Vlatadon 22 [Thessaloniki 1974] 119/38; Schrage 29/40). Die Deutung ist unsicher. Für die Entwicklung einer christlichen politischen Theorie ist wichtiger, daß Paulus diese Worte auf den Gehorsam gegenüber irdischen Autoritäten interpretierte. Paulus verkündet als erster explizit eine christl. Theorie von königlicher Vollmacht: Herrscher sind Diener Gottes (διάκονος θεοῦ), bestellt, seinen Willen auszuführen (Rom. 13, 1/7). Der Titusbrief betont, daß Christen sich ihren Herrschern unterordnen sollen (3, 1). 1 Petr. ermahnt die Christen, Gott zu fürchten u. den Kaiser zu ehren (τὸν θεὸν φοβεῖσθε, τὸν βασιλέα τιμᾶτε), indem sie sich um Gottes willen jeder menschlichen Institution, sei es der Kaiser oder seine Beamten, unterordnen (2, 13/7). Jesu Antwort an Pilatus Joh. 19, 11 bekräftigt diese Vorschrift, ganz in der Tradition frühjüdischen Denkens, wonach irdische Herrscher ihre Macht von Gott erhalten: οὐκ εἶχες ἐξουσίαν κατ' ἐμοῦ οὐδεμίαν, εἰ μὴ ἦν δεδομένον σοι ἄνωθεν. – Das NT bestätigt also den Glauben, daß Könige durch Gottes Gnaden regieren. Es lehnt aber die Institution des Gottkönigtums ab. Die Johannesapokalypse sieht für alle, die den Kaiser u. sein Bild verehren, die Verdammnis voraus (Apc. 13, 12/8; 14, 9/12). Die Feindschaft zwischen Christentum u. röm. Staat, so bedeutend in diesen Abschnitten der Apokalypse, gewinnt jedoch nicht das Übergewicht in der Haltung der Christen gegenüber der kaiserlichen Autorität (Aland 163/246). So zeigt sich in dem Gebet der frühchristl. Gemeinde 1 Clem. 60, 4/61, 2 ein anderer Geist: ,Gib, daß wir deinem allmächtigen u. vortrefflichen Namen, sowie unsern Herrschern u. Vorgesetzten auf Erden gehorsam seien! Du, Herr, hast ihnen die Königsgewalt gegeben durch deine erhabene u. unbeschreibliche Macht, damit wir . . . uns ihnen unterordnen, keineswegs deinem Willen zuwider; gib ihnen, Herr, Gesundheit, Frieden, Ein-

tracht, Beständigkeit, damit sie die von dir ihnen gegebene Herrschaft untadelig ausüben! Denn du, himmlischer Herr, König der Äonen, gibst den Menschenkindern Herrlichkeit u. Ehre u. Gewalt über das, was auf Erden ist; du, Herr, lenke ihren Willen nach dem, was gut u. wohlgefällig ist vor dir, damit sie in Frieden u. Milde frommen Sinnes die von dir ihnen gegebene Gewalt ausüben u. so deiner Huld teilhaftig werden!' (Übers. J. A. Fischer).

II. Apologetische Stellungnahmen. Die Christen ehren den Kaiser als den Erwählten Gottes, aber verehren dürfen sie ihn nicht. So bekräftigt Tertullian die Pflicht des Christen, für den Kaiser zu beten, betont jedoch gleichzeitig, daß der Kaiser kein Gott, sondern von dem einen u. wahren Gott berufen ist (apol. 30, 3). Eben weil der Christ weiß, daß Gott den Kaiser eingesetzt hat, ist es für Tertullian Christenpflicht, den Kaiser des röm. Reiches stets zu lieben u. zu ehren. ,Deshalb respektieren wir den Kaiser, soweit es uns erlaubt u. ihm dienlich ist, d.h. als Menschen, der unmittelbar nach Gott kommt, der seine Stellung von Gott erhalten hat, eine Stellung, die nur der Gottes nachsteht. Der Kaiser selbst wünscht es so; er ist größer als alle, weil er kleiner ist als der allein wahre Gott. So ist der Kaiser größer als selbst die Götter, weil die ja unter Gottes Macht stehen. So opfern wir Christen für das Wohlergehen des Kaisers, indem wir dem Gott, der der unsere u. seiner ist, opfern. Und das tun wir nur so, wie Gott es haben will, nämlich allein durch Gebete ... Das ist es, wie wir für das Wohlergehen des Kaisers beten: indem wir den anrufen, der es bewirken kann' (ad Scap. 2). Irenäus findet in Rom. 13, 1/7 wie auch in Prov. 8, 15; 21, 1 biblische Zeugnisse für die Anschauung, daß irdische Regierungen Werkzeuge Gottes, nicht Satans sind u. Könige durch den Willen Gottes berufen werden (haer. 5, 24). So ist das röm. Reich für Irenäus ein Mittel zum Guten, von Gott geschaffen zum Wohl der Heiden. Die Apologie des Meliton von Sardes stellt zwischen dem Schicksal des christl. Glaubens u. dem des röm. Reiches eine Beziehung her: die Geburt der neuen Religion fällt zeitlich zusammen mit dem Beginn des Goldenen Zeitalters des Friedens u. des Wohlstands unter Augustus u. jenen Kaisern, die den christl. Glauben respektiert haben (PG 5, 1209/11). – Das Hauptaugenmerk der Apologeten des 2. Jh. gilt dem Problem des Gottkönigtums. Der Kaiser ist für sie ein Mensch, der von Gott berufen ist. Als Diener Gottes auf Erden hat er Anspruch auf Liebe, Ehre u. Fürbitte, er darf jedoch nicht angebetet werden, denn er ist nicht Gott, sondern nur dessen Geschöpf; Anbetung gebührt allein Gott (Mart. Polyc. 10; Theophil. Ant. ad Autol. 1, 11; Iustin. apol. 1, 17. 21; Tatian. or. 4). Jesu Bemerkung zu der heidn. Praxis, Machthabern den Titel Euergetes beizulegen (οἱ ἐξουσιάζοντες αὐτῶν εὐεργέται καλοῦνται, Lc. 22, 25), zeigt eine Spannung, ja ein Auseinanderklaffen zwischen der christl. u. der heidn. Vorstellung vom Königtum an. Es ging um die grundsätzlichen Anliegen der beiden Religionen, des Christentums u. der Heilsverkündigung der kaiserlichen Wohltätigkeit, die von der offiziellen Ideologie des röm. Staates propagiert wurde. Nach der offiziellen Sprachregelung ist der Kaiser Mittler zwischen dem obersten Gott, Jupiter, u. den Menschen; der Kaiser ist der Heiland der Menschheit (Inscr. Gr. ad res Rom. pert. 4, 1153; BritMusCat Inscr. 3, 87 nr. 410). Diese Vorstellung bildet die ideologische Grundlage des politischen Systems der Kaiserzeit; im griech. Osten wird, wie das Dekret des Städtebundes von Asia (Ditt. Or. nr. 548, vgl. Inscr. Gr. ad res Rom. pert. 3, 7/9; BritMusCat Inscr. 4, 1, 894) zeigt, die Botschaft vom Kaiser als Heilbringer gleichzeitig mit der Errichtung des Principats angenommen. Gegen eben diese Botschaft wendet sich 1 Tim. 2, 1/6: ,Ich mahne nun vor allen Dingen, daß Bitten, Gebete, Fürbitten u. Danksagungen für alle Menschen verrichtet werden, für Könige u. alle Obrigkeiten, damit wir ein stilles u. ruhiges Leben führen können, in aller Frömmigkeit u. Heiligkeit. Das ist gut u. wohlgefällig vor Gott, unserem Retter, der will, daß alle Menschen gerettet werden u. zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen. Denn Einer ist Gott u. Einer ist Mittler zwischen Gott u. den Menschen, nämlich der Mensch Christus Jesus, der sich selbst als Lösegeld für alle hingegeben hat, als das Zeugnis für bestimmte Zeiten'. Auch Tit. 3, 1. 4/7 stellt die Mahnung, der Obrigkeit untertan zu sein, neben die Betonung von Gottes Erlöserrolle. So ist für den Christen Jesus sein Heiland u. einziger Mittler zwischen Gott u. dem Menschen. Diese Ablehnung der Rolle des Kaisers als Mittler u. Heiland findet ihren praktischen Ausdruck in der Weigerung der Christen, dem Kaiserbild Opfer darzubringen oder bei seinem Genius zu schwören, beides Handlungen, mit denen eine andere Gottheit

anerkannt würde als der wahre Gott (vgl. Plin. ep. 10, 96; Mart. Polyc. 10; Mart. Scill. 5; Mart. Apollon. 3. 7 [10. 86. 90. 92 Musurillo]). Verfolgung, wenn auch mit Unterbrechungen, war die Antwort des röm. Staates auf die Zurückweisung der Bekundungen der heidn. Lehre von einem göttlichen Königtum (*Christenverfolgung; *Herrscherkult).

III. Viertes Jahrhundert. Der Triumph des Christentums wird gekennzeichnet durch die Versöhnung der christl. Heilslehre mit der politischen Theologie des röm. Staates. Das Ergebnis tritt uns gleich am Beginn des christl. Kaisertums in vollentwickelter u. ausgearbeiteter Gestalt in der Tricennatsrede des *Eusebius entgegen. Für ihn bildet die göttliche u. menschliche Ordnung eine Hierarchie, an deren Spitze Gottvater steht, der die Welt u. alles in ihr erschaffen hat (laud. Const. 6, 5/8). Nachdem er seine Schöpfung vollendet hatte, vertraut der Höchste Herrscher ihre Regierung Jesus, dem einzig gezeugten Logos, dem Erhalter der Weltordnung an, der Himmel u. Erde in Übereinstimmung mit dem Willen des Vaters regiert (6, 9). Konstantin ist sein von Gott eingesetzter irdischer Vorkämpfer, sein Freund, steter Nachahmer u. Interpret. Wie Jesus die Dämonen des Polytheismus unterworfen hat, so hat Konstantin ihre irdischen Diener vernichtet u. die Menschheit von einem gesetzlosen u. gewalttätigen Leben zur Herrschaft der Vernunft u. Menschlichkeit zurückgerufen (2, 1/5; 3, 5f; 7, 5/10, 7). In der politischen Theologie des Eusebius sind grundlegende Vorstellungen u. Bilder hellenistischer u. römischer Ideologie in einen christl. Rahmen eingepaßt. Das Ergebnis ist eine christl. Ideologie des Königtums, die sich als eine der dauerhaftesten Hinterlassenschaften des christlich gewordenen röm. Reiches erweisen sollte (Baynes 13/8 bzw. 168/72; Farina 107/27; Sansterre 131/95. 532/94; Azkoul 431/64; S. Calderone, Teologia politica, successione dinastica e consecratio in età costantina: EntrFondHardt 19 [1972] 213/61; Drake). – Bei seiner Umformung griechisch-römischer politischer Theorie u. Bildersprache zum Ausdruck einer christl. Konzeption vom Königtum kann Eusebius sich auf eine bedeutende Tradition stützen. In den ersten zwei Jahrhunderten des Christentums blieben die Vorstellung von u. die Titel für Jesus nicht unbeeinflußt von den längst eingeführten Formeln u. Bräuchen um das Gottkönigtum der griech.-röm. Welt. Die Bezeichnung Jesu als κύριος u. σωτήρ u. die Feier der *Epiphanie als christl. Fest waren zumindest teilweise beeinflußt vom Gebrauch solcher Epitheta für sterbliche Herrscher u. andere Wohltäter, von der allgemeinen Praxis, die *Geburtstage u. die Jahrestage der Thronbesteigung von Königen zu feiern, u. dadurch, daß der Besuch des Königs als Epiphanie bezeichnet wurde (Prümm 3/25. 129/42. 289/301; Beskow 47/60; Dvornik 2, 589/92). – Im Bereich des politischen Denkens ist Klemens von Alexandrien eine für den Prozeß der Annäherung zwischen Hellenismus u. Christentum sehr bedeutsame Gestalt. Seine stark von Philon beeinflußte Konzeption vom Königtum enthält ebenso Einflüsse von Platon, Aristoteles u. von den Strömungen, die die im Anthologion des Joh. Stobaios erhaltenen pseudopythagoreischen Traktate über das Königtum widerspiegeln. Klemens zitiert die Beschreibung des Königs durch den Pythagoreer Eurysos als ‚gestaltet vom obersten Künstler, der sich selbst zum Modell nahm' (strom. 5, 5, 29). Die beste Art des Königtums nennt Klemens ‚göttlich' u. beschreibt sie als die, die ausgeübt wird in Übereinstimmung mit Gott u. seinem heiligen Sohn (ebd. 1, 24, 158). – In seinem Angriff auf Kelsos bemüht sich Klemens' Schüler Origenes zu zeigen, daß das Christentum keineswegs die göttliche Legitimierung der Herrschergewalt leugne. Weit entfernt davon, den Glauben an den göttlichen Ursprung der Königsmacht zu verwerfen, wisse der Christ, daß ‚Könige von Gott bestellt sind, der alle Dinge regiert u. weise ordnet, was immer die Einsetzung eines Königs betrifft'. Der Kaiser tue Unrecht, wenn er die Christen strafe, weil sie sagen, ‚nicht der Sohn des verschlagenen Kronos gab dem Kaiser sein Reich, sondern vielmehr Er, der Könige stürzt u. einsetzt (Dan. 2, 21)'. Wie Kelsos Homer zitiert (Il. 2, 203/6), um die heidn. Lehre vom G. zu stützen, beruft Origenes sich auf die Hl. Schrift (c. Cels. 8, 68). – Mit dem christl. Monotheismus läßt sich leicht ein Glaube an die Monarchie als die natürliche Ordnung der irdischen Angelegenheiten stützen. Wie die anderen Apologeten versucht Laktanz, das Ideal des Einen Gottes, des unbestrittenen Herrn der Welt, zu untermauern durch Berufung auf das Ideal des Einen Herrschers, dessen weltweite Herrschaft die Garantie sei für Frieden u. Wohlfahrt (inst. 1, 3; vgl. Philo decal. 12, 51; 29, 155; spec. leg. 2, 38, 244; virt. 40, 220; Iustin. coh. Graec. 17; Theophil. Ant. ad Autol. 2, 4. 28; Theodrt.

affect. 3,2 [PG 83, 862 CD]; vgl. Dvornik 2, 612). Das Argument für die Monarchie aus der Herrschaft Eines Gottes findet sich bei Aristoteles (pol. 3, 13, 284 b 25/34), u. Laktanz lobt die heidn. Philosophen dafür, daß sie es aufgenommen haben (inst. 1, 3). So ist die christl. Konzeption vom G. nicht notwendigerweise gegen heidn. Vorstellungen von theokratischer Herrschaft feindlich oder verschlossen. Laktanz begrüßt Konstantin als den ‚hochheiligen Kaiser', den die göttliche Vorsehung zur höchsten Würde erhoben habe (ebd. 7, 26). Diese Anschauung unterscheidet sich kaum von der eines heidn. Panegyrikers wie Nazarius, der verkündet, daß durch göttlichen Willen Konstantin Herrscher über alles ist: divino instinctu, quo regis omnia (Paneg. Lat. 10, 17). Im 4. Jh. dringen in die christl. politische Spekulation in steigendem Maße traditionelle Motive der hellenist. Herrscherpanegyrik ein, ein Vorgang, der die Annäherung zwischen christl. u. heidn. Anschauungen vom Amt des Kaisers sehr erleichterte. Der Umfang dieser Verschmelzung läßt sich klar an einem Vergleich von Themistios u. Eusebius belegen. Für beide erhält der Kaiser seine Macht von Gott u. müssen er u. seine Herrschaft ihr göttliches Urbild nachahmen. Der Kaiser ist Mittler zwischen Gott u. den Menschen. Wie die Sonne bescheint der Kaiser seine Untertanen in den entferntesten Provinzen seines Reiches. Er ist guter Hirt, Vater der Menschen u. glücklicher Lenker. Er ist weise, gut u. gerecht, besitzt alle Tugenden, die aus der vollkommenen Gerechtigkeit folgen (Eus. laud. Const. 1/3; Themist. or. 1 [5/8 Dindorf]; 9 [145f. 151 D.]; 15 [229. 231. 240. 241]; 16 [246]; vgl. G. Dargon, L'empire romain d'orient au IVe s. et les traditions politiques de l'hellénisme [Paris 1968]). – Herrschaft von Gottes Gnaden ist im 4. Jh. das bestimmende Moment für die heidn. wie für die christl. Konzeption vom Kaisertum. Die Äußerungen der Kirchenväter wie die Ansprachen auf den Synoden betonen, daß Legitimation u. Macht des Kaisers von Gott stammen (Athan. hist. Arian. 34. 44; Hilar. Pict. frg. hist. 5, 1, 2 [CSEL 65, 81]; Ambr. ep. 10; 24, 3; 40, 22; Aug. civ. D. 4, 33; 5, 21; Ambrosiast. quaest. test. 35; 110, 6; 127, 36 [CSEL 50, 63. 272f. 415]). Der Kaiser ist allein Gott untergeordnet, der ihn zum Kaiser gemacht hat: cum super imperatorem non sit nisi solus Deus, qui fecit imperatorem (Optat. Milev. 3, 3 [CSEL 26, 75]). – Diese Auffassung ist dem zeitgenössischen Heidentum nicht fremd. Firmicus Maternus, zunächst Heide, später Christ, erkennt den Kaiser als Wesen von übernatürlicher Macht an, allein dem höchsten Gott untergeordnet (math. 2, 30, 5f; err. 20, 7; 28, 6). Jedoch sind die heidn. Autoren des 4. Jh. mit der Behauptung des göttlichen Ursprungs der Herrschergewalt etwas zurückhaltender. Der Autor der Historia Augusta beteuert, daß Diokletian ‚mit göttlicher Zustimmung' gewählt worden sei (Hist. Aug. Carus 13. 14. 18); die göttliche Erwählung des Kaisers erscheint jedoch in den Kaiserbiographien durchweg mehr als dramatisches Versatzstück denn als politische Überzeugung (vgl. Hist. Aug. Avid. Cass. 2, 2; Sev. Alex. 6; duo Max. 15; Max. et Balb. 17; Prob. 10, 12. 15). Ebenso vorsichtig verwendet Ammianus Marcellinus den Hinweis auf die Rolle der Götter bei Kaisererhebungen. Nur Julian (15, 8, 9), Valentinian (26, 1, 5) u. Gratian (27, 6, 8) werden ausdrücklich als von den Göttern erwählt bezeichnet. Nicht erwähnt wird eine Mitwirkung der Götter bei der Erhebung von Jovian, Valens oder dem vierjährigen Sohn Valentinians. Jovian unterzeichnete den entehrenden Vertrag mit den Persern, Valens führte die röm. Armee in die Niederlage von Adrianopel, u. das Kind wurde zum Kaiser erhoben, bevor man über seine Fehler oder Verdienste hätte urteilen können. – Die paulinische Aufstellung, daß alle Macht von Gott komme, hinterließ Eindruck bei christlichen Schriftstellern wie Ambrosius (in Lc. 4, 29) u. Augustinus (civ. D. 4, 33; 5, 21), die glauben, daß alle Könige, gute wie schlechte, von Gott erwählt worden sind. Heiden wie Plinius (paneg. 1, 4) u. Ammian konnten das bezweifeln. Heiden wie Libanios u. Kaiser Julian konnten sogar davon sprechen, daß die Macht des Kaisers vom Volke komme (Liban. or. 5, 84f; Iulian. Imp. or. 2, 83 C/84 D). Das hinderte Libanios nicht daran, die Machtergreifungen Konstantins u. Julians als Gottes Werk darzustellen (or. 12, 59), oder Julian, Könige ‚Propheten u. Stellvertreter Gottes' zu nennen (or. 2, 90 A). – Von Konstantin an legen die christl. Kaiser Wert darauf, daß ihre Macht als göttlichen Ursprungs gilt. Im J. 313 schreibt Konstantin, aufgeschreckt durch die donatistischen Wirren, an den vicarius Africae Aelafius, er fürchte, die höchste Gottheit, die die Christen verehren u. die ihm Herrschaft über die ganze Erde gegeben habe, werde in Zorn versetzt, wenn nicht alle sie in harmonischer Brüder-

lichkeit u. dem rechten Kult der katholischen Religion verehrten (Optat. Milev. app. 2 [CSEL 26, 206]). Dasselbe Thema erscheint in Konstantins Edikt für die Bewohner Palästinas, erlassen bald nach dem Sieg über Licinius. In der Zeit, da der Frevel der Verfolgung die Menschheit u. das Reich in die Gefahr des Untergangs gebracht habe, wählte τὸ θεῖον Konstantin zum Werkzeug des Willens Gottes. Mit göttlicher Hilfe sei Konstantin im Stande gewesen, alles bisherige Übel von einem Ende der Welt bis zum anderen zu vertreiben, damit die Menschen zu den Gesetzen Gottes zurückkehren könnten u. ‚der hochgesegnete Glaube erhöht werde' (Eus. vit. Const. 2, 28; vgl. A. H. M. Jones/T. C. Skeat, Notes on the genuineness of the Constantinian documents in Eusebius Life of Constantine: JournEcclHist 5 [1954] 196/200). – Die göttliche Einsetzung des Kaisers zeigen Medaillons von Konstantin u. Constantius (RomImpCoin 7, 576; Cohen 7 nr. 88) u. Münzen von Valentinian I u. Arcadius (RomImpCoin 9, 159. 291). In einem Brief an Arcadius schreibt Honorius, Gott sei auctor nostri imperii et rei publicae (Coll. Avell. 38, 4 [CSEL 35,1, 86]). Theodosius II beschreibt sich selbst als ‚eingesetzt von Gott zur Herrschaft': βασιλεύειν ... τεταγμένοι παρὰ θεοῦ (Mansi 4, 1112 E = AConcOec 1, 1, 1, 115, 4).

IV. Fünftes Jahrhundert. Mit dem Regierungsantritt Marcians wird G. ein noch wichtigerer Bestandteil kaiserlicher Verlautbarungen. So gibt der Kaiser seine Thronbesteigung Papst Leo I mit den Worten bekannt: ad hoc maximum imperium venimus Dei providentia et electione senatus excellentissimi cunctaeque militiae (Leo M. ep. 73 [PL 54, 899]); seine göttliche Erwählung ist häufiges Thema in Marcians Äußerungen (Mansi 7, 132 A. 133 D. 129 D = AConcOec 2, 1, 2, 139, 28. 140, 33; 2, 3, 2, 150, 12). Bei der Thronbesteigung Leons I erscheint G. im Formular der Kaiserakklamation (Petr. Patr. πολ. κατ. bei Const. Porph. caerim. 1, 91 [PG 112, 749]). Nach dem Tod Zenons betet die Menge im Hippodrom zum himmlischen König, er möge ihnen geben einen ἐπίγειον ἀφιλάργυρον βασιλέα (ebd. 1, 92 [773 B]), u. die Menge begrüßt Anastasius mit der *Akklamation, anscheinend einer festen Formel: ὁ θεός σε ἔδωκεν, ὁ θεός σε φυλάξει (ebd. 1, 92 [785 A]). Nach dem Tod des Anastasius ruft das Volk nach dem ἐκ θεοῦ βασιλέα τῷ ἐξερκίτῳ, τὸν ἐκ θεοῦ βασιλέα τῇ οἰκουμένῃ, u. nach seiner Thronbesteigung verkündet Justin seine Erwählung auf Geheiß Gottes u. der Menschen, während die Menge den Sohn Gottes anruft, er möge den beschützen, den er erwählt habe (ebd. 1, 93 [789 A. 792 BC]; vgl. Treitinger 10/2). – Wie solche Akklamationen zeigen, kann man im 5. Jh. beobachten, daß die Bildersprache vom G. in steigendem Maße formelhaft wird. Dieselbe Entwicklung bezeugt auch die Sprache der kirchlichen Würdenträger (Enßlin 93/108). In seinen Briefen erinnert Papst Leo I den Kaiser daran, daß Christus regni vestri auctor et rector sei (ep. 90, 2 [Mansi 6, 128 C = AConcOec 2, 4, 48, 24]) u. daß er sein Diadem aus der Hand Gottes erhalten habe: magnum vobis est, ut diademati vestro de manu domini etiam fidei addatur corona (ep. 156, 5 [326 B = 103,33 f]). Papst Symmachus ermahnt Kaiser Anastasius: precor, imperator, pace tua dixerim, memento te hominem, ut possis uti concessa tibi divinitus potestate (ep. 10, 9 [Mansi 8,215 = 703 Thiel]); andere Beispiele aus den Papstbriefen dieser Zeit spiegeln dasselbe Verständnis wider (Felix II ep. 15, 4 [M. 7, 1099 C = 272 Th.]; Gelas. ep. 12, 2 [8, 31 B = 350]). Hormisdas sieht in der Thronbesteigung Justins das Werk der Vorsehung, um im Osten die Rechtgläubigkeit wiederherzustellen: superest, ut a deo electi, sicut et credimus, ecclesiae, quam laborare cernitis, manus vestrae solatia porrigatis (ep. 45, 1 [M. 8, 434 C] = Coll. Avell. 142, 1/3 [CSEL 35, 2, 586 f]; vgl. ep. 79, 1 [462 B]; ep. 50, 2 [443 B] = 168, 2; 149, 4 [622. 595]). In gleicher Weise sieht er auch in der Kaiserin Euphemia eine Erwählte Gottes: vos ad imperium deus elegit (ep. 51, 1 [444 D] = 156, 1 [603]). Die immer stärkere Erstarrung der offiziellen Bildersprache um das G. zeigt sich in den Antworten der Bischöfe auf Kaiser Leons Bitte um Meinungen zu den Entscheidungen des Konzils von Chalkedon. Der Kaiser ist der Erwählte Gottes: electus a Deo (Mansi 7, 524 B = AConcOec 2, 5, 12, 5); Gott hat Leon kaiserliche Macht verliehen (ebd. 536 E. 539 B = 22, 13 f; 26, 22 f). Sein Szepter ist Geschenk Christi: a Christo regalia sceptra percipientes (542 B = 29, 2), ein Gedanke, der in verschiedenen Formulierungen wiederkehrt (552 A. 553 D. 572 C. 580 D = 40, 11; 41, 25; 57, 13; 63, 39), zusammen mit dem Bild des von Gott gekrönten Kaisers (552 A. 553 B. 559 C = 40, 8; 41, 10; 46, 18). Durch die Gnade Christi u. seine Sorge für die Rechtgläubigkeit ist das Horn des Königtums (vgl. 1 Sam. 16, 13) her-

abgekommen auf einen neuen David: qua gratia etiam nunc fidei verae prospiciens ... in te pio et christianissimo principe quodam secundo David cornu imperii reclinavit; Gott hat Leon gesalbt, wie er David gesalbt hat (Mansi 7, 587C = AConcOec 2, 5, 69, 16/8). Gottes Gnade hat der Welt Leon geschenkt: a superna gratia mundo divinitus condonatus (524B = 12, 1f); Gott hat ihm unbeschränkte Macht gegeben: Deus ... praebuit vobis, christianissimi principum, super omnes homines sine prohibitione aliqua potestatem (589D = 71, 12/5).

V. Sechstes Jahrhundert. Es ist bezeichnend, daß bis in nachkonstantinische Zeit G. im röm. Rechtsdenken nicht erscheint. Selbst lange nachdem Hadrian seine göttliche Erwählung durch Münzen verkündet hatte, erhalten Juristen wie Gaius (inst. 1, 5) u. Ulpian (Dig. 1, 4, 1) die rechtliche Fiktion aufrecht, daß die absolute Macht des Kaisers sich aus einer Bewilligung durch das röm. Volk herleite. Eine Novelle Leons I nimmt Bezug auf den göttlichen Auftrag des Kaisers: itaque nos, quibus totius mundi regimen commisit superna provisio, et iuris regulam et aequitatis rationem volumus custodiri (Nov. Anthem. 3 [206 Meyer]). Aber erst durch die Gesetzgebung Justinians wurde das röm. Gesetzbuch mit der Doktrin vom G. durchsetzt. Die Digesten enthalten in ihrem Vorwort die Proklamation: ,Wie wir das Reich, das die göttliche Majestät uns übergeben hat, durch den Willen Gottes regieren, so wagen wir mit Erfolg Krieg, erhalten den Frieden u. halten das Land in Wohlstand'. Die Einleitung von Nov. Iust. 81 lautet ähnlich: ,Indem wir stets bedenken, was die Bedürfnisse u. die Ehre des Reichs, das Gott uns anvertraut hat, betrifft, so bemühen wir uns immer, dies zur Geltung zu bringen' (vgl. ebd. 148 praef.; 149 praef.; 80 praef.). Justinian betont, daß der Kaiser nur Gott nachsteht, der ihm die kaiserliche Macht verliehen hat (ebd. 69, 4; 63, 3; 98, 2). Für ihn ist es die Pflicht des von Gott erwählten Kaisers, den himmlischen König nachzuahmen, sein Wohlwollen u. seine unendliche Freundlichkeit gegenüber allen (Cod. Iust. 5, 4, 23). In einem Reskript vJ. 534 erklärt er, daß alles, was er erreicht habe, gewonnen worden sei durch Christus, den wahren König, dem er als Statthalter diene (ebd. 1, 27, 2). Seine Vorstellungen führte er durch Annahme der Formel ,In nomine Domini nostri Iesu Christi Imperator Caesar Flavius Iustinianus' in die Kaisertitulatur ein. Zuerst 534 bezeugt, wird sie seit 536 regelmäßig in der Intitulatio der Novellen benutzt (vgl. Nov. Iust. 43. 86. 134. 137. 139). – Justinians Zeitgenossen teilen seine tiefe Überzeugung von der göttlichen Erwählung des Kaisers. Für Papst Hormisdas hatte göttliche Vorsehung Justinian erwählt u. Gottes Majestät ihn mit imperium belehnt (Mansi 8, 448. 445 = Coll. Avell. 151, 1; 154, 1 [CSEL 35, 2, 600. 601]). Im Osten ermahnt der Diakon Agapet Justinian, Gott über alles zu ehren, der dem Kaiser das Szepter irdischer Herrschaft verliehen habe (Agap. Cpol. cap. 1. 30. 46. 61 [PG 86, 1, 1164f. 1173. 1177. 1181]). Für ihn ist der Leib des Kaisers im wesentlichen dem jedes anderen Sterblichen gleich, durch das Gewicht seines Amtes jedoch ist er Gott ähnlich; niemand auf Erden steht höher als der Kaiser. Deshalb soll er, da er Gott gleicht, nie aufbrausen, da er Mensch ist, nie stolz sein. Denn, obwohl er als Abbild Gottes geehrt wird, ist er doch Staub von der Erde (21 [1171]). Wie der Verfasser der Schrift De scientia politica (7f) glaubt Agapet, daß wahres Königtum eine imitatio Dei sei (cap. 1. 3 [1164f]). – In der politischen Philosophie wie im Rechtsdenken erlebt die Zeit Justinians die Ausbildung derjenigen christl. Konzeption vom G., die die ideologische Basis des byz. Staates bilden sollte. Während der ganzen byz. Epoche wurde Königtum betrachtet als gottgegebene Einrichtung: ἡ οὖν ἐκ θεοῦ βασιλεία ἡμῶν, wie Leon VI diesen Gedanken in einer Novelle ausdrückte (Nov. Leon. 2 [19 Noailles/Dain]). Durch seine Titel wird der Kaiser als der von Gott gekrönte Herrscher verkündet; seine öffentlichen Äußerungen über sein Amt betonen, allein Gott könne Herrschermacht verleihen. Er herrsche in Gemeinschaft mit Gott, als Stellvertreter des Herrn auf Erden. Das Königtum sei vom Himmel herabgesandt, u. der Lauf u. die Ordnung der kaiserlichen Macht spiegelten die Harmonie der Schöpfung u. die Herrschaft des Schöpfers über alle Dinge wider. Wie es im Himmel Einen Gott gebe, kann nach der byzantinischen Staatsdoktrin nur Ein Herrscher auf Erden sein, der die Oikumene auf Weisung Gottes u. im Namen Christi regiere (Treitinger; H. Hunger, Prooimion. Elemente der byz. Kaiseridee in den Arengen der Urkunden [Wien 1964]; A. Morisi, Ricerche sull'ideologia imperiale a Bisanzio: Acme 16 [1963] 119/81; E. von Ivánka, Romäerreich u. Gottesvolk [1968]). Von den röm. Kaisern Konstantinopels übernehmen

die mittelalterlichen Herrscher der slavischen Balkanfürstentümer u. Rußlands ihr Selbstverständnis als göttlich erwählte Stellvertreter Gottes (G. Ostrogorski, Avtokrator i Samodrzac: Srpska Kraljevska Akad. Glas 164 [1935] 9/18; ders.: BullInstArchBulgare 9 [1938] 275/86; F. Dölger, Byzanz u. die europäische Staatenwelt [1953] 140/58; H. Schaeder, Moskau, das dritte Rom [1929]; R. Wolf: Daedalus 88 [1959] 291/311; V. Tupkova-Zarmova: Actes du I[er] Congrès Intern. des Études Balk. et Sud-Est Europ. 3. Histoire [Sofia 1969] 291/8). Im Westen übernehmen die Könige der barbarischen Nachfolgerstaaten mit dem Christentum auch das G. Traditionelle germanische Vorstellungen von sakralem Königtum mögen diesen Vorgang erleichtert haben (O. Höfler, Germanisches Sakralkönigtum [1952]; W. Chaney, The cult of kingship in Anglo Saxon England [Berkeley 1970]; D. Binchy, Celtic and Anglo-Saxon kingship [Oxford 1970]; J. M. Wallace-Hadrill, Early Germanic kingship [Oxford 1971]; A. Strom: H. Biezais [Hrsg.], The myth of the state [Stockholm 1972] 143/59). Der bestimmende Einfluß aber geht aus von der christl.-röm. Idee vom gotterwählten Kaiser u. ihrer zentralen Rolle in der Herrscherideologie des späten Kaiserreichs, u. es ist diese Form von G., die die Macht von Männern wie Theoderich, Theodehad, Athalarich, Witigis, Hunerich u. Geiserich sanktioniert (Ennod. lib. syn. 74; vgl. vit. Epiph. 80. 88. 125; paneg. 9. 59; Cassiod. var. 1, 12, 1; 6, 1, 7; 10, 5, 1. 16, 1; 8, 5, 1; 10, 31, 1; Conc. Rom. vJ. 501: MG AA 12, 429; Vict. Vit. hist. pers. 2, 39; 3, 14; Iordan. Get. 33, 169). Cn. 14 des 6. Konzils von Toledo vJ. 638 erklärt es zur Sünde, sich der Macht des Königs Chindasvind zu widersetzen, da er auf Weisung des Himmels regiere: nefas est enim in dubium deducere eius potestatem, cui omnium gubernatio superno constat delegata iudicio (Mansi 10, 668B).

VI. Formeln für die christliche Vorstellung vom Gottesgnadentum. a. Vicarius Dei. Durch ihre Berufung durch Gott fühlen sich die Kaiser beauftragt u. verpflichtet, als christliche Herrscher ihre Untertanen nach den Grundsätzen des Christentums zu regieren. Ihre Erwählung durch Gott begründet ihre Verantwortung für den christl. Glauben. So verbindet Konstantins Brief an Aelafius die Behauptung der göttlichen Erwählung des Kaisers mit dem Ausdruck der Sorge für die Eintracht der Christen u. das Wohlergehen der Religion (bei Optat. Milev. app. 2 [CSEL 26, 206]). Die Annahme des Christentums als die offizielle Religion des röm. Reiches, der offizielle Status des Kaisers als von Gott erwählt u. seine traditionelle Stellung als pontifex maximus fordern eine Klärung der Funktion u. der Stellung des Kaisers innerhalb der Kirche. Die Frage nach den jeweiligen Rechten von Kaiser u. Kirche in Angelegenheiten des Glaubens, der Streit zwischen imperium u. sacerdotium, erfahren im Westen ganz andere Formulierungen u. Lösungen als im byz. Osten (Setton 57/218; H. Berkhof, Kirche u. Kaiser [Zürich 1947]; Michel; K. Voigt, Staat u. Kirche von Konstantin d. Gr. bis zum Ende der Karolingerzeit [1936]; Dvornik 2, 724/850; W. Ullmann, The growth of papal government in the middle ages[3] [London 1970]). Justinian erkannte die bestehende Unterscheidung zwischen imperium u. sacerdotium u. betrachtete beide als dem Kaiser vorbehalten (Nov. Iust. 6). Diese Anschauung wird für die Entwicklung in Byzanz bestimmend. Die göttliche Einsetzung des Kaisers bringt ein Aufsichtsrecht über Gottes Kirche mit sich. Im Westen dient die Vorstellung vom G. zur Begründung der genau entgegengesetzten Aufstellung des Gelasius über die Beziehung zwischen imperium u. sacerdotium. Nach dieser Anschauung basiert die Autorität des Papstes auf dem göttlichen Auftrag an Petrus (Mt. 16, 18f). Papst Leo I hatte daran festgehalten, daß Jesus allein Petrus als persönlichen Auftrag die Schlüsselgewalt u. die Macht zu binden u. zu lösen gegeben habe; der Papst sei Statthalter Petri, u. durch seinen Mund spreche der Apostel (serm. 3, 2/4; 4, 3f; vgl. H. Klinkenberg: SavZKan 38 [1952] 37/112). Für Gelasius hat der Papst, als Nachfolger u. Statthalter Petri, allein auctoritas über das Corpus Christianorum, in dem der Kaiser seinen Platz hat. Niemand dürfe zu irgendeiner Zeit u. unter welchem menschlichen Vorwand auch immer sich selbst hochmütig über das Amt dessen erheben, der auf Anordnung Christi über alle u. jeden gesetzt sei u. den die allgemeine Kirche stets als ihr Oberhaupt anerkannt habe (ep. 12, 3). Den Papst Vicarius Christi zu nennen, war die logische Folgerung aus der Anschauung des Gelasius. Obwohl Vicarius Christi nicht vor Innozenz III offizieller u. üblicher Titel des Papstes wird, begrüßen auf der Synode in Rom iJ. 495 die Bischöfe Gelasius mit den Worten: vicarium Christi te videmus (Gelas. ep. 30, 15 [447 Thiel]; vgl. M. Maccarrone,

Vicarius Christi. Storia del titolo papale [Roma 1952]). Diese Sprache lehnt sich an inoffizielle Kaisertitulaturen an, die den Kaiser als Statthalter Gottes bezeichnen. Seneca wie auch Plinius d.J. hatten sich auf die Stellung des Kaisers als Statthalter der Götter bezogen: Egone ex omnibus mortalibus placui electusque, qui in terris deorum vice fungerer (Sen. clem. 1, 1); postquam te [Trajan] dedit [Jupiter], qui erga omne hominum genus vice sua fungereris (Plin. paneg. 80, 5). Eusebius nennt Konstantin ὕπαρχος Gottes (laud. Const. 7; vit. Const. 3, 6; vgl. A. v. Harnack: SbBerlin 34 [1927] 436f). Der **Ambrosiaster (quaest. test. 91, 8 [CSEL 50,157]) u. Papst Anastasius II (ep. 1,6,7 [620 Thiel]) bezeichnen den Kaiser als vicarius Dei, u. der gleiche Gedanke taucht bei Ennodius (vit. Epiph. 71; vgl. Ambrosiast. in Rom. 13, 6 [CSEL 81, 1, 421]) auf. Bis ins Mittelalter werden Kaiser, Bischöfe u. Päpste inoffiziell als vicarii Christi bezeichnet (Ullmann aO. 26).

b. Dei gratia. ‚Dei gratia' ist eine weitere Formel, die in der Spätantike gleichermaßen auf Könige, Päpste u. Bischöfe angewendet wird. Den Urkunden nach entwickelte sie sich in kirchlichen Kreisen. So tritt sie in der Selbstbezeichnung von Kirchenversammlungen auf. Das Konzil von Nicaea iJ. 325 nannte sich selbst ‚einberufen durch die Gnade Christi u. auf Befehl Konstantins' (Ep. syn. 1 [Mansi 2, 909 A]). Auch die Synode von Jerusalem vJ. 335 pries sich selbst als zusammengekommen durch die Gnade Gottes: ἡ ἁγία σύνοδος ἡ ἐν Ἱεροσολύμοις θεοῦ χάριτι συναχθεῖσα (Ep. syn.: M. 2, 1160 A). Dieser Ausdruck wird zur festen Formel für spätere Konzilien, zB. Ephesus u. Chalcedon (vgl. AConcOec 1, 1, 8, 48 [Index]; 2, 5, 52, 2f = Mansi 7, 566 B). Das Konzil von Nicaea richtete einen Brief an die Kirche von Alexandria, τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ θεοῦ χάριτι Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίᾳ. (Mansi 2, 724 B). — Die christl. Ordinationsliturgie äußert die Vorstellung vom G. des kirchl. **Amtes in einer alten u. weitverbreiteten Formel ausdrücklich. Diese ἀνάρρησις entstand vermutlich Mitte des 4. Jh. im antiochenischen Traditionsbereich (vgl. PsDion. Areop. eccl. hier. 5, 1. 2 [PG 3, 509 C. 512 B]; Joh. Chrys. sac. 4, 1, 120 [SC 272, 234]; Greg. Naz. or. 18, 15. 35 [PG 35, 1004 B. 1032 B]; Theodrt. h.e. 5, 27, 1) u. hat sich mit unbedeutenden Varianten im ganzen Osten ausgebreitet. Die älteste Fassung dieses Rufes ist im byz. Ritus erhalten. Sie lautet nach dem Cod. Barber. gr. 336 (8. Jh.; südital. Kopie eines Kpler Patriarchaleuchologions) zB. für den Bischof: ἡ θεία χάρις, ἡ πάντοτε τὰ ἀσθενῆ θεραπεύουσα, καὶ τὰ ἐλλείποντα ἀναπληροῦσα, προχειρίζεται τὸν δεῖνα, τὸν θεοφιλέστατον πρεσβύτερον εἰς ἐπίσκοπον, εὐξώμεθα οὖν, ἵνα ἔλθῃ ἐπ' αὐτὸν ἡ χάρις τοῦ ἁγίου πνεύματος (ed. J. Morin, Commentarius de sacris ecclesiae ordinationibus[2] [Amsterdam 1695] 52). Vgl. B. Botte, La formule d'ordination ‚la grâce divine' dans les rites orientaux: OrSyr 2 (1957) 285/96; J. Tchékan, Éléments d'introduction à l'étude de la liturgie byzantine des ordinations: Bulletin du Comité des Études de la Compagnie de Saint-Sulpice 10 (1968) 200f; P.-M. Gy, La théologie des prières anciennes pour l'ordination des évêques et des prêtres: RevScPhilosTh 58 (1954) 599/617 (Hinweis H. Brakmann). — Im 5. Jh. wird der Ausdruck ‚von Gottes Gnaden' auch sonst auf Bischöfe angewendet. So unterschreibt auf dem Konzil von Ephesus Gregor von Kerasunt als Γρηγόριος κατὰ θεοῦ χάριν ἐπίσκοπος Κερασοῦντος (Mansi 4, 1213 D = AConcOec 1, 1, 2, 56 nr. 24). Im Westen bezeichnet iJ. 506 Nicetius von Auch sich selbst als propitio deo episcopus de Ausciis (Conc. Agath.: M. 8, 337 B = CCL 148, 213, 18). Papst Vigilius kann sich selbst deo iuvante et per ipsius gratiam Vigilius episcopus sanctae ecclesiae catholicae urbis Romae nennen (M. 9, 40 A = Coll. Avell. 93, 6 [CSEL 35, 1, 356]). Schon früher hatte Papst Leo I den Kaiser als Herrscher von Gottes Gnaden bezeichnet. In einem Brief an Pulcheria ermahnt der Papst sie, Theodosius solle nicht zulassen, daß der Glaube durch Neuerungen verdorben werde: (πίστις) δι' ἧς ἀναγεννηθεὶς διὰ τῆς τοῦ θεοῦ χάριτος βασιλεύει (Mansi 6, 21 C = AConcOec 2, 1, 1, 48, 10). Auch im byz. Hofzeremoniell ist diese Formel bekannt. So erklärt der Kaiser bei der Investitur eines Patriarchen: ‚Durch die Gnade Gottes u. durch unsere kaiserliche Macht, die von der Gnade Gottes ausgeht, ist dieser Mann zum Patriarchen bestellt' (ἡ θεία χάρις καὶ ἡ ἐξ αὐτῆς βασιλεία ἡμῶν προβάλλεται ... τοῦτον πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως (Const. Porph. caerim. 2, 14 [PG 112, 1044 A]). Jedoch ist es der mittelalterliche Westen, der, beginnend in frühkarolingischer Zeit, ‚gratia Dei' zur charakteristischen Formel u. zum Ausdruck für die Stellung des Königs als göttlich erwählter Statthalter Gottes ausbildet. Auf einer Votivkrone für Johannes den Täufer legt sich der Lombardenkönig Agilulf den

Titel ‚gratia Dei vir gloriosus rex totius Italiae' zu (Script. rer. Ital. 1,1², 460). Die Päpste Gregor III u. Zacharias gebrauchen Dei gratia als Selbstbezeichnung; Zacharias nennt sich divina gratia praeditus apostolicae sedis pontifex, servus autem servorum dei (MG Ep. 3, 363, 4/6). Die Verwendung der Formel durch die Päpste gab den Anstoß zur Übernahme des Dei gratia als eine auf den König bezogene Formel durch Pipin. Von Karl d. Gr. immer häufiger benutzt, erscheint sie unter Karl d. Kahlen ca. 864 erstmals auf Münzen (K. Schmitz, Ursprung u. Geschichte der Devotionsformel bis zu ihrer Aufnahme in die fränkischen Königsurkunden [1913]; F. Kern, G. u. Widerstandsrecht im frühen Mittelalter [1914, ²1954]; A. Daniels, Die Kurialienformel von Gottes Gnaden, Diss. Erlangen [1902]; J. Dabbs, Dei gratia in royal titles [Den Haag 1971]; A. Suhle, Art. Dei gratia: Schrötter, Wb. 124). – Es bleibt zu fragen, ob die Formel ‚gratia Dei' eine auf das Christentum beschränkte Vorstellung von der Stellung des Herrschers gegenüber der göttlichen Macht ausdrückt. Gewiß bezeichnet kein heidnischer griechischer oder römischer Herrscher seine Stellung mit dieser Formel. Sie entwickelt sich gänzlich in christl. Kontext u. hat ihren Vorläufer im Verständnis des Paulus von seinem göttlichen Auftrag (1 Cor. 15, 10): Χάριτι δὲ ϑεοῦ εἰμι ὅ εἰμι, καὶ ἡ χάρις αὐτοῦ ἡ εἰς ἐμὲ οὐ κενὴ ἐγενήϑη· ἀλλὰ περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα, οὐκ ἐγὼ δὲ ἀλλὰ ἡ χάρις τοῦ ϑεοῦ σὺν ἐμοί. In diesem Zusammenhang dient χάρις τοῦ ϑεοῦ Paulus sowohl als *Devotions- wie auch als Legitimationsformel. Die göttliche Erwählung steht im Mittelpunkt seines Verständnisses vom Apostelamt. Er ist zum Apostel berufen worden (Rom. 1, 1), ist Apostel Christi Jesu durch den Willen Gottes. Der heidnischen griech.-röm. Welt war die Vorstellung vertraut, daß Priester, wie auch Könige, von den Göttern erwählt werden (Nock 251/74 bzw. 252/70). Genauer: Königtum konnte als Gabe der Götter verstanden werden. So spricht Alexander d. Gr. von seiner Herrschaft über Asien mit den Worten τῶν ϑεῶν μοι δόντων (Arrian. anab. 2, 14, 7), u. der Verfasser der Octavia läßt Nero sagen: munus deorum est, ipsa quod servit mihi Roma et Senatus (492 f), u. derselbe Gedanke findet sich bei Tacitus: nunc deum munere summum pontificum etiam summum hominum esse (ann. 3, 58). Sicherlich ist Alexanders Hinweis auf sein Königtum als Geschenk der Götter Devotions- wie auch Legitimationsformel, seine Bedeutung könnte jedoch nicht wiedergegeben werden mit dem hebr. ḥen, das eine unverdiente Gunst meint u. im NT mit χάρις übersetzt wird. Ferner enthält der paulinische Begriff von χάρις die absolute Abhängigkeit des Menschen von einem völlig anderen Gott u. drückt unter dieser Voraussetzung eine Vorstellung von der Beziehung des Menschen zum Göttlichen aus, die dem griech.-röm. religiösen Denken fremd ist. Der Gnadenbegriff von Eph. 2, 8/10 wäre ganz ungeeignet, eine nichtchristl. Vorstellung vom Kaisertum wiederzugeben. Hier muß der Kaiser wirklich von den Göttern gesegnet sein, εὐτυχία/felicitas besitzen. Nicht weniger wichtig ist, daß er jene πράξεις vorweisen muß, die der sichtbare Beweis seiner ἀρετή/virtus sind u. die allein ihm Unsterblichkeit verschaffen können. Schließlich gibt der reiche u. komplexe Charakter des paulinischen Gnadenbegriffs im christlich gewordenen Kaiserreich, im Mittelalter u. besonders nach der Reformation der Formel rex gratia Dei einen so spezifisch christlichen Klang, daß der Terminus G. nur mit Vorsicht auf Vorstellungen vom Königtum in nichtchristl. Kulturen angewandt werden sollte.

VII. Die Göttlichkeit des Herrschers im Christentum. Im griech.-röm. Altertum wurzelt die Vorstellung vom Gottkönigtum in der religiösen Vorstellungswelt des Polytheismus (s. o. Sp. 1103/5. 1128/32). Dennoch bewirkt die Annahme des Christentums eher eine Veränderung als eine Beseitigung des Gottkönigtums als vitales Element der Herrscherideologie. In vielfältiger Gestalt leben Bildersprache u. Vorstellungen vom Gottkönigtum bis ins Mittelalter u. darüber hinaus fort. – Vielleicht am bemerkenswertesten ist das Überleben von wesentlichen Zügen des *Herrscherkults. Konstantin gestattete den Bürgern von Hispellum, der gens Flavia einen Tempel zu errichten u. jährliche Spiele abzuhalten; er fügt jedoch hinzu eine provisio ne aedis nostro nomini dedicata cuiusdam contagiosae superstitionis fraudibus polluatur (Dessau nr. 705; vgl. CIL 6, 1736; Aurel. Vict. Caes. 40, 28). Noch bezeichnender ist die Aufnahme von Elementen des Herrscherkults in das Herrscherzeremoniell des christl. Reichs (Bréhier/Batiffol). Das Weiterleben der Proskynese vor dem Kaiser u. seinem Bild ist das auffallendste Beispiel. Die Verehrung der Herrscherbilder wurde gebilligt oder zumindest hingenommen von Männern wie *Basilius (spir. 18, 45 [PG 32, 149];

hom. 24, 4 [PG 31, 608]), Gregor v. Nyssa (hom. opif. 4 [PG 44, 136]), Cyrill von Jerusalem (catech. 12, 5 [PG 33, 732]), Anastasius v. Antiochien (sabbat: PG 89, 1405), Johannes Damascenus (imag.: PG 94, 1261. 1268. 1316. 1361. 1380. 1405) u. *Ambrosius (hex. 6, 9, 57 [PL 14, 281]; in Ps. 118 serm. 10 [PL 15, 1410]; Job 3, 8, 24 [PL 14, 886]; vgl. Ambrosiast. in Col. 2 [CSEL 81, 3, 188]). Das 2. Konzil von Nicaea vJ. 787 billigte diese Praxis (Mansi 13, 68, vgl. ebd. 12, 1014; Steph. Diac. vit. s. Steph. iun.: PG 100, 1160). Es gab auch Widerspruch. Philostorgius notiert, daß einige Christen vor dem Bild Konstantins Opfer u. Weihrauch darbringen u. Gebete an es richten, als ob es ein Gott sei (h.e. 2, 17). Hieronymus erinnert an Daniels Weigerung, das Standbild Nebukadnezars zu verehren (in Dan. 3, 18 [PL 25, 507]). Im J. 425 führen Theodosius II u. Valentinian Bestimmungen ein, die jeglichen Anschein von Idololatrie in den Zeremonien, die die Aufrichtung von Kaiserbildern umgeben, beseitigen sollten; Kaiserporträts (simulacra), die bei öffentlichen Spielen gezeigt wurden, sollten nur noch in den Herzen der Versammelten den Gedanken an die Macht (numen) des Kaisers wachrufen, Verehrung aber über das hinaus, was einem Sterblichen angemessen ist, sollte Gott allein vorbehalten sein (Cod. Theod. 15, 4, 1; vgl. H. Kruse, Studien zur offiziellen Geltung des Kaiserbildes im röm. Reich [1934]; S. Eitrem, Zur Apotheose 6. Kaiserbilder: SymbOsl 15/16 [1936] 111/37; K. Scott, The significance of statues in precious metals in emperor worship: TransProcAmPhilolAss 72 [1931] 101/23; Setton 196/211; H. Niemeyer, Studien zur statuarischen Darstellung der röm. Kaiser [1968] 17/26). – In der heidn. Kaiserzeit war es üblich, bei offiziellen Eiden beim Kaiser in Verbindung mit anderen Gottheiten zu schwören. So wird in einem Loyalitätseid, den Augustus den Einwohnern von Paphlagonien abnahm, Augustus selbst nach Jupiter, Terra, Sol u. allen Göttern u. Göttinnen angerufen. In dem Loyalitätseid, der für Magistrate in Malaca u. Salpensa unter Domitian vorgeschrieben war, findet der Schwur statt bei Jupiter, den Divi Augustus, Claudius, Vespasian u. Titus, beim Genius Domitians u. bei den Penaten (Ditt. Or. nr. 532; Riccobono, Fontes 1^2 nr. 23,26; 24,59; vgl. P. Hermann, Der röm. Kaisereid [1968]). Seit Anfang des 2. Jh. ist die Weigerung, vor dem Bild des Kaisers zu opfern oder beim Eid seinen *Genius anzurufen, ein Mittel zur Entlarvung glaubenstreuer Christen (Plin. ep. 10, 96). Unter Decius dient ein Opfer für die Götter (ohne Einschluß des Kaisers) u. ein Eid beim Genius des Kaisers als Loyalitätsprüfung, die von allen Bürgern verlangt wird (vgl. Wittig, Art. Messius nr. 9: PW 15, 1 [1931] 1281). Standhafte Weigerung, beim Genius des Kaisers zu schwören, ist ein ständiges Motiv in den Märtyrerakten (vgl. o. Sp. 1136f). Nichtsdestoweniger, der von Vegetius beschriebene Soldateneid dürfte kaum anders als eine christianisierte Fassung des traditionellen Eides bei dem Genius, oder, griechisch, der Tyche des Kaisers ausgesehen haben: iurant autem per Deum et Christum et sanctum Spiritum et per maiestatem imperatoris, quae secundum Deum generi humano diligenda est et colenda. nam imperator cum Augusti nomen accepit, tamquam praesenti et corporali Deo fidelis est praestanda devotio ... Deo enim vel privatus vel militans servit, cum fideliter eum diligit qui Deo regnat auctore (mil. 2, 5). In dieser christl. Eidesformel hat der Gedanke der Maiestas den Platz des heidn. Begriffs des Genius eingenommen. Die Erklärung des Eides durch Vegetius impliziert, daß Maiestas, wie die Vorstellung vom Genius, den Gedanken an eine göttliche Kraft wachruft, die der Person des Kaisers qua Kaiser einwohnt (Straub, Kaiser 147/57). Maiestas gibt den Begriff ab für die einzigartige Stellung des Kaisers als körperliche Repräsentation Gottes auf Erden. Unter Justinian haftet derselbe Gedanke an eine dynamische, übernatürliche Macht an der Vorstellung von der Tyche des Kaisers, die den Kaiser über jede Vorschrift menschlicher Gesetzgebung erhebt: Πάντων δὲ δὴ τῶν εἰρημένων ἡμῖν ἡ βασιλέως ἐξῃρήσθω τύχη, ᾗ γε καὶ αὐτοὺς ὁ θεὸς τοὺς νόμους ὑπέθηκε νόμον αὐτὴν ἔμψυχον καταπέμψας ἀνθρώποις (Nov. Iust. 105, 2, 4). Während der gesamten heidn. Zeit des Kaiserreichs sind Genius Augusti u. Numen Augusti Gegenstände eines Kultes, eng aufeinander bezogene u. fast austauschbare Mittel, das göttliche Element, das sich im einzelnen Kaiser manifestiert, zu verherrlichen (D. Fishwick, Genius and numen: HarvTheolRev 62 [1969] 356/67). Ursprünglich scheint der Besitz von numen auf Gottheiten beschränkt gewesen zu sein (F. Pfister, Art. Numen: PW 17, 2 [1937] 1273/91). Doch findet sich schon bei Vitruv (1 praef. 1) eine Bezugnahme auf das numen des Augustus. In den Panegyrici des späten 3. Jh. stellt die Er-

wähnung des kaiserlichen numen ein wichtiges Motiv dar (Paneg. Lat. 2, 6, 4. 11, 2; 3, 10; 4, 1, 2; vgl. F. Burdeau: Aspects de l'empire romain [Paris 1964] 1/60). Symmachus wendet sich an das numen des Kaisers (rel. 1, 3; 2, 1; 5, 3; 6, 1; 33, 2; 39, 4; 40, 4). Ebenso sprechen christliche Kaiser selbst von nostrum numen, zB. Theodosius I (Cod. Iust. 12, 50, 9), Theodosius II (Nov. Theod. 7, 1; 17, 2, 6; 25, 2; Cod. Iust. 1, 2, 11), Justin I (Cod. Iust. 7, 62, 34) u. Justinian (Cod. Iust. const. Cordi nobis est [= de emendatione Cod. Iust.] 4). Justin I schreibt in einem Brief an Papst Hormisdas von seinem numen (Coll. Avell. 181, 2 [CSEL 35, 2, 636]). Andere Epitheta, die in offiziellen Urkunden für den Kaiser u. seine Eigenschaften gebraucht werden, sind divinus, sacer u. aeternus. Theodosius II spricht von sich selbst als divinitas nostra (ep. ad Conc. Eph. vJ. 431: Mansi 5, 567C = ACO ConcOec 1, 3, 91, 33). Die Bezeichnung des Kaisers als θεός wird noch bis ins 9. Jh. hinein im byz. Protokoll verwendet, u. sogar noch später als inoffizielle Anrede (Bréhier/Batiffol 49f; Treitinger 40/3). Diese Formeln werden von Dokumenten aus der kaiserlichen Kanzlei in reichem Maß bezeugt (vgl. die Liste von Beispielen bei Enßlin 70/7), aber selbst ein Kirchenmann wie Gregor v. Nazianz redet Constantius als θειότατε βασιλέων an (or. 4, 34). Aufs Ganze gesehen jedoch vermeiden die Kirchenschriftsteller des 4. Jh. es gewissenhaft, dem Kaiser Kulttitel wie numen u. aeternitas beizulegen (vgl. Setton 31). Das charakteristische Kennzeichen für Gottkönigtum ist im röm. Kult die postume Vergottung des Kaisers. Das Versprechen einer solchen Unsterblichkeit ist ständiger Topos in der Herrscherpanegyrik der frühen Kaiserzeit. Ovid (met. 15, 868/70), Lucan (1, 45/66) u. Valerius Flaccus (1, 15/21) schließen ihre Huldigungen mit einem Hinweis auf jene, hoffentlich noch ferne, Zeit, da der Kaiser zu den Sternen aufsteigen werde. In dieser Tradition, aber in christlicher Gestalt, beschwört der Panegyricus des Eusebius auf Konstantin die dem Kaiser versprochene Unsterblichkeit u. die Gaben, die für ihn im Himmel bereitgehalten werden. Konstantin selbst traf Vorsorge, daß er ‚nach seinem Tod die Würde der Apostel teilen u. für würdig gehalten werde, in die Gebete zu ihrer Ehre eingeschlossen zu werden' (vit. Const. 4, 66f). Dieser Gedanke ist nur die christl. Ausprägung des Wunsches eines heidn. Kaisers, an den Ehren, die seinem vergotteten Vorgänger dargebracht werden, teilzuhaben. Eine Anekdote bei Eusebius ist verräterisch: Ein Priester in Jerusalem wollte Konstantin noch zu Lebzeiten seligsprechen, weil Gott den Kaiser für würdig befunden habe, die oberste Herrschaft über alle Menschen auszuüben, u. weil er im künftigen Leben gemeinsam mit dem Sohne Gottes herrschen werde (ebd. 4, 48). Diese Überlegung des Priesters erinnert an den Streit über die Vergottung lebender Menschen, der in der heidn. Literatur der Kaiserzeit einen breiten Platz einnimmt (Arrian. anab. 4, 10f; Curt. Ruf. 8, 5; vgl. Taeger 1, 397. 415; 2, 474/541). Beim Tode Konstantins wurden Medaillons ausgegeben mit der Legende: Divus Constantinus Pater Augustorum. Das Münzbild, für Heiden u. Christen gleich akzeptabel, zeigt eine Hand, die vom Himmel her sich nach Konstantin ausstreckt (Cohen 7 nr. 760; vgl. Calderone aO. [o. Sp. 1137]). Nachdem er die Erde verlassen habe, werde der Kaiser sein himmlisches Königreich übernehmen (Mansi 7, 613 = AConcOec 2, 5, 90). Romulus, der Sohn des Maxentius, u. Diokletian dürften zu den letzten offiziellen Beispielen postumer Vergottung von Kaisern oder Mitgliedern des Kaiserhauses gehören (CIL 6, 1147; RomImpCoin 6, 377. 406; Eutrop. brev. 9, 28). Doch noch unter Theodosius II (Nov. Theod. 1 praef. 3) u. Leon I (Cod. Iust. 6, 61, 5) werden verstorbene Kaiser offiziell divi genannt. Inoffiziell konnte ein Epigrammatiker über den verstorbenen Theodosius II schreiben: τέθνηκεν ὡς ἄνθρωπος ἀλλὰ ζῇ θεός (‚er ist gestorben wie ein Mensch, aber er lebt als Gott'; Anth. Pal. 1, 105). – Ein anderer bedeutender Aspekt der Vorstellungen vom Gottkönigtum in der heidn. Antike, der in christlicher Gestalt weiterlebte, ist die Angleichung des Herrschers an Götter wie Jupiter u. Herkules (Riewald). Hinter der Angleichung des Majorian, des Theodosius, des Honorius an verschiedene Götter bei Autoren wie Ausonius, Claudian u. Sidonius Apollinaris steht literarische Tradition (Cerfaux/Tondriau 379f). Bezeichnender ist, daß Eusebius, gleich am Beginn des christl. Kaisertums, Konstantin bewußt u. ausdrücklich an Christus angleicht (laud. Const. 2, 1/5; 3, 5f; 7, 5; 10, 7). Nicht weniger deutlich ist der Vergleich des Herrschers mit Christus beim Ambrosiaster (quaest. test. 91, 8 [CSEL 50, 157]): rex enim adoratur in terris quasi vicarius dei, Christus autem post vicarium impleta dispensatione adoratur in caelis et in terra. In byz. Zeit wird

diese Angleichung geradezu dramatisch dargestellt. In der Osterprozession übernimmt der Kaiser die Rolle Christi, u. das Zeremoniell um den Kaiser in seinem Palast wird entsprechend dem Leben Christi gestaltet (A. Heisenberg, Aus der Geschichte u. Literatur der Palaiologenzeit: SbMünchen 1920 nr. 10, 83). – Die Annahme der Formeln u. selbst der tragenden Ideen des Herrscherkults durch das Christentum blieb nicht unbeachtet, u. die Consultationes Zacchaei et Apollonii legen nahe, daß Heiden im späten Altertum Christen der Inkonsequenz u. sogar der Heuchelei bei dem Aufwand beschuldigen konnten, mit dem sie den Kaiserbildern huldigten. Das christl. Gegenargument, bestimmend für die Zukunft, war, daß der Christ dem Kaiser oder seinem Bild Achtung, nicht aber Anbetung erweise. Der Kaiser, dessen Bild den zeremoniellen Gruß empfange, werde nicht Gott genannt noch würden seine Bilder mit Weihrauch verehrt noch die Kaiserbilder auf den Altären aufgestellt, um tatsächlich kultische Verehrung zu empfangen (Consult. Zacch. 1, 27f). Zusammengefaßt: das Christentum modifizierte die Aura des Göttlichen, die Könige umgab, die von Gottes Gnaden regierten, löschte sie jedoch in keiner Weise aus. In weit größerem Maß als jeder Pharao oder römische Kaiser konnten die katholischen u. protestantischen Könige von Frankreich u. England Heilungswunder wirken (Bloch). Die politische Spekulation des Mittelalters kann im Amt des Königs einen göttlichen Charakter erkennen. Der anonyme Verfasser der Tractatus Eboracenses erklärt, als Abbild Christi sei der König ganz vergöttlicht u. geheiligt (totus deificatus ... et sanctificatus); als König von Christi Gnaden handele er nicht als Sterblicher, sondern als Gott (iam non homo agit et operatur, sed deus et christus Domini: MG Lib. lit. 3, 665). Luther selbst sieht in Ps. 82, 6f: ‚Ich sage: Ihr seid Götter, Söhne des Allerhöchsten, ihr alle', einen Hinweis auf die Heiligkeit des irdischen Herrschertums: ‚Weltliche Obrigkeit [ist] nach dem Predigtamt der höchste Gottesdienst u. das nützlichste Amt auf Erden ... Wie kann man's höher preisen, denn daß sie Götter heißen u. sind' (Weimarer Ausgabe 31, 1, 198; vgl. F. Heiler, Fortleben u. Wandlungen des antiken Gottkönigtums im Christentum: Regalità sacra 567/80).

T. Adam, Clementia principis. Der Einfluß hellenist. Fürstenspiegel auf den Versuch einer rechtlichen Fundierung des Prinzipats durch Seneca = KielHistStud 9 (1970). – K. Aland, Das Verhältnis von Kirche u. Staat in der Frühzeit: AufstNiedergRömWelt 2, 23, 1 (1979) 60/246. – A. Alföldi, Die monarchische Repräsentation im röm. Kaiserreiche (1970); Der Vater des Vaterlandes im röm. Denken = Libelli 261 (1971). – S. Amsler, David, roi et messie. La tradition davidique dans l'AT = Cah. Théol. 44 (Neuchâtel 1963). – M. Azkoul, Sacerdotium et Imperium. The Constantinian renovatio according to the Greek Fathers: TheolStud 32 (1971) 431/64. – W. Barta, Untersuchungen zur Göttlichkeit des regierenden Königs (1975). – N. Baynes, Eusebius and the Christian empire: Mélanges J. Bidez = AnnuaireInstPhilHistOrient 2 (1934) 13/8 bzw. ders., Byz. studies and other essays (London 1960) 168/72. – J. Beaujeu, La religion romaine à l'apogée de l'empire 1. La politique religieuse des Antonins 96–192 (Paris 1955). – J. Béranger, Recherches sur l'aspect idéologique du principat = Schweiz-BeitrAltWiss 6 (Basel 1953). – K. H. Bernhardt, Das Problem der altoriental. Königsideologie im AT unter bes. Berücksichtigung der Geschichte der Psalmenexegese dargestellt u. kritisch gewürdigt = VetTest Suppl. 8 (Leiden 1961). – P. Beskow, Rex gloriae. The kingship of Christ in the early church (Stockholm 1952). – M. Bloch, Les rois thaumaturges (Strasbourg 1924, engl. Übers. J. Anderson: The royal touch [London 1973]). – E. Blumenthal, Untersuchungen zum ägypt. Königtum des Mittleren Reiches (1970). – W. den Boer (Hrsg.), Le culte des souverains dans l'empire romain = EntrFondHardt 19 (1972). – H. Bonnet, Reallex. der ägypt. Religionsgesch. (1952). – L. Brehier/P. Batiffol, Les survivances du culte imperial romain (Paris 1920). – H. Brunner, Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägypt. Mythos = Ägyptol. Abh. 10 (1964). – J. G. Bunge, ‚Antiochos-Helios'. Methoden u. Ergebnisse der Reichspolitik Antiochos' IV. Epiphanes v. Syrien im Spiegel seiner Münzen: Historia 24 (1975) 164/88. – L. Cerfaux / J. Tondriau, Un concurrent du Christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine = Bibl. Théol. Sér. 3, 5 (Paris 1957). – G. Charles-Picard, Les trophées romains (Paris 1957). – G. F. Chesnut, The ruler and the logos in Neopythagorean, middle Platonic, and late stoic political philosophy: AufstNiedergRömWelt 2, 16, 2 (1978) 1310/32. – C. J. Classen, Gottmenschentum in der röm. Republik: Gymnas 70 (1963) 312/38. – J. Clère, Nouveaux documents relatifs au culte des colosses de Ramses II dans le Delta: Kêmi 11 (1950) 24/46. – R. Combès, Imperator. Recherches sur l'emploi et la signification du titre d'imperator dans la Rome républicaine = Publ. Fac.

Lettres Montpellier 26 (Paris 1966). – M. CRAWFORD, Roman republican coinage (Cambridge 1974). – D. DE DECKER, La politique religieuse de Maxence: Byzant 38 (1968) 472/565. – E. DOBLHOFER, Die Augustuspanegyrik des Horaz in formalhistorischer Sicht = Bibl. Klass. Altertumswiss. 2, 14 (1966). – H. DRAKE, In praise of Constantine. A historical study and new translation of Eusebius' tricennial oration = Univ. Calif. Publ. Class. Stud. 15 (Berkeley 1976). – F. DVORNIK, Early Christian and Byzantine political philosophy. Origins and background 1/2 = DumbOStud 9 (Washington 1966). – S. K. EDDY, The king is dead. Studies in the Near Eastern resistance to Hellenism 334–331 B. C. (Lincoln, Nebraska 1961). – A. EHRHARDT, Politische Metaphysik von Solon bis Augustin 1/3 (1959/69). – I. ENGNELL, Studies in divine kingship in the ancient Near East[2] (Oxford 1967). – W. ENSSLIN, Gottkaiser u. Kaiser von Gottes Gnaden = SbMünchen 1943 nr. 6. – R. ÉTIENNE, Le culte impérial dans la péninsule ibérique d'Auguste à Dioclétien = Bibl. Écoles franç. d'Athènes et de Rome 191 (Paris 1958). – R. FARINA, L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Caesarea. La prima teologia politica del christianesimo = Bibl. theol. Sales. 1 Fontes 2 (Zürich 1966). – J. R. FEARS, The cult of Jupiter and imperial ideology: AufstNiedergRömWelt 2, 17 (1981) 1/141; The cult of virtues and Roman imperial ideology: AufstNiedergRömWelt 2, 17, 2 (1981) 827/948; The theology of victory at Rome: AufstNiedergRömWelt 2, 17, 2 (1981) 736/826; Princeps a diis electus. The divine election of the emperor as a political concept at Rome = PapMonAmAcadRome 26 (Rome 1977). – J. DE FRAINE, L'aspect religieux de la royauté israélite. L'institution monarchique dans l'AT et dans les textes mésopotamiens = AnalBibl 3 (Roma 1954). – H. FRANKFORT, Kingship and the gods. A study of Ancient Near Eastern religion as the integration of society and nature (Chicago 1948). – C. J. GADD, Ideas of divine rule in the ancient Near East (Oxford 1945). – T. GASTER, Thespis. Ritual, myth and drama in the ancient Near East[2] (New York 1961). – L. GREVEN, Der Ka in Theologie u. Königskult der Ägypter des Alten Reiches (1952). – F. HABACHI, Features of the deification of Ramses II (1969). – CH. HABICHT, Gottmenschentum u. griechische Städte[2] = Zetemata 14 (1970). – R. A. HADLEY, Hieronymus of Cardia and early Seleucid mythology: Historia 18 (1969) 142/52; Deified kingship and propaganda coinage in the early Hellenistic Age 323–280 B. C., Diss. Pennsylvania (1964); Royal propaganda of Seleucus I and Lysimachus: JournHistStud 94 (1974) 50/65. – E. HAMMERSCHMIDT, Königsideologie im spätantiken Judentum: ZDMG 113 (1963) 493/511. – P. HERZ, Bibliographie zum röm. Kaiserkult (1955–1975): AufstNiedergRömWelt 2, 16, 2 (1978) 833/910. – H. v. HESBERG, Archäolog. Denkmäler zum röm. Kaiserkult: AufstNiedergRömWelt 2, 16, 2 (1978) 911/5. – T. HÖLSCHER, Victoria Romana. Archäolog. Untersuchungen zur Geschichte u. Wesensart der röm. Siegesgöttin (1967). – S. H. HOOKE (Hrsg.), Myth, ritual, and kingship. Essays on the theory and practice of kingship in the Ancient Near East and in Israel (Oxford 1958). – H. JACOBSOHN, Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter (Glückstadt/New York 1939). – A. JOHNSON, Sacral kingship in ancient Israel[2] (Cardiff 1967). – D. L. JONES, Christianity and the Roman imperial cult: AufstNiedergRömWelt 2, 23, 2 (1980) 1023/54. – I. KARAYANNOPULOS, Konstantin d. Gr. u. der Kaiserkult: Historia 5 (1956) 341/57. – H. KASPER, Griechische Soter-Vorstellungen u. ihre Übernahme in das politische Leben Roms, Diss. Mainz (1959). – R. LABAT, Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne (Paris 1939). – H. P. L'ORANGE, Apotheosis in ancient portraiture (Oslo 1947). – T. METTINGER, King and Messiah. The civil and sacral legitimation of the Israelite kings (Lund 1976). – A. MICHEL, Die Kaisermacht in der Ostkirche (1959). – A. MORET, Du charactère religieux de la royauté pharaonique (Paris 1902). – H. MÜLLER, Die formale Entwicklung der Titulatur der ägypt. Könige (Glückstadt/New York 1938). – I. MUNDLE, Untersuchungen zur Religionspolitik des Septimius Severus (Hercules, Bacchus, Iuppiter, Iuno), Diss. Freiburg (1958). – A. D. NOCK, A diis electa. A chapter in the religious history of the 3rd century: HarvTheolRev 23 (1930) 251/74 bzw. ders., Essays on religion and the ancient world 1 (Oxford 1972) 252/70. – E. OTTO, Zur Bedeutung der ägypt. Tempelstatue seit dem Neuen Reich: Oriental 17 (1948) 448/66; Gott u. Mensch nach den ägypt. Tempelinschriften der griech.-röm. Zeit (1964); Legitimation des Herrschens im pharaon. Ägypten: Saeculum 20 (1969) 385/411. – E. PETERSON, Εἷς θεός. Epigraphische, formgeschichtliche u. religionsgeschichtliche Untersuchungen = ForschRelLitATNT 41 (1926); Der Monotheismus als politisches Problem: ders., Theologische Traktate (1951) 45/147. – G. POSENER, De la divinité du pharaon (Paris 1960). – K. PRÜMM, Herrscherkult u. NT: Biblica 9 (1928) 3/25. 129/42. 289/301. – A. RADWAN, Die Vergöttlichung Thutmosis III.: MittKairo 29 (1973) 71/6. – La Regalità sacra, The sacral kingship. Contributions to the central theme of the VIIth Intern. Congr. Hist. Relig., Rome 1955 = Studies in the history of religions = Numen Suppl. 4 (Leiden 1959). – P. RIEWALD, De imperatorum Romanorum cum certis dis et comparatione et aequitatione = Diss. Philol. Hal. 20 (1921), bes. 265/344. – G. ROEDER, Ramses

II. als Gott: ZsÄgSpr 61 (1926) 57/67. – J.-M. Sansterre, Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie ‚césaropapiste': Byzant 42 (1972) 131/95. 532/94. – F. Sauter, Der röm. Kaiserkult bei Martial u. Statius = TübingBeitrAltWiss 21 (1934). – W. Schrage, Die Christen u. der Staat nach dem NT (1971). – K. Scott, The imperial cult under the Flavians (1936). – I. Seibert, Hirt, Herde, König. Zur Herausbildung des Königstums in Mesopotamien (1969). – K. M. Setton, Christian attitude towards the emperor in the 4th century, especially as shown in adresses to the emperor = StudHistEconPublicLaw 482 (New York 1941). – M.-J. Seux, Épithètes royales akkadiennes et sumériennes (Paris 1967). – Å. W. Sjöberg, Die göttliche Abstammung der sumer.-babyl. Herrscher: Orientalia Suecana 21 (1972) 87/112. – J. Straub, Vom Herrscherideal in der Spätantike = ForschKirchGeschGeistGesch 18 (1939); Die christl. Kaiser secunda maiestas. Tertullian u. die Konstantinische Wende: ZKG 90 (1979) 147/57; Regeneratio imperii (1972). – F. Taeger, Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultus 1/2 (1957. 1960). – W. W. Tarn, The hellenistic ruler-cult and the daemon: JournHellStud 48 (1928) 206/20. – O. Treitinger, Die oström. Kaiser- u. Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell (1938). – H. S. Versnel, Heersercultus in Griekenland: Lampas 7 (1974) 129/63. – M. Weber, Wirtschaft u. Gesellschaft. Grundriß einer verstehenden Soziologie⁴ (1956). – S. Weinstock, Divus Julius (Oxford 1971). – G. Widengren, Iran, der große Gegner Roms. Königsgewalt, Feudalismus, Militärwesen: AufstNiedergRömWelt 2, 9, 1 (1976) 220/36. – D. Wildung, Ramses, die große Sonne Ägyptens: ZsÄgSpr 99 (1973) 33/41.

J. Rufus Fears (Übers. Gerhard Rexin).

Gotteshand s. Hand.

Gotteshaus s. Architektur: o. Bd. 1,604/13; Basilika: ebd. 1225/59; Christianisierung II (der Monumente): o. Bd. 2, 1228/41; Dura-Europos: o. Bd. 4, 358/70; Kultgebäude.

Gotteskindschaft.

Zu behandeln sind hier die Aussagen, in denen das auf Gottes besonderem Tun gründende Verhältnis der Gläubigen zu Gott durch die Stichwörter Kinder (τέκνα) Gottes oder (weit häufiger) Söhne (υἱοί) Gottes (nur gelegentlich begegnet παῖδες) u. (Einsetzung in die) Sohnschaft (υἱοθεσία) oder verwandte Ausdrücke bezeichnet wird, einschließlich der Vorgeschichte dieser Aussagen in AT u. Judentum. Eingangs sind dazu vergleichsweise einige Sätze über die G. von Menschen aus der übrigen antiken Welt anzuführen (zur genealogischen Verbindung von Menschen mit Göttern s. W. Speyer, Art. Genealogie: o. Bd. 9, 1156/8. 1195). Auszuklammern ist die Benennung hervorragender Gestalten als Sohn Gottes (dazu ebd. 1164f; P. Pokorný, Der Gottessohn = Theol. Stud. 109 [Zürich 1971] 13/5), abgesehen von solchen Zusammenhängen, in denen die antiken Autoren auf den Titel *Gottessohn zur Abgrenzung des Prädikats Söhne Gottes hinweisen.

A. Nichtchristlich. I. Hellenistisch-römisch. a. Epiktet. Im hellenist. Bereich deutet sich der Gedanke der G. an in der umfassenden Aussage der Herkunft aller Menschen von der Gottheit (Cleanth.: SVF 1 nr. 537,4; Arat. phaen. 5). Ein wenig ausgeführt wird er dann durch Epiktet. Das Woher des Menschen von Gott über die Reihe der Vorfahren, die ‚Verwandtschaft Gottes u. der Menschen' drücken sich aus in dem Prädikat Sohn Gottes (Epict. diss. 1, 9, 1/7). Diese Verwandtschaft (‚Gott der Vater der Menschen u. Götter') wird insbesondere auf Vernunft (λόγος) u. Einsicht bezogen; sie gibt dem Menschen Anlaß zu hohem Stolz (ebd. 1, 3, 1/3; Epiktet gebraucht in diesem Aussagenbereich nie τέκνον, stets υἱός). Zeus läßt es nicht zu, daß sein Sohn durch einen Tyrannen unterjocht wird, der Sohn behält die ihm von Zeus geschenkte Freiheit (ebd. 1, 19, 8f). Durch die gemein-

same Herkunft von Zeus wird der Sklave zum Bruder, dem gegenüber ein entsprechendes Verhalten gefordert ist (ebd. 1, 13, 3). ,Sohn Gottes' ist für Epiktet ein Adelsprädikat des Menschen schlechthin. Es macht ihn unabhängig u. verpflichtet ihn zugleich. – Der Begriff G. bei Epiktet hat seine Wurzeln in der stoischen Naturerklärung. Alle Wesen, deren Logosbegabung bis zu Denken u. Bewußtsein u. darum bis zur freien Zustimmung zur Weltordnung reicht, sind miteinander verwandt (nach peripatetischer Auffassung besteht dagegen zwischen Gott u. Mensch ein generischer Unterschied, der sogar die Freundschaft zwischen beiden unmöglich macht: Aristot. eth. Nic. 8, 9, 1159a [Hinweis A. Dihle]).

b. Sextus. In den Sentenzen fallen zunächst die Konsequenzen der Bezeichnung ,Sohn Gottes' für die Lebensführung ins Auge: ,Sei würdig dessen, der dich würdigte, Sohn zu heißen, u. tue alles ὡς υἱὸς θεοῦ' (Sext. sent. 58). ,Sohn Gottes ist, wer allein das für wert hält, was Gott für wert hält' (ebd. 135). ,Ein reiner u. fehlloser Mann hat ἐξουσία bei Gott ὡς υἱὸς θεοῦ' (ebd. 60). Der Adel des Sohnseins, der sich in der Formulierung dieser Gnomen bereits andeutet, wird anderswo unterstrichen: ,Gott u. Sohn Gottes – das eine ist das Beste, das andere dem Besten am nächsten' (ebd. 376b).

c. Corpus Hermeticum. Anders ist in Corp. Herm. 13 παῖς θεοῦ der, in dem Gott durch Erinnern die Erkenntnis seiner selbst, die seines Sohnseins, weckte (ebd. 13, 2). Der durch diese Erkenntnis Wiedergeborene kann dann auch anderen zu ihr helfen (ebd. 13, 4; vgl. ebd. 1, 32). Der nicht mehr seiner Herkunft entfremdete παῖς θεοῦ ist selbst Gott (ebd. 13, 2. 14). Im Gebet zu Gott dem Allvater (ebd. 1, 31) heißen die Menschen dessen Söhne (υἱοί) (ebd. 1, 32). Zur St. u. zu den Mysterien s. Oepke 106.

II. Alttestamentlich-jüdisch. a. Altes Testament. Auszuklammern sind nach dem einleitend Gesagten die Bezeichnungen außerirdischer Wesen als Söhne Gottes (dazu Fohrer 347/9; s. u. Sp. 1166ff. 1177ff, insbes. für Ps. 82 [81], 6) u. des Königs als Sohn Gottes (dazu Fohrer 349/52). Die Benennungen des Volkes als Sohn Gottes u. als Söhne Gottes sagen theologisch das gleiche aus. Die Sohnschaft beginnt mit der Geschichte Israels als Volk, mit der Herausführung aus Ägypten als dem für das Verhältnis zwischen Jahwe u. Israel grundlegenden Geschehen (vgl. die Deklaration der Sohnschaft durch Jahwe Ex. 4, 22 u. die Feststellung Hos. 11, 1). Die Aussage der Sohnschaft schließt die liebende Erwählung aus allen Völkern ein (Dtn. 14, 1f). Als Gottes Söhne sind die Israeliten sein Eigentum (ebd.); als seinen Söhnen steht er ihnen bei (Jes. 63, 8f; 43, 6); als Söhne sind sie ihm ausgesondert (Dtn. 14, 1f) u. zum Gehorsam gerufen (Jer. 3, 14; 4, 22). Aber auch wenn er sie wegen ihrer Abtrünnigkeit verwirft (Dtn. 32, 19), nimmt er sie in der Heilszeit schließlich wieder an: ,Nichtmeinvolk' soll ,Söhne des lebendigen Gottes' heißen (Hos. 2, 1). Die Benennung (Sohn oder) Söhne Gottes bezieht sich in all diesen Aussagen auf das Volk. Erst in Ps. 73, 15 deutet sich mit dem pluralischen Ausdruck möglicherweise die Vorstellung der Gemeinde der Frommen an, der der Psalmist die Treue hält. Jedenfalls charakterisiert das Prädikat auch hier das besondere Verhältnis zwischen Jahwe u. der Heilsgemeinde.

b. Judentum. Es ist bemerkenswert, daß der Ausdruck Söhne Gottes auch im nachbiblischen Judentum vor allem für das Volk gebraucht wird, dem Gottes Zusage gilt. An hervorragender Stelle findet sich die Bezeichnung in der Verheißung der endzeitlichen Erneuerung des Verhältnisses zwischen Gott u. Israel Jub. 1, 24f: ,Ich werde ihnen Vater sein u. sie werden mir Kinder sein (2 Sam. 7, 14), u. sie alle sollen Kinder des lebendigen Gottes heißen (Hos. 2, 1), u. alle ... Geister werden wissen ..., daß sie (die Israeliten) meine Kinder sind u. ich ihr Vater bin in Festigkeit u. Gerechtigkeit (Sach. 8, 8), u. daß ich sie liebe' (die Abwandlung der 1. u. der 3. atl. Stelle zeigt, wie bedeutsam für den Autor die Sohnschaft des jüd. Volkes ist). Auch in der ebenfalls auf die Zukunft bezogenen Zusage Orac. Sib. 3, 702/12 wird mit der Benennung ,Söhne des großen Gottes' das Motiv der Liebe Gottes sowie das des Schutzes u. Beistands durch ihn verbunden; dazu s. weiterhin Judt. 9, 4. 13; Esth. 8, 12q.t LXX; 3 Macc. 6, 28. In den spezifischen Texten von Qumran ist das Prädikat Söhne (Kinder) Gottes für Menschen offenbar nicht gebraucht. Auf das Volk bezogen, ist die Bezeichnung ,Söhne (Kinder) Gottes' (auch παῖδες wird benutzt) zumeist in der Schrift des frühen Judentums, in der sie besonders häufig begegnet, in Sap. (vgl. das singularische ,Gottes Sohn' für das Volk in Sap. 18, 13). Angewendet wird sie in diesem Verständnis auf das Volk des Exodus (ebd. 18, 4; 19, 6; 16,

10. 21. 26), der Landnahme (ebd. 12, 7) usw. (ebd. 12, 19/21; 9, 7). Auch hier spielen Gedanken des Schutzes, der Fürsorge, der Liebe Gottes (ebd. 16, 26) eine Rolle. Zugleich haben Gottes Söhne als seine Erwählten einen Auftrag an der Menschheit: ihr ‚das unvergängliche Licht der Tora' weiterzugeben (ebd. 18, 4). Ebd. 5, 5 u. 9, 4 bezeichnet der Plural die Gemeinde der Frommen, der man als einzelner zugehört. Dementsprechend findet sich ebd. 2, 13. 18 die singularische Redeweise. Der Gerechte, der sich als Gotteskind weiß, beansprucht, eine besondere Beziehung zu Gott zu haben; er führt sein Leben anders als die anderen (sie sind anscheinend auch Juden), von denen er sich absondert u. die ihn verfolgen, u. prahlt mit seiner G. (ebd. 2, 15/8). Es ist bemerkenswert, welche Rolle der Gedanke der G. im Judentum der Diaspora zu spielen vermag u. wie weitgehend das Verständnis der Bezeichnung ‚Söhne Gottes' auf der atl. Linie fortgeführt werden kann; um so mehr, wenn man dazu Philon vergleicht. In conf. ling. 144f spricht er wohl von den ‚Söhnen des einen Gottes' als denen, die die rechte Einsicht haben; aber die Sohnschaft wird von ihm als Endziel der Frömmigkeit verstanden (ebd. 146), als hohe Stufe der geistig-sittlichen Existenz; die das Rechte tun, sind Gottes Söhne (ders., spec. leg. 1, 318 zu Dtn. 14, 1); hier verbindet sich mit der G. jedoch auch der Gedanke der Fürsorge. In Ps. Sal. 17, 26f meint die Bezeichnung Söhne Gottes wieder das von Gott in den rechten Stand gesetzte Gottesvolk der Heilszeit. Nach Hen. aeth. 62, 10f vergilt der ‚Herr der Geister' den Mächtigen, ‚daß sie seine Kinder u. Auserwählten bedrückt haben' (beide Prädikate sind gleichbedeutend). Entsprechend ist offenbar Ass. Moysis 10, 3 zu verstehen. Straft Gott als unparteiischer Richter auch ‚seine Kinder', so wird dadurch doch zugleich Sühne für sie gewirkt (Apc. Bar. syr. 13, 9f). Bei PsPhilo ant. bibl. 32, 8 sind die Söhne Gottes das erwählte Volk, für das Gott am Sinai die heilsame Ordnung setzt. In 32, 10 werden Sonne u. Mond (Jos. 10, 12f) als dienstbare Kräfte bezeichnet, durch die Gott zugunsten seiner Söhne handelt. Aus den rabbinischen Texten sei der Ausspruch 'Aqibas Abot 3, 14 angeführt: ‚Geliebt sind die Israeliten; denn sie sind Söhne Gottes genannt worden' (Dtn. 14, 1). Insbesondere wird die Liebe Gottes zu den Söhnen anschließend aufgezeigt aus der Gabe der Tora an sie. – In Jos. et As. (längere Fassung) werden auch Proselyten als ‚Söhne des lebendigen Gottes' (69, 18/20 Batiffol) bezeichnet (vgl. ‚Söhne des Höchsten' ebd. 64, 5/10). Durch den Übertritt erhält man Anteil an der Stellung des Heilsvolkes vor Gott, an allem, was das Prädikat ‚Söhne Gottes' umfaßt. Diese mE. jüd. Aussagen führen insofern in einer besonderen Weise zu denen der Alten Kirche hinüber, als auch dort die Annahme des einzelnen zur Sohnschaft die Aufnahme in das Heilsvolk in sich schließt.

B. Christlich. I. Neues Testament. Es ist bemerkenswert, in welchem Umfang die Sätze der Kirchenväter über die G. von ntl. Rede- u. Denkweise geprägt sind auch dort, wo sie nicht die betreffenden Texte des NT kommentarartig auslegen. Anscheinend sind bereits vom 2. Jh. an bestimmte Bibelstellen den Aussagen über die G. zugehörig.

a. Jesusworte. Daß der Gedanke der G. innerhalb der Verkündigung Jesu selbst bedeutsam ist, wird im allgemeinen vor allem aus der Bezeichnung Gottes als des Vaters abgeleitet. Die synoptischen Texte, in denen die Ausdrücke Söhne (Kinder) Gottes begegnen, sind vergleichsweise selten. Als eschatologische Heilsgabe wird die Gewährung der vollen Sohnschaft, der völligen Gottesgemeinschaft, den Friedebringern Mt. 5, 9 zugesagt. Ebd. 5, 44f wird die Bewährung der Sohnschaft in der Feindesliebe als Handeln nach der Weise ‚eures Vaters im Himmel' charakterisiert. Die Söhne, die hier angeredet werden, stehen in der so bezeichneten Gottesbeziehung aufgrund ihrer Annahme durch Jesus. Sie sind auch dort angeredet, wo von ‚eurem Vater im Himmel' gesprochen wird. Daß die Söhne die zu Jesus Gehörenden sind, ist ohne weiteres sichtbar in der Deklaration des Freiseins der Söhne (ebd. 17, 25f; im Zusammenhang ist von einer in der Tora begründeten rechtlichen Bestimmung [Ex. 30, 11/6] die Rede; vgl. Gal. 4). Um die eschatologische Existenzform der Söhne Gottes geht es in der besonderen Fassung eines Logions Lc. 20, 36.

b. Paulusbriefe. Die Begründung der Sohnschaft der Christen in ihrer Zugehörigkeit zu dem Sohn Gottes schlechthin zeigt Paulus vor allem Gal. 4, 4/7 auf. ‚Gott sandte seinen Sohn' in das volle Menschsein, damit er die dem Gesetz Unterworfenen freikaufe, u. das heißt, damit wir die Sohnschaft empfingen (ebd. 4, 4f). Mit der Annahme zu Söhnen auf das stellvertretende Sterben des Sohnes hin sind die Freigekauften in ein völlig neues Ver-

hältnis zu Gott versetzt (zum Bezug Tod Jesu/Sohnschaft der Christen vgl. Hebr. 2, 10). Als Söhne empfangen sie von Gott den Geist seines Sohnes, der sie (im Glauben, den er in ihnen wirkt) der G. gewiß macht (Abba-Ruf; Gal. 4, 6). In der G. ist ihnen von Gott zugleich das Teilhaben an der Heilsvollendung zugesagt (ebd. 4, 7b). Der eschatologische Bezug des Erbeseins wird in Rom. 8, 17/23 deutlich. In der Auferstehung, im Empfangen der ‚Herrlichkeit der Kinder Gottes', werden die Christen als Miterben Christi, d. h. als Erben um des Sohnes Christus willen, als Söhne Gottes offenbar (ebd. 8, 17. 19). In der Befreiung des Leibes vom Verfallensein an den Tod, in der eschatologischen Vollendung wird ihnen die volle Sohnschaft zuteil (ebd. 8, 23; vgl. D. Nestle, Art. Freiheit: o. Bd. 8, 283). Die Gewißheit des künftigen Erbes gründet auch Rom. 8 im gegenwärtigen Gewißsein der Sohnschaft, das durch den Geist gewährt wird; er bezeugt den Christen das ‚Schon' der G. (ebd. 8, 15f). Jetzt u. hier wirkt sich ihr Sohnsein zugleich aus im Geführtwerden durch den Geist Gottes (ebd. 8, 14). Als bereits empfangene Gabe wird die G. auch Gal. 3, 26f bezeichnet. Söhne Gottes sind wir durch die Einbeziehung in das in Christus gegebene Heil, u. dieses Einbeziehen u. damit die Annahme zu Söhnen geschieht in der Taufe. In Rom. 9, 6/8 setzt Paulus der jüd. Auffassung das neue Verständnis der G. entgegen. Hatte er ebd. 9, 4 unter den Gaben Gottes an Israel alsbald die Sohnschaft genannt, so macht er nun an Isaak, dem Sohn der Verheißung, deutlich, daß die G. nicht in der natürlichen Abstammung gründet, sondern von Gott souverän gesetzt ist. Damit wird der Weg frei zur Aufnahme der Heiden in die G. (ebd. 9, 26, in Umdeutung von Hos. 2, 1). In 2 Cor. 6, 18 wird dann 2 Sam. 7, 14 auf die Christenheit angewendet, jedenfalls im jetzigen Kontext. In Phil. 2, 15 ist Dtn. 32, 5 LXX verwertet (freilich in anderer Richtung). Weiter vgl. Eph. 1, 5; 5, 1.

c. Johanneische Schriften. In einem größeren Zusammenhang erscheinen die Aussagen über die G. auch in Joh. u. 1 Joh. Der in die Welt Gekommene gab den Glaubenden das Anrecht auf die G. (Joh. 1, 12). Die Annahme zur G. ist an die Person Jesu gebunden. Joh. 1, 12 wird in v. 13 weiterführend interpretiert durch die Aussage der Geburt aus Gott, das heißt nach Joh. 3, 3. 5 der Geburt, die ‚von oben', von Gott, gewirkt wird durch Wasser u. Geist. Die neue Existenz, deren Gabe mit der Aufnahme in die G. unmittelbar verbunden ist, wird von Gott grundlegend verliehen in der Taufe u. bleibend realisiert durch den Hl. Geist. Wie für Joh. mit der Bezeichnung ‚Kinder Gottes' der Gedanke der Heilsgemeinde zusammengehört, zeigt 11, 52 (vgl. o. Sp. 1161/4; der Verfasser ist über jüdische Vorstellungen zur G. informiert, Joh. 8, 41). Nach ebd. 11, 51f zielt das stellvertretende Sterben Jesu auf die Sammlung der ‚Kinder Gottes', des Gottesvolkes, aus den Völkern ab, es ermöglicht sie u. damit nunmehr (nach Ostern) die Aufnahme in die G. (1, 12 erhält damit für die Leser des Joh.-Ev. Fülle). Auch in 1 Joh. verbinden sich Sätze über die Kinder Gottes u. solche über das Geborenwerden von Gott her. ‚Geboren von Gott' u. ‚Kinder Gottes' sind ebd. 3, 9f u. 5, 1f parallel gebraucht. 1 Joh. 3, 1 wird die G. als Gabe der Liebe Gottes (in Christus, ebd. 4, 9f) bezeichnet; nach 5, 1 ist der, der an Jesus als den Messias glaubt, aus Gott geboren: Die Aussagen über die G. u. das Geborensein von Gott her entsprechen einander. Die endeschatologische Ausrichtung der G. kommt 1 Joh. 3, 2 in den Blick (vgl. o. Sp. 1165 zu Rom. 8). Es ist unter anderem bemerkenswert, wie im NT der Bezug der G. auf die Kirche von Paulus bis Johannes durchgehalten ist. Die Söhne (Kinder) Gottes sind als die durch Gott in das Heil Einbezogenen die neue Heilsgemeinde. Ihr gehört man an aufgrund der Zusage Gottes, die auf das in Christus gesetzte Heil hin erfolgt. Von ihm her ist die Bezeichnung ‚Söhne (Kinder) Gottes' eine Signatur des eschatologischen Gottesvolkes.

II. Osten. a. 2. u. 3. Jh. 1. Apostolische Väter u. Apologeten. Bei den Apostolischen Vätern tritt der Gedanke der G. in aller Form nur gelegentlich in den Blick. Ep. Barn. 4, 9: ‚wie es sich Söhnen Gottes ziemt'; ebd. 15, 2. Bei Justin begegnet die Bezeichnung ‚Söhne Gottes' im Gespräch mit dem Judentum (Iustin. dial. 123f). Schon im AT werden die Israeliten als treulose Söhne (Dtn. 32, 19f) gekennzeichnet (Iustin. dial. 123, 3). Gottes wahre Kinder heißen u. sind die Christen von dem her, der sie für Gott geboren hat (1 Joh. 3, 1); als solche halten sie die Gebote Christi (Iustin. dial. 123, 9). Ihnen wurde das zuteil, dessen nach den Worten des Hl. Geistes alle Menschen gewürdigt werden sollten u. dessen sie durch die Sünde verlustig gingen, daß sie Söhne des Höchsten (Ps. 82, 6, vgl. Lc.

6, 35) heißen (Iustin. dial. 124, 1f. 4). Bei den Apologeten begegnen die Prädikate Gottes Söhne u. Gottes Kinder im übrigen nicht, auch nicht die auf die Adoption/Sohnschaft bezogenen Wörter.

2. Irenäus. Irenäus entfaltet insbesondere den Gedanken ‚Söhne um des Sohnes willen‘ (der dann auch hinter dem einfachen Satz steht: der Sohn ‚macht die zu Söhnen Gottes, die an seinen Namen glauben‘; Iren. haer. 3, 6, 2 [2, 22 Harvey]): ‚Auf welche Weise könnten wir seiner Adoption zu Söhnen teilhaftig werden, wenn wir nicht durch den Sohn von ihm die Gemeinschaft empfangen hätten, die zu ihm (Gott) selbst besteht; wenn nicht das Fleisch gewordene Wort uns an ihr Anteil gegeben hätte?‘ (ebd. 3, 19, 6 [2, 101]). Sohnschaft gibt es für die Menschen nur durch den Sohn schlechthin, der Mensch wurde (s. den bekenntnisartigen Passus ebd. 3, 17, 3 [2, 84f]); aufgrund der Gemeinschaft zwischen ihm u. dem Vater kommt es zu der zwischen dem Vater u. den Adoptierten entstehenden. In dieser Aussage ist der Gedanke der Menschwerdung von Gewicht; die die Inkarnation des Logos verachten, nehmen die Gabe der Sohnschaft nicht an (ebd. 3, 20, 1 [2, 102f], zu Ps. 82, 6f). Denn dazu wurde der Logos Mensch, damit der Mensch den Logos aufnehme, die Sohnschaft empfange u. (so) Gottes Sohn werde (haer. 3, 20, 1). Anders gefaßt: Die Unsterblichkeit mußte das Sterbliche annehmen u. es so verschlingen, damit wir die Sohnschaft (u. mit ihr die Unsterblichkeit) empfingen (ebd.). Der Mensch wird in die Sohnschaft nicht aufgenommen ohne die neue Geburt, die die Geburt zum Tode aufhebt (ebd. 4, 52, 1 [2, 259]). Der Gedanke der Angleichung an den Sohn durch die Aufnahme in die Sohnschaft führt zu einem Satz wie dem, daß von der Schrift niemand Gott genannt wird außer dem Vater aller, dem Sohn u. denen, die die Sohnschaft besitzen (ebd. 4, praef. 3 [2, 146]; die letzten sind die Kirche, ebd. 3, 6, 1 [2, 21f] zu Ps. 82, 1). Die Parallelisierung der Prädikate ‚Söhne‘ u. ‚Götter‘ begegnet später sehr häufig, insbesondere im Zusammenhang mit Ps. 82, 6; bemerkenswerterweise erhält sie wiederholt eine bestimmte Prägung dadurch, daß sie unmittelbar mit der Aussage der Adoption verbunden wird. So bezieht Irenäus Ps. 82, 6 auf die, ‚die die Gnade der Adoption erlangt haben, durch die wir rufen: Abba, Vater‘ (haer. 3, 6, 1 [2, 22]). Er faßt die Gabe der G. ausdrücklich als Gabe der eschatologisch verstandenen Gegenwart: der Hl. Geist ‚zeigte in den Aposteln an, daß die Fülle der Zeiten der Sohnschaft gekommen ist‘ (ebd. 3, 25, 1 [2, 115]; später sagt Eusebius v. Emesa [frg. in Gal. 4, 5 (50, 4/6 Staab)]: Die Sohnschaft lag schon durch die Verheißungen bereit, wurde aber zurückgehalten, da die Zeiten noch nicht erfüllt waren). Gott gießt den Geist mit der Einsetzung in die Sohnschaft aus (Iren. haer. 5, 12, 2 [2, 351]). Nur gelegentlich begegnet bei Irenäus der Gedanke, daß alle Menschen secundum naturam, als seine Geschöpfe, Gottes Söhne sind (vgl. o. Sp. 1161 zu Epiktet); den Gegensatz dazu bildet die Sohnschaft derer, die Gott glauben u. seinen Willen tun (haer. 4, 47 [2, 304f]).

3. Clemens v. Alexandrien. Wie für die Alte Kirche sonst, ist für Clemens die Annahme zur G. ein ausschließlicher Vorzug der Christen (protr. 123, 1 zu Ps. 82, 6). Aufgrund der Menschenfreundlichkeit des Logos wurden die einstigen Söhne der Ungerechtigkeit zu Söhnen Gottes (protr. 27, 3). Der neue Status des Christen setzt mit der Taufe ein; in dem einen Geschehen wird ihm die ganze Gabe Gottes zuteil, Erleuchtung, Adoption, Vollendung, Unsterblichkeit (paed. 1, 26, 1 zu Ps. 82, 6; vgl. paed. 1, 25, 1). Gott wirkt durch den Geist die Wiedergeburt zur Sohnschaft (ebd. 1, 21, 2; vgl. 1, 98, 2). In bestimmten Sätzen der Stromata erscheint die G. dann als hohe Stufe im Werdegang des Christen. Über dem Gehorsam gegen Gottes Willen steht als Ziel die Versetzung in die völlige Sohnschaft durch den Sohn, die ständig den Vater preist (strom. 2, 134, 1f; vgl. die Reihe ‚braver Knecht‘, ‚treuer Diener‘, Einfügung in die ‚auserwählte Sohnschaft‘ ebd. 1, 173, 6). Die die Leidenschaften bezähmen, ihr Leben in guten Werken u. der wahren Lehre führen, werden in die liebreichste Sohnschaft versetzt werden (ebd. 4, 40, 2 zu Mt. 5, 9). Aufgrund der Gerechtigkeit gelangt man zur Sohnschaft u. empfängt das Anrecht, Gottes Kind zu werden (Joh. 1, 12; Clem. Alex. strom. 4, 26, 5). Wenn der Freund Gottes (Sohn Gottes u. Freund u. Verwandter Gottes sind parallele Prädikate, ebd. 7, 93, 5) vor der Erschaffung der Welt dafür bestimmt wurde, in die höchste Sohnschaft eingefügt zu werden, dann geschah das auf sein künftiges Tun hin (ebd. 6, 76, 3f). Der gemäß dem Evangelium (Mt. 5, 48) zur Vollkommenheit Gelangte wird aufgrund seiner Ähnlichkeit mit Gott in die

Sohnschaft u. Freundschaft Gottes eingeordnet (Clem. Alex. strom. 6, 114, 6). Von den aus der Sklaverei in die Sohnschaft Versetzten (vgl. protr. 92, 3) kann Clemens dann sagen, daß er sich in seinem Tun der ihm gewährten Gabe u. Gnade würdig erweist (strom. 7, 82, 7; die Sohnschaft, meint Clemens offenbar, macht frei dazu, den Willen Gottes zu tun; die, ‚die nicht die Freiheit [ἐξουσίαν] der Sohnschaft zu tragen imstande sind', muß die Furcht vor Verfehlungen bewahren, paed. 3, 45, 1). Und zugleich: Gott beruft aufgrund seines Erbarmens, nicht auf etwas dem Menschen Eigenes hin den, der sich um die Erkenntnis der Wahrheit bemüht, zur Sohnschaft, zum höchsten Fortschritt, als ein Werk seines (Gottes) Willens (strom. 2, 75, 2). Den Geist der Sohnschaft (Rom. 8, 15) empfangen wir, damit wir den wahrhaften, alleinigen Vater alles Seienden erkennen, der zur Rettung erzieht (Clem. Alex. strom. 3, 78, 5; vgl. ebd. 6, 68, 1). Die Verwendung des Prädikats παῖδες τοῦ θεοῦ ist paed. 1, 32, 4 durch Lc. 10, 21 veranlaßt; Kinder Gottes (s. βρέφος τοῦ θεοῦ [paed. aO.]) sind die, die den alten Menschen ablegten u. die Unvergänglichkeit Christi anzogen, damit sie als Wiedergeborene sich unbefleckt bewahrten.

4. Gnosis. Schon die gelegentliche Betonung des ‚nicht φύσει' bei Clemens v. Alex. (strom. 2, 74, 3; 2, 75, 2) kann eine Polemik gegen die Gnosis einschließen. Die Anhänger eines Prodikos nennen sich ‚von Natur Söhne des ersten Gottes', ‚mißbrauchen aber Adel u. Freiheit' der Söhne in Zuchtlosigkeit (ebd. 3, 30, 1). Dem ersten entspricht es, wenn es im Evangelium Thomae 3 heißt: ‚Wenn ihr euch erkennt, dann wird man euch erkennen, u. ihr werdet wissen, daß ihr die Söhne des lebendigen Vaters seid' (vgl. Corp. Herm. 13, 2). Nach Hippol. ref. 10, 14, 9f u. 7, 25, 1f behauptet Basilides, Söhne seien die Pneumatiker (im gnostischen Verständnis der Bezeichnung). Sie seien in der Welt, damit sie lehrend die Seelen reinigten, u. zugleich mit der unteren Sohnschaft hinaufgingen zum Vater droben, wo bereits die erste υἱότης weilt (vgl. J. H. Waszink, Art. Basilides: o. Bd. 1, 1221).

5. Origenes. Auch Origenes stellt heraus, daß der Christ nicht φύσει Gottes Sohn ist (in Joh. comm. 20, 138 [GCS Orig. 4, 348], vgl. ebd. 106 [343f]; comm. in Eph. 1, 5 [ed. J. Gregg: JournTheolStud 3 (1902) 237]), in betontem Gegensatz zu der mythischen Behauptung der allgemeinen Gottessohnschaft der Menschen vom Ursprung her (in Joh. comm. 20, 287 [GCS Orig. 4, 370]; Beleg: Eph. 2, 3, Orig. aO. 290f [370f]). Im atl. Bereich kann von Söhnen Gottes nur in vorläufiger Weise die Rede sein (Orig. orat. 22, 1f; vgl. in Mt. comm. frg. 401 [GCS Orig. 12, 1, 169]; hinsichtlich des Jesus ablehnenden Judentums s. in Joh. comm. 28, 94 [GCS Orig. 4, 403]; 20, 65 [337]). In dem Sohn Gottes schlechthin hat unsere Sohnschaft ihren Ursprung, aufgrund des Teilhabens an ihm wird man unter die Söhne aufgenommen (princ. 4, 4, 5 [GCS Orig. 5, 356, 6]). Auch nach Origenes wird man in die G. hineingenommen durch die Taufe als das Bad der Wiedergeburt (in Joh. comm. 20, 340 [GCS Orig. 4, 377]). Damit wir Söhne Gottes heißen, haben wir durch die Wiedergeburt in Christus (durch die Geburt von oben: in Mt. comm. ser. 12 [GCS Orig. 11, 23, 26f]) den Geist der Sohnschaft empfangen (orat. 15, 4 [GCS Orig. 2, 335, 25f]; wer den Sohn annimmt, empfängt den Geist der Sohnschaft, comm. in Eph. 1, 5 [Gregg aO.]). So kann Origenes die ‚Gnade durch Glauben' u. die ‚Sohnschaft durch den Geist, die den Menschen mit Gott eint', ineinssetzen (in Mt. comm. frg. 198 [GCS Orig. 12, 1, 96]). Zugleich kann Origenes ähnlich Clemens v. Alex. differenzieren. Den Verlorenen ‚rettet u. befreit durch das Bad der Taufe das Wort unseres Herrn Jesus Christus, indem es ihn ermächtigt, Gottes Sohn zu werden, u. ihm den Weg zeigt, daß er zum Sohn Gottes, des Vaters im Himmel, wird' (Mt. 5, 45; in Mt. comm. ser. 16 [GCS Orig. 11, 29, 26/9]). Das Verständnis von Joh. 1, 12, das sich hier andeutet, trägt Origenes auch sonst vor. Der Glaube an das wahre Licht ist die Voraussetzung für das Empfangen der Vollmacht, Gottes Kinder zu werden; aber die es Annehmenden ‚werden noch nicht Gottes Kinder, sondern empfangen (erst) das Anrecht' darauf (in Joh. comm. 20, 288 [GCS Orig. 4, 370]). Die nur einfach glauben, bleiben im Status vor der G. als δοῦλοι Gottes (ebd. 20, 288f [370]; vgl. 20, 146 [349]). Der, den Gott zur Wiedergeburt führt, wird Sohn des Vaters im Himmel im Halten der Gebote (ebd. 20, 140 [348f]; die Fortschreitenden werden das, wozu sie die Vollmacht empfingen, wenn sie vollendet werden in Tugend, Glaube u. Erkenntnis, frg. 7 [GCS Orig. 4, 489, 6/9]); genauer: des Gebotes der uneingeschränkten Liebe (in Joh. comm. 20, 146/51 [349f], s. Mt. 5, 44/8; vgl. Orig. aO. 308 [373];

in der Predigt PsClem. Rom. hom. 10, 6, 4 heißt es einfach: um der Gottähnlichkeit in guten Werken willen wird man unter die Söhne Gottes gerechnet). Aufgrund der Feindesliebe wird man Sohn Gottes; u. zugleich: Wer aus Gott geboren ist, tut keine Sünde (Orig. in Joh. comm. 20, 107 [GCS Orig. 4, 344]). Daß der Christ Empfangender bleibt, wird sichtbar etwa auch in der Aussage: Der, der im Empfang des (geistigen) ‚täglichen Brotes‘ sein Herz stärkt, wird Sohn Gottes (orat. 27, 12 [GCS Orig. 2, 370]). Wort, Werk u. Gedanke derer, die durch ihr Tun ‚unser Vater im Himmel‘ sagen (vgl. in Mt. comm. ser. 12 [GCS Orig. 11, 23, 30f]), sind von dem Logos diesem gemäß gestaltet; als Bild des Bildes schlechthin handelnd, ahmen sie seine Sohnschaft nach (orat. 22, 3f [GCS Orig. 2, 348, 10f. 18/24]); durch die Einwohnung des Logos Gottes wird das Böse in uns beseitigt u. werden wir Kinder Gottes (22, 4 [349, 12/5]). Sohn Gottes wird der genannt, der durch die Gnade der Taufe Vergebung erlangt u. alle Kämpfe in sich selbst durchgestanden hat (so versteht Origenes das pacificus Mt. 5, 9; in Jos. hom. 15, 7 [GCS Orig. 7, 393, 10/6]).

6. Apostolische Konstitutionen. Auf das Heilsgeschehen in Christus u. seine Zueignung in der Taufe wird der Empfang der Sohnschaft bezogen in dem Weihegebet des Priesters an der Taufstelle (Const. apost. 7, 43, 5): ‚Heilige dieses Wasser, gib Gnade u. Kraft, daß der, der nach dem Gebot deines Christus getauft wird, mit ihm gekreuzigt wird u. stirbt u. begraben wird u. aufersteht zur Sohnschaft, die in ihm (gegeben ist), so daß er der Sünde stirbt u. der Gerechtigkeit lebt‘ (vgl. Rom. 6, 3/5. 11). Der Passus bestätigt, daß der Gedanke der Aufnahme in die G. durch die Taufe bei den Vätern der Taufinterpretation der Kirche zugehört. Const. apost. 5, 1, 2 heißt es vom Märtyrer, er werde ‚mit dem Tode Christi gleichgestaltet (Phil. 3, 10) zur Sohnschaft‘, ‚ein Bruder des Herrn, ein Sohn des Höchsten‘.

b. 4. u. 5. Jh. 1. Athanasius. Athanasius, der die υἱοποίησις unter den grundlegenden Gnadengaben nennt (Athanas. ad episc. Aeg. et Lib. 1 [PG 25, 540 A]), entfaltet sein Verständnis der G. weithin in der Auseinandersetzung mit den Arianern. Fälschlich meinen diese, daß die Bezeichnung der Christen als Söhne (Gottes) sie dem wahren u. natürlichen (φύσει) Sohn gleichstelle (or. adv. Arian. 3, 17 [PG 26, 360 A]). Wir sind Söhne nicht φύσει καὶ ἀληθείᾳ, sondern ‚aufgrund der Gnade des Berufenden‘ (ebd. 3, 19 [361 C]; vgl. Euseb. Emes. frg. in Gal. 4, 6f [50, 8/10 Staab]: Wer ‚Vater‘ ruft, ist Sohn geworden aufgrund der Gnadengabe, nicht aufgrund der Natur; Epiphan. anc. 49, 3 [GCS Epiph. 1,58] zu Ps. 89, 7: Die Söhne Gottes sind solche κατὰ χάριν, der Sohn ist es in unvergleichlicher Weise φυσικῶς). Wir werden ‚durch Setzung (Adoption) u. Gnade zu Söhnen gemacht durch ihn, indem wir seines Geistes teilhaftig werden‘ (Athanas. or. adv. Arian. 3, 19 [PG 26, 364 B]; vgl. ebd. 2, 59. 61 [272C/3A. 277A]). Ursprünglich sind wir Geschöpfe u. sind es der Natur nach auch noch, wenn wir aufgrund der Gnade Söhne werden (ebd. 2, 59 [273 C]); das geschieht, so stellt Athanasius in einem entsprechenden Zusammenhang heraus, mit der Taufe (Mt. 28, 19; Athanas. or. adv. Arian. 1, 34 [84 A]). Als Geschöpfe werden wir Söhne nur, wenn wir den Geist des wahrhaftigen Sohnes empfangen (ebd. 2, 59 [273 A]; vgl. ebd. 2, 61 [277 A]). Sohn ist φύσει nur der Logos in uns; ‚der Vater nennt die, in denen er seinen Sohn sieht, auch seinerseits Söhne‘ (ebd. 2, 59 [273 B]). Dieser Gedanke bestimmt das Verständnis der G. bei Athanasius ganz entscheidend. Wir sind Söhne ‚um des Logos in uns willen‘ (hier kann Athanasius auch sagen: ‚Söhne u. Götter‘, ebd. 3, 25 [376 B]; vgl. Euseb. eccl. theol. 3, 18 [GCS Eus. 4, 179, 34/6]: Wir werden Söhne Gottes aufgrund der Gemeinschaft mit dem Sohn schlechthin durch die Teilhabe am Glanz seiner Gottheit). Eine Annahme zu Söhnen kann nicht geschehen ohne den wahren Sohn (Athanas. or. adv. Arian. 1, 39 [PG 26, 93 A]), der uns zu Söhnen des Vaters machte (ebd. 1, 38 [92 B]; vgl. synod. 53 [788 C]). Auch dort, wo Athanasius in der Ep. ad Serap. 1 auf die G. zu sprechen kommt, wird deren Bezogensein auf den Sohn schlechthin sichtbar. ‚Werden wir durch den Geist zu Söhnen gemacht, so ist deutlich, daß wir von Christus Jesus her Kinder Gottes heißen‘ (ebd. 1, 19 [576 A]). Daß der Logos durch den Geist die Schöpfung zu Söhnen macht, zeigt die enge Verbindung zwischen Geist u. Sohn schlechthin an (ebd. 1, 25 [589 B]). Subjekt der Aussagen bleibt auch hier der Sohn.

2. Basilius v. Caesarea. In der siebenfachen Bezeichnung der Fülle des Segens, der durch den Hl. Geist den Christen gewährt wird, nennt Basilius spir. sanct. 36 (PG 32, 132 B) ‚die Rückkehr zur Sohnschaft‘ u. ‚den Freimut, Gott ihren Vater zu nennen‘ (ebd. 35

[128C]). Durch das Teilhaben am Geschick Christi (Kreuz, Grab, Auferstehung) mittels der Taufe (ebd. [129A/C]) empfängt der gerettete Mensch ‚jene ursprüngliche Sohnschaft‘, ‚die Rückkehr aus der infolge des Ungehorsams eingetretenen Entfremdung in die Verwandtschaft mit Gott‘. Der mehrfache Bezug der G. deutet sich wieder an in einer Aussage wie der folgenden: ‚Wer durch den Geist Gottes geführt u. Sohn Gottes genannt wird u. gleichgestaltet wurde mit dem Bild des Sohnes, der heißt geistlich‘ (ebd. 61 [180C]). Die Glaubenden sind Söhne Gottes geworden durch den Glauben (Joh. 3, 18) u. deshalb würdig, selbst Götter zu heißen (Basil. in Ps. hom. 7, 4 [PG 29, 237B]).

3. Cyrill v. Jerusalem. Nach dem Bisherigen ist zu erwarten, daß Aussagen über die G. auch in der Unterweisung der Taufanwärter u. der Neugetauften begegnen. Cyrill. Hier. procatech. 16 (PG 33, 360f) führt die ‚Gnadengabe der (Einsetzung in die) Sohnschaft‘ als letzte einer zehngliedrigen Reihe von Kennzeichnungen der Taufe an. Gott sagt in der Taufe: ‚Dieser ist jetzt mein Sohn geworden‘ (catech. 3, 14 [445A]). Die Formulierung wird dem ‚ist‘ von Mt. 3, 17 entgegengestellt; der Christ empfängt die Sohnschaft nicht ‚aufgrund der Natur‘, sondern ‚aufgrund der Setzung (Adoption)‘. Welche Bedeutung diese Differenzierung in der Taufunterweisung Cyrills hat, zeigt ihre mehrfache Wiederholung (catech. 11, 19 [713C]; vgl. die christologische Aussage ebd. 7, 8. 10 [613B. 617A]). Daß Cyrill ebd. 7, 13 das Ja des Menschen zur ‚hl. Sohnschaft‘ betont, ist durch den antideterministischen Kontext bedingt; er versteht es im Sinn des ‚aus Glauben‘: ‚Aus Glauben wurden wir gewürdigt, aus freien Stücken Gottes Kinder zu werden.‘ Die G. bleibt Gabe: Wir wurden aus der Sklaverei in die Sohnschaft versetzt durch die Gnade des Vaters, durch Sohn u. Hl. Geist (ebd. 7, 7). Aus dem angeführten Schluß von catech. 7, 13 folgert Cyrill: ‚In dieser Erkenntnis laßt uns geistlich wandeln, damit wir der Sohnschaft würdig werden‘ (ebd. 7, 14).

4. Gregor v. Nyssa. Wie Athanasius sagt auch Gregor zunächst Entscheidendes über die G. im Rahmen der Auseinandersetzung mit den Arianern. Im Gegensatz zu dem, der als der Sohn (schlechthin) Gott ist, wird der Mensch Sohn Gottes, indem er durch die geistliche Geburt mit Christus verbunden wird; dieser macht ihn ‚durch sich‘ zu Gottes Sohn (hier deutet sich an, was Athanasius besonders herausstellte). Der Mensch legt den alten Menschen ab u. zieht die göttliche Natur an, er wird Gottes Sohn, indem er empfängt, was er nicht hat, u. wegwirft, was er hat (c. Eunom. 3, 1, 123f [2, 45 Jaeger]). Zugleich führt Gregor die G. auf das Wirken des Geistes zurück: Wenn der νοῦς des Menschen am Geist Anteil erhält, wird den Empfangenden die Würde der Sohnschaft zuteil (ebd. 3, 5, 3). Daß damit nicht nur eine überkommene Aussage beiläufig aufgenommen wird, zeigt der Satz: Die das Anrecht erlangen, Gottes Kinder zu werden, bezeugen dem Geist die Gottheit (ref. conf. Eunom. 190); die Begabung mit der G. ist bedeutsam als Werk der Trinität. So sagt denn Gregor weiterhin ausdrücklich, daß der Mensch, die Asche, das Gras, die Nichtigkeit, von Gott, dem Herrn der ganzen Welt, in den Rang eines Sohnes aufgenommen wird (ders., beat. 7 [PG 44, 1280C]). Von daher kommt Gregor nun zu vollen Aussagen über die G.: Mit ihr schreitet der Mensch über seine Natur hinaus, indem er ein Unsterblicher aus einem Sterblichen, insgesamt Gott aus einem Menschen wird. Denn der gewürdigt wurde, Gottes Sohn zu werden, wird gänzlich in sich die Würde des Vaters haben u. wird der Erbe aller väterlichen Güter (ebd.). Fast zu der seinen gleicher Ehre führt Gott aus Menschenliebe die infolge der Sünde entehrte Natur, schenkt den Menschen die Verwandtschaft mit dem, was er (Gott) selbst von Natur ist (ebd. [1280D]). Was sich schon im Kontext dieses Satzes andeutet, wird c. Eunom. 3, 1, 115 ausdrücklich formuliert: ‚Die durch den Geist Gottes geführt werden . . ., heißen Gottes Söhne, ohne daß sie κατὰ τὴν φύσιν dasselbe sind wie Gott.‘ Wir heißen Gottes Kinder (erst) nach dem Empfang der Gnade (bapt. Chr.: PG 46, 596D); Gott beruft zur Adoption, die auf der Gnade beruht (ebd. [597A]). Als echtbürtige παῖδες erweisen wir uns, indem wir der Güte des Vaters ähnlich werden in der Nächstenliebe (Mt. 5, 44f; Greg. Nyss. bapt. Chr.: 597A). Umfassender sagt Apollinaris v. Laodicea (in Joh. frg. 37, 14f [J. Reuss, Joh.-Kommentare aus der griech. Kirche = TU 89 (1966) 17]) zu Joh. 7, 39: Heiligung u. Erneuerung durch den Geist erweisen als Söhne Gottes, die (in Joh. frg. 126, 4/6 [aO. 51]) von Jesus den Namen der Sohnschaft empfangen u. für die Jesus bittet, daß Gott sie in ihr bewahre (Joh. 17, 9/11).

5. Didymus. Didymus bezeichnet trin. 2, 12 (PG 39, 668B) nachdrücklich den Hl. Geist als den bezüglich der G. Handelnden: Er befreit uns von Sünde u. Tod, macht uns zu Söhnen u. Erben Gottes des Vaters usw. Zugleich mit Gott dem Vater u. seinem Sohn stellt der Geist uns durch die Taufe wieder hinein in das erste Bild u. wird durch (unser) Teilhaben (an ihm) Urheber unserer Einsetzung in die Sohnschaft u. unserer Vergöttlichung (ebd. 3, 2, 42 [801D]). In beiden Zusammenhängen geht es Didymus um die volle, wahre Gottheit des Geistes (ebd. 2, 12; 3, 42 [668A. 804A]). Severianus v. Gabala ergänzt die Aussage ekklesiologisch: Durch die Sohnschaft, die der Geist gewährt, gehört der Christ zum Leib Christi (in 1 Cor. 6, 15 [248, 19 Staab]). Gründet doch die G. in Christus: in ihm wurden die Heiligen zur Sohnschaft bestimmt; also ist er nicht Adoptivsohn, sondern φύσει υἱός (in Eph. 1, 3 [305, 20f]).

6. Johannes Chrysostomus. Johannes führt in seinen Aussagen über die G. eine Reihe überkommener Gedanken weiter. Obwohl echtbürtiger Sohn, wurde der Logos Menschensohn, ‚damit er die Menschensöhne zu Kindern (!) Gottes mache' (in Joh. hom. 11, 1 [PG 59, 79]). Darauf gründet die unsagbare Ehre der G.: Söhne wurden wir, indem wir τὸν ὄντα υἱόν anzogen. Die Gnade machte aus Sklaven Freie, aus Fremden Erben; wir wurden zu Söhnen u. können nun erst ‚Vater' rufen (in Gal. comm. 4, 1 [61, 657]; vgl. in Joh. hom. 80, 2 [59, 435]; ausführlich 10, 2 [75]). Die Gefangene u. Knechte waren, wurden unter die vornehmsten Freunde eingeschrieben u. in die Sohnschaft erhoben (catech. bapt. 2, 29 [SC 50, 150]). Die einstigen Sklaven der Sünde wurden in den Rang der Söhne aufgenommen, sie legten die Lasten der Verfehlungen ab u. wurden mit dem königlichen Gewand bekleidet (ebd. 4, 3; vgl. 5, 22 [50, 183. 211]). ‚Wo Vergebung der Sünden ist, da ist (Einsetzung in die) Sohnschaft'; wir können nicht ‚Vater' rufen, ‚bis wir im Teich der hl. Wasser die Verfehlungen abgewaschen haben' (ders., paralyt. 6 [PG 51, 58]). Wer Gott Vater nennt, bekennt schon durch diese eine Anrede zugleich Rechtfertigung, Heiligung, Einsetzung in Sohnschaft u. Erbenschaft usw.; denn es ist nicht möglich, Gott Vater zu rufen, ohne alle jene Güter erlangt zu haben (in Mt. hom. 19, 4 [57, 278]; vgl. expos. in Ps. 150, 1 [55, 496]); die G. schließt sie alle ein (vgl. in Rom. hom. 1, 4 [60, 400]). Gabe der Taufe ist nicht nur (wie viele meinen), die Vergebung der Sünden zu haben; ‚deshalb taufen wir auch die παιδία, die doch keine Verfehlungen haben, damit zugelegt werden Heiligung, Gerechtigkeit, Sohnschaft, Erbesein, Bruderschaft Christi', Gliedsein, Innewohnen des Geistes (catech. 4, 2 [177, 8/13 Papad.-Kerameus]). Υἱοθεσία besagt Reinigung durch die Taufe, Gabe des Geistes, Ausrüstung mit den anderen Gütern (in Rom. hom. 14, 2 [PG 60, 526]). Die Liebe Gottes hat die Kraft, daß aus Feinden u. Verachteten plötzlich Heilige u. Söhne werden. Der aber ‚Söhne' sagt, enthüllt den gesamten Schatz von Gütern (ebd. 1, 4 [400]). Im Kontext erscheinen Sohnschaft u. Heiligkeit als besondere Merkmale christlicher Existenz; wer beide bewahrt, der hat viel Herzensfrieden. Wir wurden Söhne genannt nicht nur dem Namen nach, sondern tatsächlich als durch Taufe u. Geist Geborene (in Joh. hom. 14, 2 [59, 93]; Johannes stellt hier den Gegensatz zur Bezeichnung Israels als Söhne Gottes [Ps. 82, 6] heraus; vgl. in Rom. hom. 14, 2 [60, 525f]; ferner zB. Theodrt. in Rom. 8, 14 [PG 82, 133]). In einer knappen Fassung, die auf die Taufformel Bezug nimmt (‚niemand ... wird Sohn genannt ohne Taufe', Joh. Chrys. poenit. 1, 4 [PG 49, 282]), heißt es dann, der Glaube an die Trias Vater/Sohn/Geist gewähre die Vergebung der Sünden, u. das Bekenntnis zur Trias schenke die Sohnschaft (catech. bapt. 2, 26 [SC 50, 147f]). Die Begabung mit der höchsten Würde schließt für Johannes mit allen Gütern zugleich die Verheißung eines künftigen Erbes ein (in Mt. hom. 12, 3f [PG 57, 206]). Jetzt aber gilt es, sich der gewährten Ehre würdig zu erweisen u. so den empfangenen Adel zu bewahren (ebd. 12, 4 [206]; vgl. in Rom. hom. 1, 4 [60, 400]), als Söhne u. Freie alles zu tun um der Freundschaft des Vaters willen (in 1 Cor. hom. 7, 6 [61, 62]). Wohl gewährt Gott auch dem zum Sohn Angenommenen weiterhin Vergebung (Lc. 15, 24; Joh. Chrys. poenit. 1, 4 [49, 282]; vgl. in Mt. hom. 19, 5 [57, 280]); andererseits warnt Johannes Chrys.: ‚Wenn du die Taufe empfängst, aber danach nicht durch den Geist geführt werden willst, verlierst du die gewährte Würde u. den Vorrang der Sohnschaft' (in Rom. hom. 14, 2 [60, 525]). So kann Johannes schließlich auch sagen, wir werden Gottes παῖδες, indem wir, frei von allen Leidenschaften, Milde erzeigen

gegen die, die (uns) Unrecht tun (zu Mt. 5, 48; in Rom. hom. 19, 8 [60, 594]; vgl. Theodrt. aO.: ,Die geistlich leben, erlangen die Würde der Sohnschaft').

7. Theodor v. Mopsuestia. Theodor weist bereits zu Rom. 8, 15 auf die Vorläufigkeit der Gabe der Sohnschaft. Wohl sagt er auch mit den anderen, daß der Geist zu Söhnen Gottes macht. Aufgrund der Übergabe des ,Unser Vater im Himmel', auf die schon bei Früheren angespielt ist (zB. Joh. Chrys. paralyt. 6), rufen die der Taufe Gewürdigten Gott ,Vater'. Aber die durch die Taufe zur Sohnschaft Angenommenen sind im gegenwärtigen Leben νήπιοι (Theodor weiß, daß die Anrede ,Abba' ursprünglich den kleinen Kindern eigentümlich ist) u. erwarten die volle, wahre Sohnschaft im künftigen Äon. Das ,Abba, Vater' ist einerseits gesetzt als Hinweis auf die erwartete Ganzheit, andererseits als Kennzeichen des gegenwärtigen Zustands, in dem noch nicht der volle Genuß der Teilhabe an den Gütern gewährt, aber zugesagt ist (frg. in Rom. 8, 15 [136, 17/26 Staab]). Zu 8, 19 (138, 33/7) bestimmt Theodor dann die Sohnschaft als Unsterblichkeit (unter Hinweis auf Ps. 82, 6f), ebenso comm. in Gal. 3, 26 (1, 55f Swete). Die Aussage, daß wir in der Taufe die Einsetzung zu Söhnen erlangen, beruht darauf, daß wir in ihr die Erstlingsgabe (des Geistes) empfangen haben (ebd. 56, 5f). Apollinaris v. Laod. verknüpfte übrigens Rom. 1, 3 u. 8, 23: Der Erweis der Sohnschaft Christi (des Mensch Gewordenen) in der Auferweckung zielt darauf ab, daß wir ihm gleich Söhne Gottes werden u. die Sohnschaft erlangen in der Erlösung des Leibes (frg. in Rom. 1, 3f [57 Staab]).

8. Cyrill v. Alexandrien. Wie andere vor ihm, hebt auch Cyrill die entscheidende Bedeutung der Menschwerdung des Sohnes für die G. der Christen heraus (in Lc. 2, 7 [PG 72, 485 D]). Der Eingeborene kam in das Menschsein, damit auch wir in ihm u. durch ihn Söhne Gottes würden (fid. ad Theodos. 30 [ActConcOec 1, 1, 1, 61]; der gleiche Passus inc. unigen.: PG 75, 1229 B). Cyrill unterscheidet hier: In dem Sohn, u. in ihm allein, sind wir Söhne φυσικῶς, das heißt offenbar, durch die Menschwerdung als solche, die die Aufnahme in die Sohnschaft erst ermöglicht; durch den Sohn werden wir Söhne im Hl. Geist μεθεκτῶς, durch Teilhabe, u. aufgrund der Gnade (vgl. Baumgartner, Grâce du Chr. 52). Einfacher gesagt: Der Sohn ,schenkte uns sich selbst, damit wir durch seine Armut reich werden, indem wir durch die Ähnlichkeit mit ihm emporsteigen zu dem ihm eigenen, auserlesenen Gut u. als Götter u. Kinder Gottes durch den Glauben offenbar werden' (Cyrill. Alex. comm. in Joh. 1, 9 [1, 141, 24/8 Pusey]; entsprechend ebd. 12, 1 [3, 122, 17/23]). Es ist der um unseretwillen Mensch Gewordene, der als der Erhöhte (Ps. 110, 1) die Herrlichkeit der Sohnschaft dem ganzen Menschengeschlecht zusendet, die in ihm gründet (Cyrill. Alex. comm. in Joh. 9 [2, 404, 17/29]; der Geist der Sohnschaft wird erst nach Ostern gegeben, in Lc. 7, 28 [PG 72, 620 A]). In einer knappen Fassung: πᾶσα υἱότης ἐκ τοῦ υἱοῦ, alles Sohnsein kommt von dem Sohn, hat in ihm seinen Ursprung (ders., comm. in Joh. 2, 1 [1, 190, 20f Pusey]). Durch den Sohn κατὰ φύσιν sind wir zur Würde der Sohnschaft κατὰ χάριν berufen (ebd. [15/8]; vgl. ders., thes. 13 [PG 75, 217 D]). Wir sind adoptiert u. zur übernatürlichen Würde aufgestiegen aufgrund des Willens dessen, der uns (so) ehrt, u. erlangen die Benennung Götter u. Söhne um des Christus willen, der in uns wohnt durch den Hl. Geist (ders., comm. in Joh. 2, 5 [1, 316, 5/8 Pusey]; vgl. ders., thes. 33 [PG 75, 569 CD]). In der Taufe wird Christus als Siegel aufgeprägt u. der Täufling so in die Sohnschaft eingetragen (ders., in Lc. 2, 22 [72, 500 A]). Der Glaube richtet sich auf Christus, er ist es, der die Gnade der Sohnschaft gibt; also ist er Gott (ders., fid. reg. [76, 1332 D]). Der Abstand zwischen dem Sohn u. den Söhnen bleibt deutlich: Wir sind Söhne nur abbildhaft aufgrund der Gnade (ders., comm. in Joh. 1, 9 [1, 133, 23/5 Pusey]), werden Söhne Gottes genannt κατὰ θέσιν καὶ κατὰ μίμησιν (ebd. [134/8f]; wir sind aus Gnade zur Sohnschaft berufen, Christus ist φύσει τε καὶ δυνάμει Gottes Sohn; er ist der Archetyp, wir die Abbilder, εἰκόνες (ders., in Rom. 1, 3 [PG 74, 773 B/6 A]). Aufgrund seiner Inkarnation gehört uns alles, was dem Sohn eigen ist; denn wir heißen auch Söhne u. Götter, doch nur κατὰ χάριν (ders., thes. 24 [400 C]). Wir würden nicht Söhne κατὰ χάριν, Kinder Gottes u. Götter genannt, wenn der μονογενής nicht um unseretwillen in die Niedrigkeit gekommen wäre, nach dem wir gestaltet werden durch die Teilhabe am Geist (ders., comm. in Joh. 11, 9 [2, 695, 6/10 Pusey]). Wenn wir nicht in Fülle den Geist empfangen hätten, der uns in den Sohnesrang einordnet, wären wir überhaupt nicht Söhne Gottes (ebd. 11, 10 [722,

20/2]). In den letzten Zeiten wird auch Israel zur Sohnschaft angenommen werden, u. dann wird die Weise des Kultus für es sein der Glaube an Christus, die Heiligung im Geist, die Wiedergeburt durch die hl. Taufe, die (Einsetzung in die) Sohnschaft, die die Herrlichkeit erwirbt für die Heiligen, die dazu berufen sind vom Herrn (ders., comm. in Hos. 1, 8 [PG 71, 53CD] zu Hos. 1, 9), ein Passus, der den Ort der Aussage der G. innerhalb des Glaubens der Gemeinde aufzeigt.

III. Westen. a. 2. u. 3. Jh. 1. Tertullian. Auch Tertullian ist die Benutzung von Ps. 82, 6 in Aussagen über die G. geläufig: Die Schrift scheut sich nicht, ,die Menschen, die durch den Glauben zu Söhnen Gottes geworden sind', Götter zu nennen (Tert. adv. Prax. 13 [CSEL 47, 248]). Die Ermächtigung von Joh. 1, 12: ut filii dei vocentur, bezieht Tertullian speziell auf die aus dem Glauben folgende Anrede ,Unser Vater' (ders., orat. 2 [20, 181]). Die G. gründet im Retterwillen Gottes: summa est voluntas eius salus eorum, quos adoptavit (ebd. 4 [183, 14f]). Mt. 5, 9. 45/8 verbindet Tertullian in der Paränese: filios dei misericordes et pacificos esse oportebit (pud. 2 [222, 13f]).

2. Cyprian. Cyprian bezieht die Paränese auf den Reichtum der Gabe Gottes zurück: Wie groß ist die Fülle seiner Gnade u. Güte, daß, ,wie Christus Gottes Sohn ist, so auch wir zu Gottes Söhnen ernannt werden!' Da wir Gott Vater rufen, ,müssen wir auch als Söhne Gottes handeln' (domin. orat. 11 [CSEL 3, 1, 274]). Cyprian begründet die G. im Kreuz Christi: Gottes Sohn hat gelitten, damit er uns zu Söhnen Gottes machte, u. der Sohn eines Menschen will nicht leiden, ut esse dei filius perseveret? (ep. 58, 6 [3, 2, 662]). Zugeeignet werden volle Heiligung u. G. im Geschehen der Taufe (zitiert wird dazu Joh. 3, 5; Cypr. ep. 72, 1 [775]). Mit der Wiedergeburt, der Erneuerung durch die Gnade Gottes, beginnt die Sohnschaft; im Bekenntnis zur G. u. damit zu Gott als dem Vater wird der Dank für die Einsetzung in sie artikuliert (domin. orat. 9 [3, 1, 272]).

b. 4. u. 5. Jh. 1. Marius Victorinus. Marius unterscheidet ausdrücklich wieder die Sohnschaft Christi von unserer durch ihn gewährten Sohnschaft: non ... filii ut ipse filius, sed per filium filii, nämlich filii adoptione (in Gal. 4, 5 [PL 8, 1178B]). Die G., auf die die Erlösung abzielt (ebd.), wird realisiert im Glauben an den Sohn Jesus Christus (ebd. 4, 6 [1178C]; ebd. 3, 26 [1173B]). Indem wir ,sowohl durch Gott wie durch Christus Gott erkennen', werden wir ,Söhne u. selbst Götter' (ebd. [1178D]), werden Erben nicht durch Werke, sondern durch Gottes Gnade (zu Gal. 4, 7 ,per Deum' [1179B]). Zugeeignet wird die G. in der Taufe: Wer getauft ist, hat Christus, u. wer Christus hat, ,ist Gottes Sohn, weil Christus Gottes Sohn ist' (ebd. 3, 27 [1173B]).

2. Hilarius. Auch Hilarius betont (unter Verweis auf Joh. 8, 42): Gott ist allein durch denjenigen Glauben unser Vater, mit dem wir Jesus Christus als Gottes Sohn bekennen (trin. 6, 30 [PL 10, 181BC]). Die allen eröffnete Möglichkeit des Sohnseins ist von Gott angebotenes Geschenk, das es anzunehmen gilt (ebd. 1, 11 [33A]). Söhne sind wir durch Gottes Werk, wir waren Söhne des Zorns u. sind zu Söhnen Gottes gemacht worden per spiritum adoptionis, sind Söhne non nati, sed facti, neque generati, sed acquisiti (1 Petr. 2, 9; Hilar. trin. 12, 13 [PL 10, 440C/1A], im Unterschied zu Christus, der verus et proprius est filius, origine, non adoptione; 3, 11 [82A], vgl. ebd. 6, 23 [175A]; oft betont in der Auseinandersetzung mit Häretikern); ante ... filii non eramus, sed post quam meruimus hoc sumus (mereri ,erlangen'; ebd. 12, 13 [441A]). Die Ernennung als adoptionis filii wird im Zusammenhang der Wiedergeburt durch den Glauben erlangt, der sich im ,Abba, Vater' kundtut; dieses unser Bekenntnis verbürgt uns die Adoption (Röm. 8, 14f). Die Taten der Söhne Gottes sind opera secundum spiritum dei gesta (Hilar. trin. 6, 44 [PL 10, 193BC]). Übrigens betont Hilarius auch im Blick auf die Sohnschaft Israels, daß sie ex adoptione ..., non ex generatione bestand, nicht als Eigentum(srecht), sondern durch Ernennung (ebd. 12, 15 [441C]).

3. Ambrosius. Aussagen über die Bedeutung des Hl. Geistes für das Zustandekommen der G. liegen in der Schrift De spiritu sancto nahe: spiritus ... nos per adoptionem filios dei fecit (Ambros. spir. 3, 10, 68 [CSEL 79, 178f] zu 1 Joh. 5, 6/8; vgl. Jac. 1, 6, 23 [32, 2, 18]: Christus machte dich zum Erben Gottes, zum Miterben Christi, spiritum tibi adoptionis infudit; Hieron. in Gal. 4, 6f comm. 2 [PL 26, 400CD]: Wer den Geist des Sohnes Gottes nicht hat, kann nicht Sohn Gottes genannt werden, im Empfangen des Geistes wurdet ihr aus Sklaven zu Söhnen Gottes). Wir werden ,nach Gott geschaffen' (Eph. 4, 24), damit wir Söhne Gottes seien; der Hl.

Geist ist der Urheber dieser geistlichen Geburt (Ambros. spir. 2, 7, 64). Wie die griech. Väter (nach Joh. 1, 12f) assoziiert Ambrosius gern Adoption u. neue Geburt; der Geist hat uns zu Söhnen angenommen per adoptionem sacrae generationis (spir. 2, 7, 64 [CSEL 79, 111]). Durch den Geist erlangen wir das Teilhaben an der göttlichen Natur, nicht in fleischlicher Erbfolge, sondern in einem geistlichen Vorgang der Adoption u. der Gnade (ebd. 1, 6, 80). Regieren wir mit Christus per adoptionem (gratia), so der Hl. Geist per potestatem (natura; ebd. 3, 20, 157; die Gegenüberstellung per adoptionem – per naturam in bezug auf die Söhne u. den Sohn: fid. 1, 19, 126 [78, 53, 29/31]; vgl. iuxta divinam generationem – iuxta adoptionem: ders., virginit. 4, 23 [PL 16, 271 D/2 A]; es handelt sich um eine adoptio spiritalis; ebd. [272 A]). Die adoptio filiorum ist für Ambrosius durchaus als gegenwärtige Gabe bedeutsam (in ecclesia domini), deren Ausdruck der Abba-Ruf ist; von ihr hebt er die der künftigen Vollendung in der leiblichen Auferweckung u. dem Schauen Gottes ab (ep. 22 [35], 13 [CSEL 82, 165]). In seiner Expositio evangelii sec. Lucam (5, 61 [CCL 14, 155f]) versteht Ambrosius die Zusagen der Seligpreisungen als Stufenfolge u. von daher die Sohnschaft als besonders hohe Gabe. Als praemium u. merces erscheint sie in der Paränese (ebd. 5, 78). – Der Ambrosiaster stellt den Gegensatz der vorherigen Existenz in Sklaverei gegenüber der Sünde, in Furcht u. Unwürdigkeit zu der geistgewirkten Gewißheit der G. heraus, die im Abba-Ruf kund wird (in Rom. 8, 15f [CSEL 81, 1, 272f]; in Gal. 3, 25f; 4, 6 [81, 3, 41, 23/7; 44, 14/25]).

4. *Augustinus.* Augustinus' Aussagen über die G. erinnern in mehrfacher Hinsicht an bedeutsame Sätze der griech. Väter. Auch Augustinus stellt nachdrücklich heraus, daß das Kommen des Sohnes (des Logos) in das Menschsein es uns ermöglicht, Söhne Gottes zu werden; wir wurden damit durch seine Gnade, was wir vorher nicht waren (ep. 140, 10 [CSEL 44, 160f] zu Joh. 1, 12f; entsprechend ep. 140, 82 [230]). Zuvor wollte das Wort (der Logos) seinerseits von einem Menschen geboren werden, damit du von Gott geboren würdest (in Joh. tract. 2, 15 [CCL 36, 18f]). In eindrucksvollen, knappen Wendungen setzt Augustinus die Sohnschaft des Einen u. die der Christen gegenüber: ille unicus, nos multi; ille unus, nos in illo unum; ille natus, nos adoptati; ille ab aeterno filius genitus per naturam, nos a tempore facti per gratiam (en. in Ps. 88 serm. 1, 7 [CCL 39, 1225]). Der Sohn Gottes, so akzentuiert Augustinus, hat uns zu Adoptivsöhnen seines Vaters gemacht; nach seinem Willen sollen wir den zum Vater haben per gratiam, der sein Vater ist per naturam (in Joh. tract. 75, 1 [CCL 36, 515]; zur Gegenüberstellung s. weiterhin ebd. 2, 13 [17f]). In bezug auf Gott ist er der unigenitus, in bezug auf uns der primogenitus (c. Secundin. 5 [CSEL 25, 912, 20f]). Unicus natus est, et noluit manere unus; Gott sandte ihn in die Welt, damit er viele adoptierte Brüder habe (in Joh. tract. 2, 13 [CCL 36, 17f]); so groß ist die Liebe in dem Erben, daß er Miterben haben wollte (en. in Ps. 49, 2 [38, 576]). Die G. ist bei Augustinus in einer besonderen Aussage christologisch u. ekklesiologisch in einem bezogen: Gott beruft viele Zuvorbestimmte als seine Söhne, damit er sie zu Gliedern seines zuvorbestimmten Sohnes mache (praed. sanct. 32 [PL 44, 983]). ‚Die Söhne Gottes sind der Leib des einzigartigen Sohnes; u. da er das Haupt ist, wir die Glieder, ist der Sohn Gottes einer' (in ep. Joh. 10, 3 [PL 35, 2055]). Der den unigenitus liebt, liebt auch dessen Glieder, quae adoptavit in eum per eum (in Joh. tract. 110, 5 [CCL 36, 625f]), liebte uns vor der Schöpfung der Welt, auf daß mit seinem Eingeborenen auch wir seine Söhne seien, schon bevor wir überhaupt etwas waren (ebd. 110, 6 [626f]); vgl. civ. D. 12, 23: Gott praevidebat gratia sua populum piorum in adoptionem vocandum; den Bezug der G. auf den populus christianus betont hernach Alc. Avit. hom. 1, 4 (MG AA 6, 2, 104): ‚unser Erlöser' setzte uns bei seinem letzten Mahl zu Erben seiner Gaben ein. ‚Losgekauft durch sein (des Herrn) Blut, gewaschen in seinem Bad, sind wir Söhne, sind wir der Sohn; denn wir sind viele so, daß wir in ihm eines sind' (Aug. en. in Ps. 122, 5 [CCL 40, 1818]). Verknüpft Augustinus hier in geläufiger Weise Taufe u. Sohnschaft, so anderswo Rechtfertigung u. Aufnahme in die G.: qui ... iustificat, ipse deificat, quia iustificando filios dei facit; daß wir zu Söhnen u. also zu Göttern gemacht wurden, ist ein Werk der adoptierenden Gnade, nicht der erzeugenden Natur (ebd. 49, 2 [38, 576] zu Ps. 82, 6). Die Zuordnung von neuer Geburt u. G. bezeichnet Augustinus so: die Weise, nach der uns Gott durch sein Wort u. seine Gnade zeugte, daß wir seine Söhne seien, heißt Adoption (c. Faust.

3, 3 [CSEL 25, 264, 27f]; im Kontext stellt Augustinus die hohe Bedeutung des adoptionis nomen heraus). Der Mensch wird Sohn durch die Gnade in der Geburt aus Gott (in Joh. tract. 2, 15 [CCL 36, 18f]). Wir werden aus Gott geboren non coaequente natura, sed adoptante gratia (c. Secundin. 5 [CSEL 25, 913, 3/6]; natürlicherweise waren wir Söhne des Zorns, ebd. [912, 26f]). Augustinus betont das gratis von Vergebung u. Wiedergeburt unter Ausschaltung des Verdienstgedankens (praed. sanct. 31 [PL 44, 983]). Freilich kann Augustinus in einem Atem sagen: filii ... efficimur regeneratione spiritali et adoptamur in regnum dei, u.: potestate accepta efficimur filii, in quantum ea, quae ab illo praecipiuntur, implemus (de serm. Dom. 1, 78 [CCL 35, 87f] zu Joh. 1, 12 u. Mt. 5, 45). Schließlich stellt Augustinus ebenso das ‚Schon' der geschehenen Aufnahme in die G. u. ihre Bedeutung für die gegenwärtige Existenz des Christen heraus (adoptione renati sumus, c. Faust. 3, 3 [CSEL 25, 265, 15f], in einem Kontext, der die G. hoch rühmt) wie das Noch-Ausstehen ihrer Vollendung. Als Empfänger der Erstlingsgabe des Geistes sind wir schon Söhne geworden; aber wir sind als filii saeculi noch nicht gänzlich erneuert, schreiten erst fort zu Erneuerung u. gerechtem Leben aufgrund unseres Sohnseins bis zur völligen Verwandlung (ders., pecc. mer. 2, 10 [60, 81]), bis zum völligen Übergang in die Sohnschaft der Sündlosen (ebd. [82]). Wir sind durch das hl. Bad wiedergeboren, adoptiert, erkauft, u. doch stehen Wiedergeburt, Adoption, Erlösung noch bevor als eschatologisches Geschehen; dann sind wir in keinem Stück mehr filii saeculi huius (c. Pelag. 3, [3] 5 [491, 7/10]).

5. *Petrus Chrysologus.* In Predigten zum Unser-Vater preist Petrus mit hohen Worten das unbegreifliche Geschenk der G. Der Prophet erzittert, so interpretiert Petrus Hab. 3, 2 (aufgrund des Textes der LXX), daß er, der selbst das Zutrauen des Knechtes verloren hatte, zum Sohn angenommen sei (serm. 68 [PL 52, 393C]). Nur mit hl. Scheu spricht Petrus das Unser-Vater: Der Herr wird zum Sklaven, der Sklave zum Sohn, in der G. kommt es auf unaussprechliche Weise zur einzigen, bleibenden Verwandtschaft von Gottheit u. Menschheit (serm. 72 [404C/5A]). Es ist wunderbar, daß Gott sich herabgelassen hat in unseren Knechtsstand u. uns machtvoll zur Würde seiner Göttlichkeit geführt hat (rapuit; ebd. [405A]). Die Weise, in der Petrus zu den Katechumenen von dem unfaßbaren Handeln Gottes in der Annahme zur Kindschaft redet, deutet darauf hin, daß für ihn der Empfang der G. das Christsein grundlegend bestimmt. ‚Kaum hast du Gott als den Vater des Sohnes schlechthin bekannt, so bist du selbst zum Sohn Gottes des Vaters adoptiert' (ebd. 68 [394C]). Das Bekenntnis zur Trinität brachte euch aus der irdischen Knechtschaft in die himmlische Nachkommenschaft. ‚Der Glaube, der Gott Vater nannte, erwarb euch heute Gott zum Vater; die Stimme, die Gott den Sohn bekannte, hat euch zu Söhnen adoptiert' (ebd. 71 [401B]). Dieses ‚heute' bezieht sich auf den Tauftag: hodie adoptionis est dies (ebd. [403B]). Petrus will mit den Aussagen über das Bekenntnis des Täuflings die einmalige, völlige Wende kennzeichnen, die die Versetzung in die G. markiert; Gott bleibt in ihr durchaus der Handelnde (vgl. ebd. [401C]). Der G. hat dann das Verhalten des Christen zu entsprechen (ebd. u. serm. 68 [394A]). Die Betonung des Jetzt der Annahme hebt den eschatologischen Bezug in keiner Weise auf: du wurdest adoptiert, ut esses coeli heres (ebd. [394C] u. serm. 71 [403C/4A]); hodie promissionis tempus est (Rom. 8, 24; serm. 71 [403B]).

6. *Leo I.* In Weihnachtspredigten fügt sich das Thema der G. gut ein, insbesondere die christologische Grundaussage, nach der der Heiland (salvator) Menschensohn wurde, damit wir Gottes Söhne sein können (serm. 26, 2 [CCL 138, 126]). Der bei der Geburt des Herrn verkündigte Friede ist es, der die Söhne Gottes hervorbringt (ebd. 26, 3 [127f]). Alle Gaben übertrifft diese, daß Gott den Menschen Sohn nennt (ebd. 26, 4 [128]). Rühmen wir uns der Barmherzigkeit dessen, der uns adoptiert (ebd. 29, 3 [150]), dessen Gnade uns zu Erben einsetzt (ebd. 26, 5 [130]). Auch Leo kann die Gedanken der neuen Geburt u. der Sohnschaft verbinden (ebd. 26, 4f [129f]). Im übrigen wird für ihn die Gabe der G. immer wieder zum Motiv der Paränese (ebd. u. 29, 3 [128/30. 150]).

Ch. Baumgartner, La grâce du Christ[2] (Tournai 1963) 20/2. 25f. 50/4. 63; Art. Grâce II: DictSpir 6 (1967) 715/22. – K. Bornhäuser, Die Vergottungslehre des Athanasius u. Johannes Damascenus = Beitr. Förd. Christl. Theol. 7, 2 (1903) 3/94, bes. 24/30. – G. Delling, Die Bezeichnung ‚Söhne Gottes' in der jüd. Literatur der hellenist.-röm. Zeit: God's Christ and his

people, Studies in honour of N. A. Dahl (Oslo 1977) 18/28; Die ‚Söhne (Kinder) Gottes' im NT: Die Kirche des Anfangs, Festschr. H. Schürmann (1977) 615/31. – É. Des Places, Syngeneia. La parentée de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique (Paris 1964) 137/41. – G. Fohrer, Art. υἱός κτλ.: ThWbNT 8, 347/54. – J. Gross, La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs (Paris 1938). – W. Grundmann, Der Geist der Sohnschaft: In disciplina Domini = Thüring. Kirchl. Stud. 1 (1963) 172/92. – W.-D. Hauschild, Gottes Geist u. der Mensch (1972) 106/8. – L. Janssens, Notre filiation divine d'après saint Cyrille d'Alexandrie: EphTheolLouv 15 (1938) 233/78. – E. Lohse, Art. υἱός κτλ.: ThWbNT 8, 355f. 360f. – É. Mersch, Filii in Filio: NouvRevThéol 65 (1938) 551/82, bes. 551/78 bzw. ders., La théologie du Corps mystique[4] 2 = Mus. Lessian. S. théol. 29 (Louvain 1954) 16/44. – L. Meyer, St. Jean Chrysostome maître de perfection chrétienne (Paris 1933) 92/7. – P. Nemeshegyi, La paternité de Dieu chez Origène (Tournai 1960) 161/202. – A. Oepke, Art. Adoption: o. Bd. 1, 103/9. – E. Schweizer, Art. υἱός κτλ.: ThWbNT 8, 392/5. – W. Twisselmann, Die G. nach dem NT = Beitr. Förd. Christl. Theol. 41, 1 (1939). – J. L. de Villiers, Die betekenis van υἱοθεσία in die briewe van Paulus, Diss. Amsterdam (1950). – M. Vellanickal, The divine sonship of christians in the Johannine writings = Anal. Bibl. 72 (Roma 1977). – S. Zedda, L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo = ebd. 1 (Roma 1952) 7/46.

Gerhard Delling.

Gotteslästerung.

A. Allgemeines. In allen Religionen, die einen personalen Gottesbegriff kennen, kann der Verehrer zur Gottheit durch das *Gebet (E. v. Severus: o. Bd. 8, 1134/258) in ein positives Verhältnis treten, durch *Fluch (W. Speyer: o. Bd. 7, 1160/288) oder G. in ein negatives. Stellt das Gebet die Haltung des bittenden, hoffenden u. dankenden Menschen dar, so die G. die Haltung des enttäuschten, verzweifelten, für den die G. der äußerste Versuch sein mag, doch noch ein Eingreifen der Gottheit zu provozieren, oder aber eine psychische Entlastungsfunktion besitzt. Das zeigt schon die sog. Babylonische Theodizee, die um 1000 vC. angesetzt wird (vgl. W. G. Lambert, Babylonian wisdom literature [Oxford 1960] 63/7). Ein Leidender klagt die Gottheit an, sie hätte ihn trotz seiner Frömmigkeit dem Ungemach ausgesetzt (VII; Lambert aO. 75f). Der Gesprächspartner bezeichnet das als G. Auch die Klage über das elende Los des Zweitgeborenen im Vergleich mit dem Erben wird abgewiesen: ‚In your anguish you blaspheme the god' (ebd. 85). Auch die griech.-röm. astrologischen Texte, in denen angedeutet wird, daß G. zum Schicksal von Menschen gehört, die unter einer bestimmten Konstellation geboren sind, lassen erkennen, daß es sich um ein verbreitetes Phänomen bei sozial Schlechtgestellten handelt. Daneben steht die Lästerung der Götter unterworfener Völker, wodurch diese gedemütigt werden sollen. Eine vertiefte Auffassung schließlich, die dann besonders im Christentum weitergebildet wurde, faßt ethisches Fehlverhalten des Gläubigen als G. auf. Spezifisch christlich ist die Bezeichnung der Irrlehrer als Gotteslästerer. Schon dieser umrißhafte Versuch einer Typologie zeigt, daß es schwer ist, allgemein verbindliche Tatbestandsmerkmale für G. anzugeben. Aber eine gewisse Umschreibung ist doch möglich: ein bewußt gegen die Gottheit gerichtetes Schmähwort (s. zB. Mar. Victorin. in Eph. 4, 31 [189 Locher]: in Deum emissa vel vox vel scelerata cogitatio; Aug. mor. Manich. 2, 11, 20: mala verba de Deo dicere) oder eine entsprechende Gebärde oder Tat (zB. ‚erhobene Faust', Profanierung heiliger Stätten, Zerstörung von Götterbildern u.ä.). Die Gebetsparodien der

griech. Komödie (vgl. H. Kleinknecht, Die Gebetsparodie in der Antike [1937]) galten nicht als G., ja primitive Frömmigkeit kann sich sogar der Bedrohung oder Beschimpfung der Götter im Gebet bedienen (F. Heiler, Das Gebet[5] [1923] 83/5). Eine präzise Definition der G. kann es also höchstens innerhalb eines Religionssystems geben, doch ist selbst da ein steter Wandel zu konstatieren. – Dementsprechend gibt es auch keinen terminus technicus. Im Griechischen werden βλασφημεῖν u. λοιδορεῖν für jede Art der Schmährede verwendet; ebenso die hebr. Wurzeln gdp, qll, n'ṣ. Im vorchristl. Latein wird sacrilega bzw. inreligiosa verba proferre gebraucht. Erst das christl. Latein kennt das griech. Lehnwort blasphemare, das so etwas wie ein terminus technicus wurde, s. ThesLL s. v. blasphemia, blasphemo. – Hier muß noch darauf hingewiesen werden, daß nicht jeder Vorwurf der G. auch schon einen entsprechenden Tatbestand traf; er war vielmehr oft ein willkommenes Mittel zur Beseitigung mißliebiger Personen.

B. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Frühe u. klassische Zeit. Wenn auch bei Homer keiner der Begriffe für G. fällt, so zeigen doch einige Erzählungen den Sachverhalt u. seine Beurteilung. Nach Od. 4, 500/10 prahlt der schiffbrüchige Aias übermütig, er werde den Göttern zum Trotz den Meereswogen entfliehen; auf diese verblendeten Worte hin läßt Poseidon ihn ins Meer stürzen. Die herausfordernden Worte des Aias bedeuten eine G., die die Gottheit selbst mit der Bestrafung des Lästerers ahndet. Ebenso wird Eurytos von dem erzürnten Apollon getötet, den er zum Bogenkampf herausgefordert hatte (Od. 8, 225f); Niobe wird von Artemis getötet, weil sie sich der blühenden Leto gleich erachtet hatte (Il. 24, 605/9); als Thamyris die Musen im Gesang besiegen wollte, gerieten diese in Zorn, lähmten ihn u. nahmen den göttlichen Klang seiner Stimme weg (Il. 2, 595/600). So straft die Gottheit jede Schmälerung ihres Ansehens durch vermessene Menschen. – Mit fortschreitender kultureller Entwicklung entstand ein vertieftes Gefühl für G. So bricht Pindar eine Erzählung über die Siege des Herakles über die Götter ab, ‚denn die Götter schmähn ist eine verhaßte Kunst' (Ol. 9, 37f); ähnlich unterbricht er eine Erzählung des Tantalusmythus, da er doch nicht einen der Götter als Kannibalen bezeichnen könne: ‚übler Lohn wurde oft den Lästerern zuteil' (ebd. 1, 54f). Noch stärker wird die Mythenkritik bei Platon: Wenn Dichter oder Mütter etwas von umherziehenden Göttern erzählen, lästern sie (resp. 2, 381e; vgl. Xenophan.: VS 21 B 11f). War nach den Kultordnungen ein Opfer ungültig, wenn ein unangemessenes Wort (βλασφημία) gesprochen wurde (vgl. Eur. Ion 1189), so betont der pseudoplatonische Alcibiades minor die Nutzlosigkeit von Festzügen u. Opfern, wenn diejenigen, welche sie darbringen, die Gottheit lästern, indem sie um alles, was ihnen gerade einfällt, bitten (2 Alcib. 149c). Ähnlich hatte schon Platon gefordert, es müsse geregelt werden, daß man nicht um Verkehrtes bittet (leg. 7, 800b/801d). – In dieselbe Richtung weist es, wenn in der pseudohippokrateischen Schrift Von der heiligen Krankheit den Sühnepriestern u. Magiern vorgeworfen wird, sie würden durch die Zurückführung der *Epilepsie auf die Götter dieselben lästern (δυσσεβέειν) u. sogar ihre Existenz bezweifeln (morb. sacr. 1, 30 [6, 360, 3f Littré]). In älterer rechtsgeschichtlicher Literatur findet sich öfters die Behauptung, G. sei strafbar gewesen: ‚Griechenland kannte die G. im engeren u. weiteren Sinne, es bestrafte die Beschimpfung der Gottheit selbst u. die Verunglimpfung des Kultus . . . u. machte in bezug auf die Strafwürdigkeit keinen Unterschied zwischen der Blasphemie durch Worte u. durch Handlungen' (Moser 7f; vgl. Webersinn 4/6). Doch ist in all den Fällen, in welchen modernes Empfinden G. sieht, der Anklagepunkt Asebie, d.h. Verletzung der gemeinschaftserhaltenden Pietätspflichten (s. W. Nestle, Art. Asebieprozesse: o. Bd. 1, 735/40). Selbst gegen den Philosophen Diagoras ὁ ἄθεος wird nur in einigen späten Quellen der Vorwurf der G. erhoben (vgl. F. Jacoby, Diagoras ὁ ἄθεος = AbhBerlin 1959 nr. 3, 4f).

b. Hellenistisch-römische Zeit. In hellenist. Zeit werden nicht nur die alten Mythologumena bedeutungslos, sondern die *Gottesvorstellung wird überhaupt entpersonalisiert, jedenfalls in der Philosophie u. den von ihr beeinflußten Volksschichten. Daß es in dieser Atmosphäre zu G. kam, ist nicht verwunderlich (vgl. Nilsson, Rel. 2[2], 192f). Andererseits entspricht dem Zug der Zeit die Ethisierung der G., wie sie etwa aus der Äußerung Menanders spricht, die Schmähung des Vaters sei eine vorweggenommene G. (Menandri et Philist. comp. 2, 153f [110 Jaekel]). Dasselbe sagt die griech. Übersetzung des Siraciden

(Sir. 3, 16 LXX), wodurch die Verbreitung dieser Umsetzung erwiesen wird. Die astrologische Literatur zeigt übrigens deutlicher als die ‚hohe Literatur' die unausrottbare Neigung der Menschen zur G. (vgl. F. Cumont, L'Égypte des astrologues [Bruxelles 1937] 135/7); bestimmte Gestirnkonstellationen u. Schicksalslagen prädisponieren geradezu zur G. – Furcht vor Blasphemie wird Tibull. 1, 2, 79f spürbar: num Veneris magnae violavi numina verbo, | et mea nunc poenas impia lingua luit? (dazu K. F. Smith im Komm. zSt.); vgl. Tibull. 1, 3, 52: timidum non me periuria terrent, | non dicta in sanctos impia verba deos. Die kaiserzeitliche Philosophie hat, entsprechend ihrer ‚theologischen' Orientierung, die Warnung vor G. wieder verstärkt. Das zeigen die neupythagoreischen ‚Gnomen der Pythagoreer' (nr. 65. 115 [H. Chadwick, The Sentences of Sextus (Cambridge 1959) 89. 94]) u. der Brief des Porphyrius an Marcella (15 [284 Nauck²]). Auch die sekundär verchristlichten Sextussprüche drücken wiederholt Abscheu vor G. aus (nr. 85. 362 [Chadwick aO. 22. 52]). – Soweit man sehen kann, hat das röm. Strafrecht keinen G.-paragraphen gekannt (Mommsen; Webersinn 7f). Es genügt, auf die Worte Ciceros ‚Non iudex sed deus ipse vindex constituitur' (leg. 2, 10, 25) u. des Kaisers Tiberius ‚Deorum iniuriae dis curae' (Tac. ann. 1, 73) hinzuweisen.

II. Israelitisch-jüdisch. a. Altes Testament. In Israel erfährt die G. eine grundsätzlich andere Beurteilung als in der Umwelt. Der Mensch steht in absoluter Weise unter Jahwe, so daß er Jahwe weder verfluchen noch bannen kann (J. Scharbert, ‚Fluchen' u. ‚Segnen' im AT: Biblica 39 [1958] 1/17); man kann ihn höchstens beschimpfen, herabsetzen, lästern. In vier Bereichen wird das Problem der G. akut: 1) bei Vergehen im kultischen Bereich, etwa bei der vorsätzlichen Unterlassung eines Opfers für Jahwe (Num. 15, 30), der Darbringung von Opfern für fremde Götter (Jes. 65, 7; Hes. 20, 27) oder bei der priesterlichen Verletzung der Opfertorah (1 Sam. 3, 13); 2) bei Vergehen im ethischen Bereich (2 Sam. 12, 14; Jes. 5, 24; 66, 3; Prov. 14, 31; 17, 5); 3) bei Herabsetzung Jahwes durch Vergleich mit angeblich überlegenen heidnischen Gottheiten (Jes. 37, 4. 17. 23f; 2 Reg. 19, 4. 16. 22f; 2 Chron. 32, 17); 4) bei Beschimpfung u. Verächtlichmachung Israels durch seine Feinde (Jes. 52, 5; Hes. 35, 12f; 1 Macc. 2, 6; 7, 38; 2 Macc. 8, 4; 10, 34f; 12, 14; 15, 24). – Eine Volks- u. Glaubensgemeinschaft, der jeder Mißbrauch des göttlichen Namens verboten war (Ex. 20, 7; Dtn. 5, 11), konnte G. nur durch die Todesstrafe in Form der Steinigung ahnden, u. zwar bei Israeliten wie bei fremdstämmigen Schutzbürgern (Lev. 24, 10/23; zur Analyse der in diesem Abschnitt verarbeiteten älteren Traditionen vgl. K. Elliger, Leviticus = HbAT 1, 4 [1966] 329/33; R. Kilian, Literarkritische u. formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitsgesetzes [1963] 111/21). Die Scheu vor diesem Vergehen war normalerweise so groß, daß der Sachverhalt nur mit euphemistischen Wendungen umschrieben wurde (Job 1, 5. 11; 2, 5. 9 u. ö.).

b. Judentum. 1. Hellenistisches Judentum. Philon ist voll von Abscheu über den Gotteslästerer, der die Todesstrafe verdient (vit. Moys. 2, 198/202; fug. et inv. 83/5); G. ist Ausdruck der Asebie (decal. 63), sie verursacht bei den Frommen ‚unsagbare u. unstillbare Trauer' (ebd. 63; vgl. leg. ad Gai. 368). Im besonderen nennt Philon als G. die Zurückführung des Bösen auf Gott (fug. et inv. 77/84), den Anspruch des Kaisers auf göttliche Verehrung (leg. ad Gai. 368) u. das Aussprechen des *Gottesnamens bei ungehöriger Gelegenheit (vit. Moys. 2, 206). Darüber hinaus wird das Verbot der G. auch auf Lästerung heidnischer Gottheiten ausgedehnt (spec. leg. 1, 53; vit. Moys. 2, 205; Joseph. ant. Iud. 4, 207; c. Ap. 2, 33). Diese Auffassung kann sich auf die wörtliche Übersetzung des hebr. 'ᵆlohîm mit θεούς in Ex. 22, 27 LXX berufen; dahinter steht aber wohl ein taktisch-apologetischer Schachzug des Diasporajudentums, das den Vorwurf der Intoleranz vermeiden wollte (G. Delling, Josephus u. die heidn. Religionen: ders., Studien zum NT u. zum hellenist. Judentum [1970] 45/52). Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß auch Philon die angeblich gotteslästerlichen Äußerungen von heidn. Dichtern durch Allegorese weginterpretiert (prov. 2, 34/44).

2. Rabbinisches Judentum. Während das AT recht verschiedenartige Tatbestände als G. bezeichnet, gibt das Rabbinat eine eindeutige Definition: ‚Der Lästerer ist erst schuldig, wenn er den Gottesnamen deutlich ausspricht' (Sanhedrin 7, 5a). Als Strafe ist die Steinigung mit anschließender Erhängung vorgesehen, sofern der Lästerer von zwei Zeugen vor der Tat verwarnt worden war (ebd. 6, 5a). Wer die G. vorsätzlich ohne

vorherige Verwarnung ausspricht, soll der Ausrottungsstrafe durch Gott verfallen (Keritot 1, 1; jSanhedrin 7, 25b; vgl. Strack/Billerbeck 1, 1012. 1011). Bei unvorsätzlicher G. war nach Meinung Rabbi ʿAqibas ein Sündopfer erforderlich (bKeritot 7b), nach der Meinung der Mehrheit nicht (Keritot 1, 2; vgl. Strack/Billerbeck 1, 1012). Neben der engen Definition des Tatbestandes werden auch noch weiter gefaßte überliefert; so kann der G. für schuldig befunden werden, wer freche Reden gegen die Torah führt (Sifre Num. šælaḥ 112 [120 Horovitz; 324f Kuhn]; vgl. Strack/Billerbeck 1, 1010). Gebrauch einer Ersatzbezeichnung des Gottesnamens kann als G. bezeichnet werden (Sanhedrin 7, 5). Die Scheu vor G. war so groß, daß die Zeugen eines derartigen Vorfalls nur eine Umschreibung für die Lästerung verwenden durften (‚Jose soll den Jose schlagen'); erst im Endstadium des Verhörs, nach Entlassung der Zuhörer, mußte der Hauptzeuge die genauen Worte des Lästerers wiederholen, der zweite Zeuge bekräftigte dann nur noch, dieselben Worte gehört zu haben (ebd. 7, 5). Wer eine G. hörte, war dazu verpflichtet, seine Kleider zu zerreißen (2 Reg. 19, 1; Baraita zu Moʿed qaṭan 3, 7; Weiteres bei Strack/Billerbeck 1, 1007f). Geht die G. von einem Nichtjuden aus, dann fordern nicht alle Rabbinen das Zerreißen der Kleider, ebenso im Fall der Lästerung einer Ersatzbezeichnung (bSanhedrin 60a; jSanhedrin 7, 25a; vgl. Strack/Billerbeck 1, 1008). Seit dem Ende des 3. Jh. gab es auch Autoritäten, die den Brauch des Zerreißens der Kleider wegen des Überhandnehmens der Lästerer ganz suspendieren wollten (ebd.). Das Verbot der G. gilt übrigens auch für Heiden, da es unter die 7 noachischen Gebote gerechnet wird (bSanhedrin 56a. 60a). – Die Tendenz zu vorsichtiger Behandlung des G.delikts wird in einem Einschub sichtbar, der sich in Targum Neophyti 1, Targum Yerušalmi 1 u. 2 zu Lev. 24, 12 findet: Es heißt da, daß Mose in Kapitalsachen langsam geurteilt habe, um künftigen Richtern ein Vorbild zu geben.

3. Der Prozeß Jesu. Die Evangelien berichten wiederholt, Jesus sei von seinen jüd. Zeitgenossen der G. geziehen worden. Mc. 2, 7 (Sündenvergebung durch Jesus) ‚artikuliert ein urchristl. Problem' (R. Pesch, Das Markusevangelium = Herders Komm. 2, 1/2 [1976/77] 1, 159); auch Joh. 10, 31/9 (göttlicher Anspruch Jesu) ‚dürfte ... in den jüd.-christl. Debatten um die Person Jesu zur Zeit der Evangelisten eine Rolle gespielt haben' (R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium 2 = Herders Komm. 4, 2 [1971] 389). Schwierig dagegen ist die Beurteilung des markinischen Prozeßberichts, demzufolge das Synhedrium Jesus wegen G. verurteilt hat (Mc. 14, 61/4). Jesus bejaht die Frage, ob er der Messias, der Sohn des Hochgelobten, sei, u. fügt ein Wort vom Menschensohn an, der zur Rechten Gottes sitzt u. mit den Wolken des Himmels kommt. Die strenge Fassung des G.delikts der Mischnah ist nicht anwendbar; Jesus hat das Tetragramm nicht ausgesprochen. Nun gibt es mancherlei Indizien für die Annahme, vor der Tempelzerstörung sei das mischnische Strafrecht nicht in Geltung gewesen (zusammenfassend: J. Blinzler, Der Prozeß Jesu[4] [1969] 216/29). Nach dem sadduzäischen Recht kann eine weiter gefaßte Deliktsnorm gegolten haben; selbst im Pharisäismus gab es noch unterschiedliche Auffassungen. So könnte der Anspruch Jesu, er werde als Menschensohn zur Rechten Gottes sitzen, als G. gewertet worden sein (D. R. Catchpole, The trial of Jesus [Leiden 1971] 140f unter Berufung auf bSanhedrin 38b). Es bedarf also weder der dem Kontext unangemessenen Hypothese, βλασφημία bedeute in Mc. 14, 64 lediglich ‚mauvais propos' oder ‚énormité' (E. Bickermann, Utilitas crucis: RevHistRel 112 [1935] 177. 179f), noch kann hieraus ein Argument gegen die Geschichtlichkeit des Verhörs Jesu vor dem Synhedrium gewonnen werden (gegen H. Lietzmann, Der Prozeß Jesu: ders., Kl. Schriften 2 [1958] 255f). Vollends unhaltbar ist die These, Mc. 14, 53b. 55/64 sei ‚ein Gebilde des Evangelisten' (so P. Winter: ZNW 53 [1962] 260/3); zweifellos hat Markus eine schriftliche Vorlage verarbeitet (vgl. Pesch aO. 2, 428f). Dennoch erscheint es nicht geraten, Mc. 14, 61/4 als historisches Protokoll auszuwerten. Einmal ist die Formulierung der Frage des Hochpriesters wie die Antwort Jesu deutlich von urchristlicher Christologie geprägt (F. Hahn, Christologische Hoheitstitel[4] [1974] 181/3; N. Perrin, Mark 14: 62. The end product of a Christian pesher tradition: ders., A modern pilgrimage in NT Christology [Philadelphia 1972] 10/22). Zum anderen hat das Lukasevangelium eine in den Einzelheiten noch nicht einheitlich rekonstruierte Sonderquelle verarbeitet (G. Schneider, Verleugnung, Verspottung u. Verhör Jesu nach Lukas 22, 54/71 [1969]; Catchpole aO. 153/220; ab-

lehnend: Pesch aO. 2, 405/9), in der das G.-delikt nicht genannt wird.

C. Christlich. I. Neues Testament. Das Urchristentum war, wie die jüd. Mutterreligion, durchdrungen vom Bewußtsein der Heiligkeit Gottes; seine Ehre galt es in Wort und Werk zu suchen (Rom. 1, 25; 11, 36; Mt. 5, 16; 1 Petr. 4, 11; 1 Tim. 1, 17; Apc. 4, 11; 7, 12 u.ö.). Darum wird G. als schlimme Perversion angesehen. – Die sehr dunkle Stelle Mt. 12, 31 f par., daß jede Lästerung, auch die gegen den Menschensohn, vergeben wird, nicht aber die gegen den Hl. Geist, enthält eine verschiedene Wertung von G. Zum frühchristl. Verständnis dieser Aussage s. zB. Aug. serm. 71 (PL 38, 445/67; dazu P. Verbraken, Le sermon 71 de s. Augustin sur le blasphème contre le Saint-Esprit: RevBén 75 [1965] 54/108) u. Hieron. ep. 42 (CSEL 54, 315/7).

a. Paulus. In Rom. 2, 17/24, einer diatribenartigen Auseinandersetzung mit dem Geltungsanspruch des jüd. Frommen, hebt Paulus den Widerspruch zwischen Lehre u. Leben hervor, wobei ,apokalyptische Betrachtungsweise das, was empirisch Ausnahme sein mag, als für die Gemeinschaft repräsentativ' hinstellt (E. Käsemann, An die Römer[2] = HbNT 8a [1974] 64). Durch die Gebotsübertretung des Juden wird Gottes Name entheiligt, u. dies führt unter den Heiden zur G. Rom. 2, 24 zitiert der Apostel Jes. 52, 5 LXX als Anklage Gottes. Aufgrund des Verhaltens Israels wird Gott gelästert. Im ursprünglichen Kontext stellt das Gotteswort fest, daß das Leiden Israels den Heiden Anlaß zur G. gibt. Die polemische Verwendung ist durch die damals verbreitete, den Kontext ausblendende Exegese möglich geworden; die spätere antijüd. Polemik hat sie wiederholt aufgegriffen.

b. Apokalypse. Für den Apokalyptiker spielt die Polemik gegen G. eine große Rolle (Apc. 13, 1. 5. 6; 17, 3). Das Tier aus dem Wasser trägt Lästernamen auf den Häuptern, es redet Lästerungen gegen Gott, seinen Namen, seine Wohnung u. die Engel. Nach gut begründeter Auffassung richtet sich diese Polemik gegen den von *Domitianus stark angefachten Kaiserkult (vgl. O. Böcher, Die Johannesapokalypse [1975] 36/41; H. Kraft, Die Offenbarung des Johannes = HbNT 16a [1974] 174/7; W. Pöhlmann, Die heidn., jüd. u. christl. Opposition gegen Domitian, Diss. Erlangen/Nürnberg [1966] 437/51). Die von Domitian beanspruchte Verehrung als dominus et deus (Suet. Dom. 13) oder seine Titulatur Αὐτοκράτορι θεῷ Δομετιανῷ Καίσαρι Σεβαστῷ (inschriftlich: Forschungen in Ephesos 2 [Wien 1912] nr. 35. 47f) überschreitet die für biblisches Denken grundlegende Grenze zwischen Gott u. Mensch ebenso wie die Forderung der Proskynese (Apc. 13, 15). Der Apokalyptiker kann hier nur eine vom Satan inszenierte G. sehen, die den Christen vor ein Entweder-Oder stellt, das es mit Gefangenschaft u. sogar mit dem Tod zu besiegeln gilt (Apc. 13, 10. 15). – G. kann aber auch als Folge menschlicher Verstockung infolge der Plagen angesehen werden (Apc. 16, 9. 11. 21).

c. Pastoralbriefe. Eine starke Nachwirkung geht schließlich von 1 Tim. 6, 1 (Sklaven sollen ihre Herren ehren, damit nicht der Name Gottes u. die Lehre gelästert werden) u. Tit. 2, 5 (die Frauen sollen sittsam u. keusch leben, damit nicht das Wort Gottes gelästert werde) aus. – Im christl. Lebenswandel steht die Ehre Gottes auf dem Spiel. Der polemische Vorwurf des Paulus gegen die Juden (Rom. 2, 23f) wird hier paränetisch auf die Gemeinde angewandt. Damit erhält die Verantwortlichkeit christlichen Lebenswandels eine höchste u. gleichsam zweckfreie Motivation. (Vgl. W. C. van Unnik, Die Rücksicht auf die Reaktion der Nicht-Christen als Motiv in der altchristl. Paränese: W. Eltester [Hrsg.], Judentum – Urchristentum – Kirche, Festschr. J. Jeremias[2] [1964] 221/33.) – Ob die Bezeichnung des noch nicht bekehrten Paulus als βλάσφημος (1 Tim. 1, 13) sich auf G. bezieht oder allgemeiner auf Lästerung Christi, des Evangeliums oder der Gemeinde, ist nicht sicher zu entscheiden. Wenn man berücksichtigt, daß das Paulusbild der Deuteropaulinen ,für den Gebrauch als Missionsparadigma stilisiert' ist (M. Dibelius/H. Conzelmann, Die Pastoralbriefe[4] = HbNT 13 [1966] 13), dürfte diese Polyvalenz als beabsichtigt anzusehen sein. Ähnliches dürfte auch für die Lasterkataloge gelten (Mc. 7, 22 par. Mt. 15, 19; Col. 3, 8; Eph. 4, 31; 1 Tim. 6, 4; 2 Tim. 3, 2; Tit. 3, 2; vgl. A. Vögtle, Die Tugend- u. Lasterkataloge im NT [1936] 220. 222).

d. 2. Petrusbrief. Schließlich klingt in 2 Petr. 2 die Gleichsetzung von Irrlehre mit G. an. Zwar ist der Anlaß zur G. wieder das ethische Fehlverhalten, aber die Ursache desselben liegt in einer falschen Lehre. Vgl. schon Jud. 8/16.

II. Apostolische Väter. In der Linie der Pastoralbriefe warnt Ignatius v. Ant. die Trallianer, sie sollten den Heiden keinen An-

stoß zur Lästerung der Gemeinde Gottes geben, u. begründet dies mit einem an Jes. 52, 5 anklingenden Weheruf: ‚Wehe dem, durch den aus Torheit mein Name von irgendwem gelästert wird' (Trall. 8, 2; Übers. J. A. Fischer). Derselbe Weheruf dient auch im 2. Clemensbrief der Paränese. Der Vf. führt aus, daß unbußfertiger Lebenswandel von Christen Anlaß zur Lästerung des Namens Gottes werden könne u. belegt das durch Zitation des Wortes Jes. 52, 5 (im Unterschied zu LXX u. Rom. 2, 24 fehlten die Worte δι' ὑμᾶς, ‚um euretwillen') u. des Weherufs: ‚Wehe, um dessentwillen mein Name gelästert wird. Wodurch wird er gelästert? Weil ihr nicht tut, was ich will' (2 Clem. 13, 2). In einer nur lat. erhaltenen Passage des Philipperbriefes von Polykarp (10, 3) wird ein ähnlicher Weheruf (Vae autem per quem nomen domini blasphematur) in gleicher Funktion zitiert. Dieses Agraphon taucht auch später noch auf (vgl. A. Resch, Agrapha² = TU 30, 3/4 [1906] 314; van Unnik aO.). – Im Hirten des Hermas wird die G. als unvergebbare Sünde betrachtet; wer den Namen Gottes lästert, hat keine Buße zum Leben (sim. 6, 2, 3). An anderen Stellen, die vor ‚Lästerung des Herrn' warnen (vis. 2, 2; sim. 8, 6 u.ö.), dürfte an den Herrn Jesus Christus gedacht sein. Ebenso bezeichnet Ignatius v. Ant. die doketistische Christologie als Lästerung des Herrn (Smyrn. 5, 2). Die Spaltung in der korinthischen Gemeinde hat bei Außenstehenden zu Lästerungen des Namens des Herrn geführt (1 Clem. 47, 7). Die Warnung vor dem Murren, das zur ‚Lästerung' führt (Did. 3, 6), dürfte dem Kontext nach eher Verleumdung des Mitmenschen meinen (in diesem Sinne übersetzen W. Rordorf / A. Tuilier, La doctrine des douze Apôtres = SC 248 [1978] 155 mit ‚calomnie').

III. Der Vorwurf der Gotteslästerung in der heidn.-christl. Auseinandersetzung. a. Celsus. Vom streng transzendenten Gottesbild des mittleren Platonismus ausgehend nimmt *Celsus Anstoß an der christl. Verkündigung der Sünderliebe Gottes, die er als G. bezeichnet (Orig. c. Cels. 3, 64; vgl. R. Bader, Der ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ des Kelsos [1940] 98); die Mysterien rufen dagegen zu Recht nur Reine u. Unbefleckte (Orig. c. Cels. 3, 59; vgl. Bader aO. 96f). Der theologische Grund für diesen Anstoß des Celsus ist die vermutete Ungerechtigkeit Gottes, die aus der Sünderliebe zu folgen scheint (Orig. c. Cels. 3, 63. 71). Bei Celsus hören wir auch erstmals, daß Christen heidnische Götter lästern, um deren Machtlosigkeit zu demonstrieren (ebd. 3, 38 = Bader aO. 200; vgl. ferner Min. Fel. Oct. 8, 4; Tert. idol. 11; Scorp. 5; zur Lästerung heidn. Götter durch Märtyrer vgl. Speyer aO. [o. Sp. 1186] 1219f). Celsus entgegnet, auch der ‚Dämon' der Christen werde vielfach von den Heiden gelästert u. wehre sich nicht, sondern lasse sogar zu, daß seine Verehrer gebunden, abgeführt u. ans Kreuz geschlagen würden (Orig. c. Cels. 8, 39). Während dem Lästerer des Christengottes nichts passiert, ist die Verfolgung der Christen als Rache der gelästerten Heidengötter zu verstehen (ebd. 8, 41; Bader aO. 202f).

b. Origenes. Auf den Vorwurf gegen die Verkündigung der Sünderliebe Gottes kann Origenes nur wenig antworten, geht er doch von einem ähnlichen Gottesbild aus wie sein Opponent. Der Ruf an die Sünder ist nur die erste Stufe, die Fortgeschrittenen unter den Bekehrten werden dann in tiefere Geheimnisse eingeweiht (c. Cels. 3, 59/61). In der Seele des Bekehrten nimmt die Tugend Wohnung, mindestens aber vertreibt ein ernster Anlauf zum Besseren die Flut der Sünde (ebd. 3, 71); auch der Gott des Origenes hat es letztlich nur mit Gerechten zu tun. So kann Origenes den Vorwurf der G. explizit abweisen (ebd. 3, 64). – Den Vorwurf der praktischen G. durch Christen streitet Origenes einfach ab. Die göttliche Gesetzgebung verbiete die Lästerung von Göttern (Ex. 22, 27 LXX, im Sinne Philons ausgelegt), außerdem sollen Christen segnen u. nicht fluchen, u. Lästerer werden das Reich Gottes nicht erben. Außerdem wäre eine Lästerung zwecklos u. ganz unpassend für eine friedliebende Sache (c. Cels. 3, 38. 41). Die Behauptung, man habe den Gott der Christen ungestraft gelästert, wird durch den Fall Jerusalems widerlegt (ebd. 8, 42). Die Verfolgung der Christen sieht auch Origenes als Racheakt der Dämonen an, freilich nicht, weil sie von Christen gelästert, sondern weil sie von den Christen vertrieben werden (ebd. 8, 43).

c. Tertullian. Der heidn. Vorwurf laesae divinitatis ist Tertullian bekannt (apol. 27, 1); er weist ihn unter Hinweis auf die röm. Areligiosität ab (25f). Doch Tertullian geht zum Gegenangriff über: Er wirft den Heiden vor, sie steckten ganz generell in sieben Kapitalvergehen, deren höchste *Götzendienst u. G. sind (adv. Marc. 4, 9, 6). So kann

er auch im Zusammenhang einer Warnung vor G. sagen: ceterum ethnici et haeretici cotidie ex blasphemia emergunt (pudic. 13, 20).

d. Augustin. Der Fall Roms hat die Heiden zu ungewöhnlich bitteren u. heftigen Lästerungen des wahren Gottes veranlaßt; gegen ihre Lästerungen u. Irrtümer ist nach Augustins eigenen Worten das große Werk De civitate Dei gerichtet (retract. 69).

e. Orosius. Auch aus der Weltgeschichte des Orosius erfahren wir, daß die militärische Unterlegenheit der Römer zu G. geführt hat. Dagegen wendet er ein: theatra incusanda non tempora, nec blasphemandum Deum uerum, qui usque ad nunc ea prohibet, sed abominandos deos uel daemones suos ... (hist. 4, 21, 6).

IV. Der Vorwurf der Gotteslästerung in der jüd.-christl. Auseinandersetzung. a. Spuren jüdischer Polemik. Bereits im NT spiegelt sich der jüd. Vorwurf, durch die christl. Verkündigung eines Sohnes Gottes werde Gott gelästert (s. o. Sp. 1191f). Auch die Stephanuserzählung enthält diese Anklage (Act. 6, 11). Der Jude Tryphon äußert, die Christologie enthalte viel Gotteslästerliches (Iustin. dial. 38, 1). Eine größere Rolle scheint dieser Vorwurf aber nicht gespielt zu haben.

b. Christliche Polemik. Schon Paulus hat Jes. 52, 5 als Anklage gegen die Juden gewandt (s. o. Sp. 1193). Bei Tertullian (adv. Marc. 5, 13, 7) u. Cyprian (ep. 13, 3) findet sich dieses Zitat wieder, ohne daß ein polemischer Zusammenhang vorläge. In der christl.-jüd. Auseinandersetzung wird Jes. 52, 5 nicht auf G., sondern auf die Lästerung Christi bezogen (Iustin. dial. 17, 2; 117, 3; Tert. adv. Iud. 13, 26; adv. Marc. 2, 23, 3; 4, 14, 16; Commod. apol. 442 [CCL 128, 89]; vgl. Hieron. in Jes. comm. 14 [CCL 73A, 578, 35/41]).

V. Gotteslästerung als innerkirchliches Problem. a. Gotteslästerung durch Christen. Immer wieder beklagen die Lehrer u. Theologen der Alten Kirche, daß auch Christen, oft durch persönliche Unglücksfälle veranlaßt, sich zur G. hinreißen lassen (Tert. pud. 7, 15; 13, 17/21; Cypr. pat. 17; Joh. Chrys. stat. 1, 12 [PG 49, 32f]). Origenes spricht von Christen, die G. zu ihrer täglichen Gewohnheit werden lassen (in Lev. hom. 14, 2 [GCS Orig. 6, 481, 10f]). Sogar ein span. Bischof hat sich in einer Verfolgungssituation dieses Delikts schuldig gemacht (Cypr. ep. 67, 6). – Alle Autoren betonen, daß G. ein schweres Vergehen sei, das den Verlust des Gottesreichs (Orig. in Lev. hom. 14, 2) bzw. des Heils (Tert. pud. 7, 15; 13, 17/21; Joh. Chrys. stat. 1, 12) nach sich ziehe. Dennoch wurde der Rigorismus des Hermas (s. o. Sp. 1195) in der Folgezeit kasuistisch aufgeweicht. So fordert schon Tertullian, daß ein unabsichtlicher Lästerer zur Buße gerufen werden solle (pud. 7, 16). Marius Victorinus legt Eph. 4, 31 dahingehend aus, daß jede böswillige Lästerung untersagt sei (in Eph. 4,31 [189 Locher]). Origenes schließt den Gotteslästerer zwar vom regnum Dei aus, das er als omnium beatitudinum culmen bezeichnet, gibt ihm aber, wenn er sonst vollkommen ist u. nicht mit Vorsatz lästert, die Aussicht auf eine niedrigere Stufe der Seligpreisungen (in Lev. hom. 14, 3 [GCS Orig. 6, 481, 22/482, 10]). Der der G. schuldig gewordene Bischof muß nach Cyprians Meinung zwar seines Amtes enthoben werden, hat aber die Möglichkeit zur Buße (ep. 67, 6). Auch Hieronymus unterscheidet im Anschluß an Eph. 4, 31 Lästerer, die im Zorn nicht mehr Herr ihrer Zunge sind, u. solche, die Gott oder die Kirchenlehre vorsätzlich schmähen (in Eph. comm. 3, 4 [PL 26, 549B/C]). Abscheu vor G. zeigen auch nr. 85. 175 u. 396 der Sextussprüche (Chadwick aO. 22. 32. 56). Daß gleich 3 Gnomen vor G. warnen, weist auf die Dringlichkeit des Problems hin.

b. Christen als Anlaß zur Gotteslästerung. Die in den Pastoralbriefen einsetzende paränetische Linie wird in den folgenden Jh. verstärkt weitergeführt. Der apokryphe Weheruf über denjenigen, welcher anderen Anlaß zur G. gibt, wird nicht nur weiterzitiert (Didasc. apost. 8,25 [TU 75, 14f Tidner]; Const. apost. 1,10,1 [Funk, Const. 1, 29]; Maxim. Taur. serm. 60, 4 [CCL 23, 242]; ähnlich auch Joh. Chrys. in Gen. hom. 7, 1 [PG 53, 62f]), sondern auch durch ein positives Gegenstück ergänzt (pax huic homini per quem nomen domini benedicitur salvatoris: Maxim. Taur. aO.). So warnt Tertullian, man möge nicht durch Betrug, Beschädigung oder Beschimpfung Anlaß zur Lästerung geben (idol. 14, 1). Augustin wird nicht müde, die G. durch böse Taten anzuprangern, wobei Betrug ebenso wie Unmäßigkeit im Essen u. Trinken den vom Christen geforderten Lobpreis Gottes in G. umschlagen lassen (en. in Ps. 25, 2, 14; 47, 10; 146, 2 [CCL 38, 151. 547; 40, 2122]; in Joh. tract. 27, 11; 50, 7 [CCL 36, 276. 435]). Auch für Joh. Chrysostomus stellt die War-

nung vor Veranlassung von G. ein wichtiges Thema dar, wobei er besonders auf die abschreckende Wirkung bösen christlichen Tuns auf Heiden hinweist (in Gen. hom. 7, 1. 7 [PG 53, 62f. 69]; in Joh. hom. 72, 4 [PG 59, 395]). Das Konzil von Chalkedon vJ. 451 bedroht Mönche, welche sich in kirchliche oder weltliche Angelegenheiten einmischen, mit der Exkommunikation, ‚damit nicht der Name Gottes gelästert werde' (cn. 4 [AConcOec 2, 1, 2, 159]). Schließlich rügt auch Salvian die von Christen begangene G., die in der Leugnung der göttlichen Weltlenkung besteht (gub. 4, 40. 53; 8, 3). Das Schlimmste dabei ist, daß durch das Verhalten dieser Christen der Name Gottes auch von anderen geschmäht wird (ebd. 4, 80: Rom. 2, 23f ad omnem dicitur Christianum!). Wer aber andere zur G. veranlaßt, zieht diese mit in den Tod, et necesse erit ut sit pro tantis reus, quantos secum traxerit in reatum (gub. 4, 89). – Die Kehrseite des ängstlichen Bemühens, niemanden zur G. zu veranlassen, hebt, wie immer in schrillen Tönen, Tertullian hervor. Als Katholik (cult. fem. 2, 11, 3) u. auch als Montanist (idol. 14) wettert er gegen Christen, die durch äußere Anpassung an das umgebende Heidentum Lästerung vermeiden wollen; dagegen stellt er die Aufforderung: optemus . . ., ne iustae blasphemationis causa simus (cult. fem. 2, 12, 1) bzw. das Prinzip: immo blasphemetur, dum sumus in observatione, non in exorbitatione disciplinae . . . (idol. 14, 2).

c. Irrlehre als Gotteslästerung. Die im Judasbrief angelegte Gleichsetzung von Irrlehre mit G. wird geradezu ein Charakteristikum in der Auseinandersetzung, u. zwar nicht erst ‚in den Dogmenkämpfen des 4. Jh.' (so Beyer 623), sondern schon im 2. Jh. Justin spricht von gnostischen Sekten, den Markianern, Valentinianern, Basilidianern u. Satornilianern, die ἄθεα καὶ βλάσφημα lehren, indem sie den Schöpfer des Alls, den von ihm vorhergesagten Christus u. den Gott Abrahams, Isaaks u. Jakobs lästern (dial. 35, 4f). Ganz pauschal sagt Hippolyt, die Gnostiker hätten viele unvernünftige u. gotteslästerliche Lehren (ref. 7, 36, 2). Nach den Const. apost. ist das Ziel der Häresien, den allmächtigen Gott zu lästern, ihn für unerkennbar zu halten u. zu leugnen, daß er der Vater Christi u. der Schöpfer der Welt ist (6, 10, 1 [Funk, Const. 1,323]). Neben diesem gegen die gnostische Theologie gerichteten Vorwurf wird noch speziell die gnostische Ablehnung der Ehe als G. gebrandmarkt (Clem. Alex. strom. 3, 80, 3. 89, 1; Tert. monog. 1). Natürlich wirft die Großkirche auch dem Erzketzer Markion G. vor, wie bei den Gnostikern von ihrer Theologie aus zu Recht (Iustin. apol. 1, 26, 5; Iren. haer. 1, 27; 3, 11, 9; 4, 8, 1 [1, 216; 2, 51f. 165 Harvey]; Cypr. ep. 75, 22). Tatians Ablehnung der Ehe ist für Clemens v. Alex. G. (strom. 3, 81, 6). Wenn Gnostiker das Martyrium ablehnen u. einen Gott, der dieses forderte, als Mörder bezeichnen, so lästern sie nach Tertullians Meinung (scorp. 7). Hippolyt wirft der Gotteslehre des Noet (ref. 9, 2. 8) u. des Kallist (9, 12) G. vor. Auch Tertullian bekämpft alle Formen des Patripassianismus als G. (adv. Prax. 29). Dionysius v. Alex. wendet denselben Vorwurf gegen Sabellianer (ep. 2 [51 Feltoe]) u. Novatian (ep. 4 [55 F.]). Natürlich wird auch Arius der G. geziehen (Athan. or. adv. Arian. 1, 17f [PG 26, 48A. 49B]; Mar. Victorin. adv. Arium 1, 5. 7; Basil. hom. 24, 2 [PG 31, 601C]; Gelas. Cyz. h. e. 2, 22, 4 u.ö.). Im Blick auf seine manichäische Vergangenheit spricht Augustin von G. (conf. 3, 11, 19; 4, 16, 31). Den schlagwortartigen Gebrauch dieses Vorwurfs führt Hieronymus ad absurdum, wenn er ihn gegen Vigilantius erhebt, der Heiligenkult, Reliquienverehrung, Zölibat der Priester u. Mönchtum angegriffen hatte (c. Vigil. 17). Der Gegenvorwurf von seiten der Häretiker blieb nicht aus, wie der Adamantiusdialog 1, 1 (GCS Adam. 2, 15f) u. Augustin (c. Faust. 7) zeigen. Anhangsweise sei noch vermerkt, daß auch astrologische Lehren als G. aufgefaßt werden konnten, wie der Hiobkommentar des Arianers Julian (in Job 38, 7 [PTS 14, 256 Hagedorn]) u. Joh. Chrysostomus (prov. 2 [PG 50, 753]) belegen.

d. Gotteslästerung strafbar? Während die Kirche für absichtsvolle G. schon immer den Heilsverlust androhte, gab es natürlich in den ersten drei Jh. keine äußeren Sanktionsmöglichkeiten. Aber auch die Konstantinische Wende scheint keinen G.paragraphen gebracht zu haben. Das zeigt eine Predigt des Joh. Chrysostomus, der seine Hörer auffordert, öffentliche Gotteslästerer zur Rede zu stellen u. notfalls zu verprügeln (stat. 1, 12 [PG 49, 32f]). Allerdings finden sich kirchenrechtliche Maßnahmen gegen G. War die Laisierung des oben genannten Bischofs Basilides mehr durch seinen mangelnden Bekennermut (er war ein libellaticus) als durch

seine G. verursacht (Cypr. ep. 67, 6), so gehen die Apostolischen Konstitutionen grundsätzlich auf diesen Fall ein: Wenn ein Bischof, Presbyter oder Diakon sich der Ehe, des Fleisch- u. Weingenusses nicht aus asketischen Gründen enthält, sondern aus Abscheu, dann verleumdet er in lästerlicher Weise den Schöpfer u. soll zurechtgewiesen oder abgesetzt werden (8, 47, 51 [Funk, Const. 1, 580]). – Nach Papst Gelasius I (ep. 9 [PL 59, 112 B]) führen öffentliche G. zur *Exkommunikation (W. Doskocil: o. Bd 7, 13). Insofern war der G.paragraph in den Novellen Justinians nicht ganz unvorbereitet (Nov. Iust. 77). – Unter dem Titel Constitutio de afficiendis supplicio iis, qui per Deum iurant quique blasphemant wird die Todesstrafe für G., Meineid, Ketzerei, Sakrileg u. Zauberei begründet mit der Abwendung von Unheil von der Gemeinschaft: propter talia enim delicta et fames et terrae motus et pestilentiae fiunt (ebd. 77, 1, 1). Die alte Streitfrage, wer ‚mehr Anteil an der G.norm der Novelle 77 gehabt habe, Moses oder Altrom‘ (Webersinn 15), dürfte wohl dahin zu beantworten sein, daß beider Anteile gleich stark sind. Daß G. mit der Todesstrafe geahndet wird, ist wohl atl. Erbe. Die Begründung dafür erinnert in fataler Weise an die heidnisch-volkstümlichen Vorstellungen, welche früher Christenverfolgungen ausgelöst hatten: Si Tiberis ascendit in moenia, si Nilus non ascendit in arva, si caelum stetit, si terra movit, si fames, si lues, statim Christianos ad leonem (Tert. apol. 40, 2; vgl. auch Tac. ann. 2, 16, 13). Der oben aufgewiesenen innerkirchlichen Entwicklung ist schließlich die Verfolgung der Häresie als G. zuzuschreiben. Damit war eine ungeistliche Lösung eines religiösen Problems eingeführt, die bis in die Gegenwart nachwirkt.

H. W. Beyer, Art. βλασφημέω, βλασφημία, βλάσφημος: ThWbNT 1 (1933) 620/4. – E. Fehrenbach, Art. Blasphème: DACL 2, 1, 926/35. – Th. Mommsen, Der Religionsfrevel nach römischem Recht: ders., Ges. Schriften 3 (1907) 389/422. – A. Moser, Religion u. Strafrecht, insbesondere die G. = Strafrechtl. Abh. 110 (1909). – G. Webersinn, Die geschichtliche Entwicklung des G.delikts, Diss. Breslau (1928).

Helmut Merkel.

Gottesmann s. Gottmensch I (C); III (A).

Gottesmutter s. Gottesgebärerin: o. Sp. 1071/103; Maria.

Gottesnamen (Gottesepitheta) I (allgemein).

A. Gottesnamen allgemein. I. Name u. Sprache. a. Soziologie des Namengebens. Eine kohärente Beschreibung von G. u. Gottesepitheta ist ohne den sozialen u. kulturellen Kontext des ‚profanen' Namengebrauchs nicht eigentlich möglich. Da ferner der G. allen syntaktischen Operationen unterworfen werden kann, die mit einem Nomen möglich sind, bedeutet dies zugleich auch die Notwendigkeit, das Verhältnis von Sprache u. ‚Religion' zu thematisieren. – Als phylogenetisch (wie ontogenetisch) früheste Determinanten menschlicher Sprachtätigkeit müssen die soziale Gemeinschaft u. das System ihrer Beziehungen gesehen werden (E. Topitsch, Phylogenetische u. emotionale Grundlagen menschlicher Weltauffassung: W. E. Mühlmann/E. W. Müller [Hrsg.], Kulturanthropologie [1966] 59/65; A. Gehlen, Der Mensch[8] [1966] 131/326; zur Ablösbarkeit der Sprache von der Vis-à-vis-Situation s. P. L. Berger/Th. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit[5] [1977] 36/48). Von der Phase an, von der Sprache nicht mehr auf den Raum zwischenmenschlicher Beziehungen beschränkt blieb, bildete die soziale Struktur der Sprache auch den Modus der Weltinterpretation. Konkret bedeutet das, daß auch außerhalb des Systems menschlicher Beziehungen soziale Beziehungen unterstellt werden, ‚Partner' konzipiert werden, mit denen eine Verbindung nach den Regeln menschlicher Beziehungen möglich ist (A. Gehlen, Urmensch u. Spätkultur[2] [1964] 170/84, bes. 173).

1. Soziale Funktionen der Sprache. In unmittelbarer Korrespondenz zum Grad sozialer Differenzierung bekommt so vor allem der (Personen-)Name eine besondere Bedeutung. Einerseits ist er die am unmittelbarsten mit personaler Präsenz (‚Aktualität') korrespondierende Lautäußerung, andererseits bedeutet das Rufen des Namens eine erste manifeste Trennung von Name u. Sache/Person u. zugleich eine Option auf Erfüllung (C. K. Ogden/I. A. Richards, Die Bedeutung der Bedeutung [1974] 33/59; B. Malinowski, Das Problem der Bedeutung in primitiven Sprachen: Ogden/Richards aO. 323/84). Die Funktion u. Fähigkeit des Individualnamens, mit sicherer Selektivität eine Person ‚herbeizuzitieren', ist eine grundsätzlich ‚neue' Qualität von Sprache, die sich nur teilweise als eine Spezialisierung der konstitutiven Symbolfähigkeit von Sprache beschreiben läßt. Exzeptionell ist, daß im ‚Ruf' (im Gegensatz zum Schrei) nicht die ganze soziale Gruppe mobilisiert wird, sondern eine Einzelperson als solche angesprochen wird. Das Interesse, eine Einzelperson u. nur diese zu rufen, setzt einen gewissen Grad an sozialer Differenzierung voraus (zu den Konsequenzen s. auch u. Sp. 1205f). Über das Rufen des Personennamens können so, in bestimmten Situationen, die expressiv-emotionalen Ursprünge der Sprache mit abstrakteren Formen von Sozialbeziehungen zusammenfallen, diese eigentlich erst konstituieren.

2. Soziale Implikationen des Namengebrauchs. Namensruf u. Gerufenwerden stellen auf einer abstrakteren Ebene, als sie beispielsweise der Tausch erreicht (M. Mauss, Die Gabe [1968]; R. W. Müller, Geld u. Geist [1977]), eine individualisierte Beziehung her. Die Präzisierung von Sozialbeziehungen, Voraussetzung etwa eines entwickelten Warenverkehrs (vgl. zB. F. Preisigke, Das Girowesen im griech. Ägypten [1910]), setzt bei Sender u. Empfänger eine äquivalente Namentlichkeit voraus. Eine Individualisierung von Eigentum läuft bevorzugt über eine Zuordnung zu einem Namen, wie umgekehrt gesellschaftliche Differenzierung Eigentum voraussetzen kann. – Von grundsätzlicher Bedeutung für die hier verfolgten Entwicklungen ist, daß die Beziehungen zu wichtigen Menschen, bestimmten Mitgliedern also der sozialen Gruppe, genauer gesagt: die sprachliche Konstruktion dieser Beziehungen, auch auf belebte Objekte außerhalb der Gemeinschaft u. auf unbelebte Objekte ‚übertragen' werden kann. Im sprachlichen Bereich liegen somit die Voraussetzungen jenes Vorgangs, den E. Topitsch (Vom Ursprung u. Ende der Metaphysik [Wien 1958]; allgemeine Einordnung in der problemgeschichtlichen Einleitung von K. Lenk: ders. [Hrsg.], Ideologie[5] [1971] 26/33) als soziomorphe Weltauffassung bezeichnet: Struktur u. Ablauf des Umweltgeschehens werden als Sozialbeziehungen gedeutet, die zunächst undifferenzierte außersoziale Umwelt wird mit Hilfe der Benennungen, der Namen, zu quasipersonalen Einheiten differenziert. Dabei korrespondieren deutlich soziale Relevanz u. der Grad der Individualisierung (A. Heuss, Zum Problem einer geschichtlichen Anthropologie: H. G. Gadamer / P. Vogler [Hrsg.], Neue Anthropologie 4 [1973] 178/87). Namentlichkeit u. Interesse gehören ebenso zusammen wie Anonymität u. Indifferenz. Diesen systematischen Ort des Namens hat B. Snell (Der Aufbau der Sprache[2] [1952] 143) zutreffend

charakterisiert: ‚Denn die eigentliche Domäne der Eigennamen ist die Bezeichnung bestimmter Menschen, die sich eben dadurch von den Dingen unterscheiden, daß sie auf ein Ziel hin wirken können. Und wenn der Gebrauch von Eigennamen ausgedehnt wird auf Götter, auf bestimmte Tiere oder sogar auf Geräte, so liegt darin immer, ..., daß das so Bezeichnete als wirkendes Individuum gefaßt wird, daß es sich eben seines spezifischen Wirkens wegen heraushebt aus der Menge dessen, dem kein Eigenname zukommt.'

3. Eigenname u. Individualisierung. Die Pragmatik des Eigennamengebrauchs steht auf diese Weise in engster Verbindung zu den jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnissen; in der relativen Verteilung von Individualnamen spiegelt sich die Differenzierung der Gesellschaft auf den verschiedenen Ebenen. Differierende Funktionen u. Eigenschaften, aber auch situationsfreie Herrschaftspositionen, können auf diese Weise über die bloße Stratifikation hinaus das Selbstbewußtsein des einzelnen konstituieren. Mit ‚seinem' Namen genannt zu werden, bedeutet, aus der Anonymität herausgehoben zu sein, Person zu sein, der ein spezifisches Handeln zugeordnet werden kann (zu den Konsequenzen der verlagerten Zurechnung/Zurechenbarkeit s. Luhmann 89/101). Gegenläufige Tendenzen sind unter besonderen kulturellen Bedingungen gleichfalls feststellbar u. fügen sich bei den Römern, die hier als Beispiel dienen mögen, in den Rahmen ihrer sozialen u. religiösen Konzeptionen (dazu auch u. Sp. 1213f): ‚Die röm. Namengebung', charakterisiert R. Harder (Eigenart der Griechen [1962] 15), ‚ist im Grunde ein immer neuer Versuch, zum Eigennamen vorzudringen, u. immer wieder wird dies Bemühen erstickt von dem entgegengesetzten Prinzip, der Erblichkeit. Der Vorname wird weitgehend erblich; der Beiname, der doch eigens für eine bestimmte Person erfunden wurde u. sie allein charakterisiert, neigt dazu, sich alsbald in einen erblichen zu verwandeln. Wenn diese Menschen keine wirklichen Eigennamen bekommen, so spricht daraus eine gewisse Gleichgültigkeit gegen die Einzelperson, die eben nur als Glied eines Ganzen wichtig genommen wird.' – Grundsätzlich wenden die meisten Kulturen das Prinzip der engen Zusammengehörigkeit von Eigennamen u. Person außerordentlich konsequent an. Bis hin zu der Konsequenz, daß tiefgreifende Änderungen in den Charakteristika der Person auch von einem Namenwechsel begleitet werden: die Aufnahme in die Klasse der Erwachsenen, Übernahme eines **Amtes, Heirat, *Adoption, Aufnahme in kultische Gruppierungen, aber auch einschneidende Änderungen des individuellen Lebens (G. Foucart, Art. Names [Primitive]: ERE 9, 130/3; W. Aly, Art. Name: Bächtold-St. 6 [1934/35] 950/61; ders., Art. Namensänderung: ebd. 963f). Der Namenswechsel dokumentiert so die veränderte Existenzweise der Person u. bestätigt durch den Wechsel zugleich die Zurechenbarkeit von Existenz u. Namen.

4. Name u. Repräsentation. In diesem Verhältnis ist modellhaft jene weitergehende grundsätzliche Beziehung von Name u. Ding vertreten: Es herrscht eine Korrelation, die von beiden Richtungen aus als Identität verstanden werden kann. Ohne den Namen sind die Dinge nicht, d.h. das Interesse in dem oben benutzten Sinne strukturiert die Welt: wo es einen Namen gibt, muß es auch das Bezeichnete geben (Ogden/Richards aO. 33/59; I. M. Copi, Die Bildung von Begriffen: P. Henle [Hrsg.], Sprache, Denken, Kultur [1969] 40/71; P. Henle, Sprache, Denken u. Kultur: ebd. 9/36; Kritik an den Konsequenzen bei E. Topitsch, Über Leerformeln: Festschr. V. Kraft [Wien 1960] 233/64). Das gilt in besonderem Maße für den ‚Ruf'namen, dessen lautliche Aktualisierung im Normalfall die Präsenz des Nichtanwesenden, Nichtgreifbaren garantiert. Für die einfachen Formen des ‚Wortrealismus' liefern Kinderpsychologie u. Ethnologie ein reiches Belegmaterial. – Das natürliche, zunächst nicht durch Kenntnis von Fremdsprachen getrübte Verhältnis zur Sprache ist die Grundlage sowohl für die soziomorphe Strukturierung der Welt wie auch für die universale Funktionstüchtigkeit von Wortbildungen ohne jeweils präsentierbaren Hintergrund. Die Funktionstüchtigkeit als Namen verwendeter Wörter ist anderen Instituten mit potentieller Symbolfunktion, wie dem *Bild (Gladigow, Konkurrenz 103/22) oder der mimisch-motorischen Darstellung, weit überlegen. Die als Namen verwendeten Wörter rekurrieren unmittelbar auf jene im Sozialverband erfahrene Realität ‚hinter' dem Individualnamen.

b. Die Instrumentalisierung des Namens. Mit dem Herausnehmen des Namens aus den sozialen, personenbezogenen Ursprüngen der Sprache beginnt, potentiell, seine magische

Instrumentalisierung. Da der Name (wie grundsätzlich auch das Bild oder das Kleid) die Person voll repräsentiert, ist seine Kenntnis Verfügungsmacht über die menschliche u. in Analogie dazu die göttliche Person. Die Aktualisierung der im Namen versammelten Wesenszüge durch den Anruf, das Aussprechen des Namens, verbürgt nach verbreiteter Vorstellung die Präsenz der herbeizitierten Macht. Die magischen Techniken von Altertum u. Neuzeit (Hirzel 22/4; W. Schmidt, Die Bedeutung des Namens in Kult u. Aberglauben, Progr. Darmstadt [1912]; Aly, Name aO. 956/60) gehen zudem einhellig davon aus, daß ein Herbeizitieren bereits ein Verfügenkönnen über die Kräfte des Wesens bedeutet. In dieser Annahme scheinen sich die alten sozialen Strukturen von Namensnennung u. Namensgebung transponiert auszuprägen. – Der ausgesprochene Name erzielt nicht nur als ein Instrument nach dem Willen des ihn Rufenden seine Wirkung, auch gegen ihn insgesamt u. die dahinterstehende Person kann auf diese Weise vorgegangen werden. Ein sinnenfälliger Angriff gegen einen bösen Geist besteht beispielsweise darin, ‚ihn' durch ein fortschreitendes Weglassen der Silben u. Buchstaben seines Namens zu vernichten: akrakanarba kanarba anarba narba arba rba ba a (H. Güntert, Von der Sprache der Götter u. Geister [1921] 6f). Dies ist schon eine sehr drastische Methode, einen Dämon oder Kobold zu vernichten; im Normalfall reicht es, seinen richtigen Namen zu nennen: Rumpelstilzchen zerplatzt bekanntlich vor Wut, als sein Name genannt wird (J. G. Frazer, The golden bough 3 [London 1922] 387/91). – Auch die meisten Akte eines Schadenzaubers basieren auf einem Vorgehen mit Hilfe des Namens; selbst die sympathetische Schädigung einer Puppe ‚funktioniert' nur, wenn ihr der Name der betreffenden Person gegeben wurde (R. Wünsch, Eine antike Rachepuppe: Philol 61 [1902] 26/31). Die Technizität magischer Akte verlangt offensichtlich sehr konkrete Zielangaben. Das gleiche gilt nicht nur für den Angriff, sondern auch für die ‚Verteidigung': Solange man den Namen eines bedrängenden Dämon nicht weiß, kann man sich nicht gegen ihn wehren (Güntert aO. 5/23). – Das bisher über den gerufenen Namen Gesagte gilt in gleicher Weise, vielleicht sogar in verstärktem Maße, für den geschriebenen Namen. Das Schreiben des Namens (A. Bertholet, Die Macht der Schrift in Glauben u. Aberglauben [1948]) ist gegenüber dem Rufen als einer punktuellen Aktualisierung eine dauerhafte Bannung. *Fluchtafeln, *Amulette, Waffen, Siegel u. Verschlüsse bekommen ihre potenzierte Wirksamkeit erst durch den daraufgeschriebenen, zauberkräftigen Namen.

c. Thesen der Forschung. 1. Useners Theorie über die Entstehung der Götternamen. Ende des vorigen Jh. wurde von H. Usener (Götternamen) eine Theorie über die Entstehung von Götternamen vorgelegt, die zwei vieldiskutierte Termini in die Religionswissenschaft einführte. Useners mit Blick auf die röm. Religion entwickelte Konzeption ist in den wichtigen historischen Konkretisierungen bestritten worden, blieb jedoch in manchen Teilen als Beschreibung eines Entwicklungsprozesses akzeptabel (L. R. Farnell, The evolution of religion [London 1905] 184/231; ders., Greek hero cults and ideas of immortality [Oxford 1921] 71/94; W. W. Fowler, The religious experience of the Roman people [London 1911] 159/64; G. Wissowa, Echte u. falsche Sondergötter in der röm. Religion: ders., Gesammelte Abh. z. röm. Religions- u. Stadtgeschichte [1904] 304/26; O. Kern, Die Religion der Griechen 1 [1926] 101/24: ‚Götter u. Heilige'; genau umgekehrt setzt der sog. Hochgottglaube die Entwicklung an; vgl. etwa G. Widengren, Religionsphänomenologie [1969] 113/27). Der erste von Usener neueingeführte Terminus ist der des *Augenblicksgottes: ‚Wenn die augenblickliche Empfindung dem Dinge vor uns', beschreibt Usener (280) den Vorgang, ‚das uns die unmittelbare Nähe einer Gottheit zu Bewußtsein bringt, dem Zustand, in dem wir uns befinden, der Kraftwirkung, die uns überrascht, den Wert u. das Vermögen einer Gottheit zumißt, dann ist der Augenblicksgott empfunden u. geschaffen. In voller Unmittelbarkeit wird die einzelne Erscheinung vergöttlicht, ohne daß ein auch noch so begrenzter Gattungsbegriff hineinspielte ...'. Aus dem mehrfachen Empfinden eines solchen Augenblicksgotts wird nach Usener ein Sondergott, der zweite Grundbegriff seines theoretischen Konzeptes. Die klass. Beispiele für solche Sondergötter sind der Vervactor (für das erste Durchpflügen des Ackers), der Reparator (für das zweite), der Imporcitor (für das dritte Pflügen) ... bis hin zum Conditor für die Speicherung u. Promitor für die Herausgabe des Getreides; es sind die Götter, die vom Flamen Cerealis zu Beginn der Saatzeit angerufen werden (Serv. auct.

Verg. georg. 1, 21 nach Q. Fabius Pictor). – Nach Useners Vorstellungen gibt es zwar Über- u. Unterordnungen der Sondergötter nach der Bedeutung ihrer Aufgaben, ein Weg zur großen, persönlichen Gottheit öffnet sich jedoch erst dann, wenn die Benennung der Gottheit (u. damit die extreme Begrenzung ihrer Funktion) für die Gläubigen nicht mehr durchschaubar ist.

2. Kritik an Useners Theorie. Von Useners Begriffen hat nur der des Sondergottes überlebt, häufig mit ‚Funktionsgott' gleichgesetzt oder übersetzt (Nilsson, Rel.[3] 1, 58/60), obwohl seine Beispiele aus dem röm. Bereich zeigen, daß die Sondergötter gerade keine Funktionsgötter sind. Das Charakteristikum der röm. Sondergötter ist es, daß sie Punkten eines Prozesses zugeordnet sind, nicht logischen Funktionen. Hierin zeigt sich eine grundsätzliche Eigenheit der röm. Religiosität: Göttliches Wirken ist für die Römer punktuell, auf den historischen Akt bezogen, die Götter offenbaren sich nicht in einer überzeitlichen Seinsweise, sondern durch ihr Eingreifen bei singulären, konkreten Situationen (s. auch u. Sp. 1213). Komplementär gestaltet sich der Kontakt des Römers mit seinen Göttern: punktuell, reagierend, distanzierend. – Useners Versuch, am Modell der röm. Sondergötter u. auf dem Wege über ihre Namensbildung die Entstehung von Göttern überhaupt zu systematisieren, konnte zu keinen gültigen Ergebnissen führen. Auch unabhängig von den konkreten, auf die röm. Verhältnisse bezogenen Einwänden ist es grundsätzlich problematisch, den Status des röm. Polytheismus als unvollkommene, unvollendete Entwicklungsstufe auf dem Wege zu einer ausgestalteten persönlichen *Gottesvorstellung zu interpretieren (C. Koch, Der röm. Juppiter[2] [1968] 9/32, gegen L. Deubners u. K. Lattes These eines konservierten Frühstadiums der röm. Religion; s. auch u. Sp. 1213). Die Wahrscheinlichkeit ist sehr viel größer, daß es sich bei der Gruppe der ‚Sondergötter' um bewußte, distanzierende Gestaltungen am Rande eines funktionierenden Polytheismus handelt. Hinzukommt, daß wir die Kenntnis dieser Götter im wesentlichen der Polemik einiger Kirchenväter (vor allem Tertullian, Laktanz, Augustin) verdanken, die mit der Aufzählung jener turba quasi plebeiorum deorum die Defizienzen eines polytheistischen *Gottesbegriffs insgesamt dokumentieren wollten (vgl. noch W. F. Otto, Röm. Sondergötter: RhMus 64 [1909] 449/68 bzw. ders., Aufsätze zur röm. Religionsgeschichte [1975] 72/91; H. Lindemann, Die Sondergötter in der Apologetik der Civitas Dei Augustins, Diss. München [1930]).

II. Die Namentlichkeit der Götter in polytheistischen Systemen. Unter denselben soziokulturellen Bedingungen charakterisiert die Entwicklung persönlicher Götter ein konzeptioneller Vorsprung vor der Entwicklung menschlicher Individualität (Gladigow, Sinn 41/62; K. Eder, Die Reorganisation der Legitimationsformen in Klassengesellschaften: ders. [Hrsg.], Die Entstehung von Klassengesellschaften [1973] 288/99). Als ‚persönliche Götter' werden dabei Götter bezeichnet, die die konstitutiven Beschränkungen von Bereichs-, Funktions- u. Relationsgöttern überwunden haben, denen Mobilität, ein individueller Handlungsspielraum u. eine gewisse Programmatik zugesprochen wird (zum Mythos als Medium dieser Qualitäten s. Gladigow, Sinn 58/62; vgl. ferner W. Pötscher, Das Person-Bereichdenken in der frühgriech. Periode: WienStud 72 [1959] 19/25; A. Brelich, Der Polytheismus: Numen 7 [1960] 123/36). – E. Cassirer hat als erster mit Nachdruck darauf hingewiesen (Philosophie der symbolischen Formen[2] 2 [1953] 244/61; unter kognitivistischen Gesichtspunkten aufgegriffen durch R. Döbert, Systemtheorie u. die Entwicklung religiöser Deutungssysteme [1973] 97/126), daß in vor-hochkulturellen Formationen eine Trennung zwischen persönlicher u. unpersönlicher Gottesvorstellung nicht möglich ist. Existenz u. Funktion von Gottheiten in Kulturen, die noch nicht den Differenzierungsgrad von Hochkulturen erreicht haben, sind im allgemeinen alternativelos, revierbezogen, in einer unmittelbaren Weise in Riten zugänglich u. präsentierbar. In der Gewißheit von Ort u. Ritual liegt die Bedeutung von Göttern dieses Typs auch noch unter hochkulturellen Bedingungen, in Konkurrenz zu den ‚großen' persönlichen Göttern. Baum-, Stein-, Berg- u. Flußkulte etwa finden sich im mediterranen Bereich, bevor die großen Götter der polytheistischen Panthea auftraten; im wesentlichen unverändert gibt es sie auch noch nach dem Verschwinden der großen Götter (M. Eliade, Die Religionen u. das Heilige [Salzburg 1954]).

a. Systematische Stellung. 1. Individualisierung u. Namentlichkeit großer Götter. Ein Parameter der Individualisierung der großen Götter ist die Qualität des G. als Eigenname. In

dem Maße, in dem der G. den offensichtlichen Status eines Appellativums oder eines nomen agentis verliert, konkreter gesagt, für die Zeitgenossen sprachlich undurchsichtig wird, schwinden die äußeren Begrenzungen u. wird die ‚göttliche Person' konzipierbar. Nach einem Hinweis auf die im wesentlichen durchsichtigen Benennungen sumerischer, babylonischer, ägyptischer, ugaritischer u. hethitischer Götter konstatiert W. Burkert (Griech. Religion der archaischen u. klass. Epoche [1977] 282f): ‚Die griech. Götternamen aber sind praktisch durchweg undurchsichtig. Die Griechen konnten selbst 'Zeus' nicht richtig etymologisieren. In diesem Paradox liegt geradezu System: allenfalls halbe Verständlichkeit wird zugelassen, De-meter, Dio-nysos; sonst werden die verständlichen Namenformen verdrängt: Eileithyia statt Eleuthyia, Apollon statt Apellon, Hermes statt Hermaas.'

2. Die Eigennamen der Götter bei den Griechen. Im griech. Bereich, mit seiner an die Grenzen des Möglichen vorgetriebenen Personalisierung der Göttergestalten, lassen sich die Differenzierungsbedingungen der Götternamen relativ gut erfassen. Dem normalerweise durchsichtigen Namen des einfachen Menschen stehen die undurchsichtigen Götternamen gegenüber; morphologisch u. soziologisch liegen die Heroennamen in der Mitte. Die Pragmatik des Namensgebrauchs für Götter u. Menschen scheint eine grundsätzliche Korrelation von gesellschaftlicher Differenzierung u. polytheistischer Religionsform zu bestätigen (Swanson; vgl. ferner R. Döbert, Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen: Eder, Entstehung aO. 330/63). In seiner vollen Ausprägung ist das polytheistische Pantheon wohl Schöpfung u. Anspruchsebene der Aristokratie (für den Rezeptionsmodus mediterraner Gottheiten durch die einwandernden Indoeuropäer vermutet von Rose 27/32); die Unterschichten tendieren grundsätzlich eher zu unilateralen, lokalen Beziehungen mit Göttern, wofür dann appellativische Benennungen (ὁ θεός, μήτηρ, ἄναξ; aber auch Διὸς κοῦροι) hinreichen (zu den sozialen Bedingungen der Namenlosigkeit s. u. Sp. 1217f). Unter den Bedingungen sich ausdifferenzierender Hochkulturen vollzieht sich eine Entwicklung persönlicher, großer Götter, deren Konzeption samt ihrer Namentlichkeit u. *Genealogie den politischen Ansprüchen u. dem sozialen Selbstverständnis der Aristokratie entspringt (Rose 27/32; B. Gladigow, Macht u. Religion: Humanist. Bildung 1 [1977] 5/10; ders., Sinn 47/50). Im griech. Bereich scheint sich die so umschriebene Entwicklung u.a. in einer ‚Verrätselung' der Namen auszudrücken, was für die Götternamen eine potentielle Distanzierung vom einfachen Volk bedeutet; eine ‚Wiederannäherung' erfolgt dann durch die Epitheta (dazu s. u. Sp. 1226/31). In der Geschichte der ägypt. Religion scheint zumindest einmal ein anderer Weg gedacht worden zu sein: Die im wesentlichen durchsichtigen Götternamen werden nicht ‚verrätselt', sondern, zumindest für den Sonnengott Re, unterstellt, daß sein ‚wahrer' Name nicht bekannt sei u. allein von der Göttin Isis durch eine handfeste List in Erfahrung gebracht werden konnte (zur Kontroverse s. S. Morenz, Ägypt. Religion [1960] 22/5). Es dürfte kein Zweifel darüber bestehen, daß ‚andere' Namen der ägypt. Götter als sie uns überliefert sind, nicht wirklich ‚existierten'. Jedoch sicherte das theologische Konzept der Erzählung von der ‚List der Isis' grundsätzlich jedem Gott das Potential eines Individualnamens (zu verfremdeten Phantasiebildungen von Götternamen im Neuen Reich s. E. Hornung, Der Eine u. die Vielen [1971] 80f).

3. Politische Implikationen. Die im Eigennamen kulminierende Individualität des großen Gottes u. die daraus resultierende Distanz von seinem ‚Bereich' bedarf zunehmend einer präziseren Bestimmung des Verhältnisses von Gott u. Bereich. Die Konzeptionen zur Lösung der Frage beziehen ihre Strukturen aus den soziokulturellen Errungenschaften der Übergangsphase von Territorialmacht zu Zentralherrschaft: Zwischen Gott u. Bereich wird ein Herrschaftsverhältnis konstruiert, der persönliche Gott steuert die Phänomene durch konkreten Eingriff, durch Formulierung seines Willens, durch Anweisung, oder durch Delegation von Macht unter Vorbehalt. – Der evolutive Schub vom Bereichsgott mit durchsichtiger Benennung zum persönlichen Gott mit Individualnamen repräsentiert auch eine theoretisch präzisierte Fassung von Individualität u. Subjektivität des Herrschers. Der Alternativenspielraum der göttlichen Person ist so eine Abbildungsebene herrscherlicher Ansprüche. Die soziokulturellen Rahmenbedingungen eines Polytheismus des hier angesprochenen Typs scheinen über die historischen Bedingungen der altmediterranen Kulturen hinaus konstant zu sein (Swanson 82/96).

b. Der röm. Polytheismus u. die Namentlichkeit. Die Struktur des röm. Polytheismus unterscheidet sich von der des griechischen in einer Weise, die man nicht einfach als das Festschreiben einer archaischen Gottesvorstellung durch die Römer rubrizieren kann (Koch, Juppiter aO. [o. Sp. 1209] 9/32). Jenes vielbeschriebene Merkmal der röm. Gottesvorstellung, durch eine zeitlich begrenzte Funktion u. einen historisch definierten Akt konkretisiert zu sein (F. Altheim, Röm. Religionsgeschichte 1 [1951] 99/119; vgl. auch A. Wlosok, Röm. Religions- u. Gottesbegriff in heidn. u. christl. Zeit: AntAbendl 16 [1970] 39/53), ist kaum als Ausgangspunkt einer erst zu vollziehenden Entwicklung zu verstehen. Die Verschiedenheit der Konzepte, des griechischen u. des römischen, läßt sich an den divergierenden Reaktionen in einer vergleichbaren Situation verdeutlichen: Vor der Schlacht bei Marathon erscheint dem Boten der Athener ein Gott im Bergwald u. verheißt ihnen sein Wohlwollen; die Erscheinung des Gottes stellt es außer Frage: es ist Pan (Herodt. 6, 105). Auch vor dem Galliersturm auf Rom macht sich eine Gottheit bemerkbar, als nächtliche Stimme, die vor dem Bevorstehenden warnt (Cic. div. 1, 101; 2, 69; Liv. 5, 32,6. 50, 5). Diese Stimme nun wird keiner bekannten Gottheit zugeordnet, wie es doch naheliegend gewesen wäre, sondern ‚ist' Aius Locutius (‚ansagender Sprecher') u. wird als solcher verehrt. Die Erscheinung ist so, in einer durchsichtigen Namensbildung, auf das konkret Historische begrenzt, eine systematische Verbindung zu anderen Göttern unterbleibt. Semasiologie u. Morphologie der röm. Götternamen entsprechen weitgehend dieser grundsätzlichen Kontingentierung des Verhältnisses Gott-Welt/Menschen. Neben ‚Sondergöttern' wie Strenia (Göttin des segenbringenden Zweiges [strena]) u. Verminus (Gott der Viehseuchen) stehen bedeutendere in ebenso durchsichtiger Namensbildung wie Ianus u. Consus, schließlich sogar Verbindungen, die Funktionsbegrenzungen ‚großer' Götter anzeigen: Lua Saturni, Salacia Neptuni, Hora Quirini, Maia Volcani, Heries Iunonis, Moles Martis, Nerio Martis (vgl. K. Latte, Über eine Eigentümlichkeit der italischen Gottesvorstellung: ArchRelWiss 24 [1926] 244/58, bes. 252; Altheim aO.). – Das Prinzip der Kontingentierung des Verhältnisses zu den Göttern basiert komplementär auf in der Mehrzahl durchsichtigen Bildungen der Götternamen u. der Zurückdrängung eines mythologischen Kontextes (zu letzterem grundlegend Koch, Juppiter aO.). Die ‚Leistungen' dieses Konzeptes liegen auf der Ebene des Staates in Verlagerung der Anspruchsebene in die (röm.) Geschichte u. in einer Reduktion des ‚politischen Risikos', das ein persönlicher Gott im Kontext einer inkohärenten Mythologie darstellen könnte; auf der Ebene des einzelnen in einer Distanzierung von den progressiv ansteigenden Ansprüchen eines Pantheons persönlicher Götter u. in einer Entlastung durch die Präzisierung des Kommunikationsmodus mit den Göttern. Auf der anderen Seite aber belegt die Art der röm. Götternamen gleichermaßen die grundsätzliche Offenheit eines polytheistischen Systems für jede Form religiöser Empirie.

III. Der Name Gottes im Judentum. Im Rahmen der systematischen Ansprüche eines Monotheismus wird der Eigenname als Distinctiv offensichtlich überflüssig u. sinnlos. Die Prämisse exklusiver Beziehungen, wie sie in besonderen Abhängigkeits- u. Zuordnungsverhältnissen auftritt, macht die Benutzung des Eigennamens geradezu fragwürdig (zu den sozialen Bedingungen der Namenlosigkeit s. u. Sp. 1217). Die historischen Bedingungen des israelit. Monotheismus schienen es gleichwohl geraten sein zu lassen, nicht auf den Namen Jahwe zu verzichten, eine Konzeption, die der Namentlichkeit des einen Gottes eine neue Qualität sicherte (Gese 75/89). – Wie weit sich diese neue Qualität des Namengebrauchs von der landläufigen Verwendung entfernte, zeigt noch die abweichende Interpretation von Ex. 3, 13/5, die Philo vit. Moys. 1, 74f vorlegte: ‚Weil Mose sehr genau wußte, daß seine Stammesgenossen u. alle anderen seiner Rede nicht glauben werden, sagte er: 'Wenn sie mich nun fragen, was denn der Name dessen ist, der mich sendet, ich selbst ihn aber nicht nennen kann, erscheine ich dann nicht als Betrüger?' Gott aber antwortete: 'Zuerst sage ihnen, daß ich der Seiende bin (egō eimi ho ōn, Übertragung der LXX von ‚Jahwe'), damit sie, wenn sie den Unterschied zwischen dem Seienden u. dem Nichtseienden verstanden haben, auch die Lehre vernehmen, daß es für mich, dem allein das Sein eigen ist, überhaupt keinen eigentlichen Namen gibt." (Übers. nach H. Gese). – Für die Ansprüche der hellenist.-jüd. Theologie ist ein (Eigen-)Name Gottes widersinnig, der Name Jahwe kann also allenfalls der Legitimation des Tradenten dienen oder Wesensaussage sein (W. Zimmerli, Ich bin Jahwe:

ders., Gottes Offenbarung [1963] 11/40). Beide von Philon herausgestellte Komponenten der Sinaitradition gehen aber an der besonderen Qualität der Selbstvorstellung (,Ich bin Jahwe') vorbei (dazu Gese mit weiterer Lit.). Die Nennung des Namens durch Jahwe erhebt die *Epiphanie auf dem Sinai zur (exklusiven) Offenbarung. Die Namensoffenbarung als Medium u. Modus unbedingter Zuwendung an Israel basiert auf der spezifischen Differenz, die sich aus der Rezeption der traditionellen Selbstvorstellungsformel polytheistischer Panthea in eine monotheistische Religion ergibt. Der Eigenname, der als Distinctiv sinnlos geworden ist, vertritt in einer exklusiven Weise die Personalität des einen Gottes u. die Zuwendung zu seinem Volk.

IV. Alternativen der Präsentation. a. Bild u. Name von Göttern. Die Frage nach dem prinzipiellen Darstellungsmodus von Göttern, nach den Implikationen ihrer Tradition bzw. Rezeption über den Namen, das Kultbild oder den Kultort, führt in eine Reihe systematischer Überlegungen. Die Frage nach dem Darstellungsmodus setzt ihrerseits ein abstrakteres Niveau des Verhältnisses von ,Erscheinung' u. ,Gott' voraus, wie es erst auf einer bestimmten Stufe kultureller Differenzierung erreicht wird. Für einen Iuppiter Fulgur (CIL 1^2, 331) oder Iuppiter Lapis (Gell. 1, 21, 4) ist die Erscheinungsform zunächst unproblematisch. Erst wenn die Verbindung zwischen Bereich, Territorium oder Funktion u. Gottheit soweit gelockert ist, daß die Vorstellung nicht mehr selbstverständlich ist, die Gottheit manifestiere sich restlos in Bereich oder Funktion (s. o. Sp. 1210), bestimmt der Darstellungsmodus letztlich auch das Entwicklungspotential (Gladigow, Konkurrenz 113/6). Indem sich die Gottheit nunmehr jeweils u. nur teilweise manifestiert, nicht mehr der Bereich ,ist', sondern ihn beherrscht, kontrolliert, wird sie ,Person', spontan, autonom, gegebenenfalls auch irrational u. unprognostizierbar handelnd gedacht. Es ist naheliegend, daß sich eine solche Konzeption von Gottheit nur in Reflexionsschüben über menschliches Handeln am Modell göttlicher Möglichkeiten entwickeln konnte. – Von dieser Phase an dürfte die anthropomorphe Gestaltung der Gottheit (O. Loretz [Hrsg.], Die Gottebenbildlichkeit des Menschen [1967]; E. Hornung, Der Mensch als ,Bild Gottes' in Ägypten: Loretz aO. 123/56; C. Koch, Vom Wirkungsgeheimnis des menschengestaltigen Gottes: ders., Religio [1960] 205/52), wenn schon nicht die allein mögliche, so doch die privilegierte gewesen sein. In der Verbindung von anthropomorpher Darstellung u. persönlicher Gottesvorstellung ist das Dilemma von spontaner Handlungsfähigkeit des Gottes u. Ortskonstanz des Bildes, von Bemächtigung des Gottes im Bilde u. Macht der göttlichen Person bereits konstituiert. – Grundlegend für die Ausdifferenzierung von Namens- u. Bildkonzeption ist, daß die Differenz von Kultbild u. Gottheit immer erst in einem intellektuellen Prozeß gewonnen werden muß.

b. Entwicklungspotentiale von Bild u. Namen. Im Unterschied dazu hat der Name von vornherein auch die Qualitäten eines Symbols, er ist a limine nicht identisch mit dem Gott, den er bezeichnet, bestenfalls geeignet, ihn zu vertreten oder zu evozieren. Diese manifeste Differenz von ,Name' u. ,Gott' aktualisiert das Entwicklungspotential der Namentlichkeit bereits in einem sehr frühen kulturellen Stadium. Der Name ist ganz wesentlich auf einen mythologischen oder theologischen Kontext angewiesen; hier, in dieser notwendigen Referenz, liegen die sehr viel größeren Entwicklungsmöglichkeiten der Namentlichkeit. Etymologische Spekulationen über die einzelnen Götternamen, wie sie in Paronomasien schon sehr früh auftreten (zum Jahwenamen s. Ex. 3, 14; zu Zeus s. Hesiod. op. 2/4; vgl. u. Sp. 1225), beschränken sich nur scheinbar auf den Namen selbst, in Wirklichkeit wird auf diesem Wege eine neue Abstraktionshöhe theologischer Deutung erprobt. Namenslisten, Kataloge u. Genealogien von Göttern komplettieren die systematischen Bezüge des Namens in eher traditioneller Weise. – Allerdings liegen in der möglichen Weiterentwicklung der Unanschaulichkeit des Namens zur Spiritualisierung die typischen Nachteile des gleichen Prozesses. Eine unmittelbare Bildfrömmigkeit ist in solchen Phasen der religiösen Entwicklung eine typische Unterschichtreaktion auf die fortschreitende Abstraktion der Gottesvorstellung, ,Bilderverbote' sind nicht selten die weitere Folge. – Eine Verbindung von Namentlichkeit u. anikonischer Kultform sichert der Konzeption des persönlichen Gottes neue Qualitäten: Nicht nur unter dem Aspekt der Ausweitung ursprünglicher Territorien, bis hin zur Universalisierung, hat der ,bildlose' Name die umfassenderen Möglichkeiten, sondern auch im Blick auf eine Ausweitung der verpflichteten Situationen (Luhmann 89/111).

Eine extensive Verpflichtung des einzelnen in Einzelsituationen läuft vorzugsweise über ein potentiell omnipräsentes, d.h. aber auch im Normalfall unsichtbares göttliches Gegenüber (zum Verhältnis von Omnipräsenz u. Allwissenheit s. R. Pettazzoni, Der allwissende Gott [1960] 69/76). Exklusive u. extensive Verpflichtung sind charakteristische Elemente eines Glaubensmodus in monotheistischen Religionen, deren Entwicklung ihrerseits von einer zeitweiligen oder prinzipiellen Bildlosigkeit abhängig war. Die kultische Realisierung anikonischer Kulte bringt naturgemäß einige Probleme mit sich. Im AT hat der Deuteronomist das Problem des kultischen Bezugspunktes dadurch zu lösen versucht, daß er Jahwe selbst im Himmel wohnen läßt, den šem Jahwes aber, den Namen, im Tempel (1 Reg. 8, 10/53; dazu allgemein M. Schmidt, Prophet u. Tempel [Zürich 1948]; Johnson). – Mit der Namentlichkeit der Götter haben sich die Religionen ein universales Instrument geschaffen, das gleichzeitig emotionale wie intellektuelle Forderungen zu erfüllen in der Lage ist. Der Eigenname der Götter postuliert als Personenbezeichnung, als Institut sozialer Organisation, Interesse u. Zuwendung, als Abstraktum generalisierte Realität.

V. Namenlosigkeit. Namenlosigkeit kann im sozialen Verkehr zwei völlig verschiedene Gründe haben u. in zwei verschiedenen Formen auftreten: Der röm. Sklave beispielsweise, das kleine Kind, grundsätzlich auch die *Frau, haben kein Recht auf einen Individualnamen (vgl. E. Fraenkel, Art. Namenwesen: PW 16, 2 [1935] 1611/70; allgemein F. Solmsen/E. Fraenkel, Indogermanische Eigennamen als Spiegel der Kulturgeschichte [1932]). Bei den Römern wird das praenomen als Distinctiv erst u. allein dem männlichen Kind zusammen mit der toga virilis verliehen. Namenlos in den internen Sozialbeziehungen ist aber auch der Herr, wenn er von seinen Sklaven angeredet wird, der Fürst gegenüber seinen Untertanen, der Hausherr gegenüber den Familienmitgliedern (vgl. Hirzel 27). Der Zugriff auf den Namen durch sozial Niedere wird offensichtlich als überflüssig u. als Anmaßung empfunden; hier liegt wohl das funktionale Gegenstück zur Namensvergabe als Herrschaftsakt vor.

a. Namenlosigkeit von Göttern. Analoge Verhältnisse bestimmen auch die Namenlosigkeit von Göttern. Mit der hierarchisch begründeten Namenlosigkeit des Hochgestellten vergleichbar ist die kultische Namenlosigkeit großer Götter (vgl. J. A. MacCulloch, Art. Nameless gods: ERE 9, 177/81; Kern aO. [o. Sp. 1208] 125/34; vgl. auch Norden, Agnost.[4] 57_1). Man vermeidet es, ihre Namen auszusprechen, der Verkehr mit ihnen läuft über Appellativa oder Antonomasien (Δέσποινα, ἡ θεός, μήτηρ ὀρεία). Noch konkreter zeigt sich diese Struktur, in der sich soziale u. magische Schemata überlagern können (s. o. Sp. 1206f), wenn der Name der Gottheit den Kultteilnehmern überhaupt nicht bekannt ist (u. in einer mythischen Reflexion dieses Sachverhalts den anderen Göttern unbekannt ist [s. Sp. 1211f u. 1220f]). Da selbst der geheimgehaltene Name einer Gottheit als eine Gefahr verstanden werden kann, als Bedrohung ihrer Autonomie, ist die konsequente Gestaltung göttlicher Überlegenheit dann ihre absolute Namenlosigkeit. – In der griech. Religion erscheinen θεοὶ ἀνώνυμοι vor allem im Bereich der Mysterienkulte u. der chthonischen Kulte (Kern aO. 125/34). Wenn auch G. Kaibels Formulierung: ‚wo der Gott keinen Namen hat, da ist Mysteriendienst' (Δάκτυλοι Ἰδαῖοι: NGGöttingen 1902, 512), in ihrer apodiktischen Zuspitzung nicht richtig ist, so ist doch an dem Spezialfall der Mysterien abzulesen, daß exklusive Bindungen an Götter sich gern in einer Eigennamenlosigkeit dieser Götter ausdrükken. Diese (relative) Ausschließlichkeit der kultischen Beziehung kann dabei auf der Zugehörigkeit zu einem Kultverein beruhen, oder auf lokaler Zuordnung, oder schichtspezifische Gruppierungen betreffen. Unter diesen Bedingungen charakterisiert die Eigennamenlosigkeit des Gottes oder der Götter eine alternativelose, privilegierte Beziehung. Als sozialer Ort für Zuwendungen dieses Typs lassen sich nicht selten die Unterschichten angeben, die einerseits keine so hohen Anforderungen an eine präzisierte Namentlichkeit stellen (Rose 27/32) u. andererseits eher auf Lokalkulte angewiesen sind als die durch eine gewisse Mobilität ausgezeichnete Aristokratie. – Umgekehrt könnte die Aristokratie eher bereit gewesen sein, fremde Götternamen zu akzeptieren. Auf derartige Verhältnisse führt Rose (ebd.) die Nachricht Herodt. 2, 52 zurück, die ‚Pelasger' hätten zu ihren Göttern, ohne Namen u. Beinamen zu kennen (ἐπωνυμίην δὲ οὐδ' οὔνομα ἐποιεῦντο οὐδενὶ αὐτῶν), gebetet u. hätten später fast alle Götternamen von den Ägyptern übernommen. Hinter dieser Notiz verberge sich, so vermutet H. J. Rose,

die Rezeption vorgriechischer Göttereigennamen durch den achäischen u. mykenischen Adel in einer Phase kaum entwickelter Namentlichkeit der eigenen Götter u. Kulte (zu den aus einer Stratifikation von Gesellschaften entspringenden Ansprüchen auf Eigennamen s. auch o. Sp. 1205f).

b. Namenlosigkeit des einen Gottes als Konsequenz. Neben der ‚hierarchischen Namenlosigkeit des Herren' u. der ‚magischen Nichtverfügbarkeit des Namenlosen' führt noch ein dritter Weg in seiner letzten Konsequenz zum Postulat der Namenlosigkeit des höchsten (u. schließlich einzigen) Gottes. Dieser eher systematische Weg, der sich am besten im griech. Bereich verfolgen läßt, vereinigt eine Kritik an den Aussagemöglichkeiten der menschlichen Sprache mit dem Aufweis der logischen Unvereinbarkeit der verwendeten Vollkommenheitsprädikate: Der eine Gott ist nun nicht nur namenlos, sondern auch nicht mehr prädizierbar (E. Topitsch, Vom göttlichen Wissen: ders., Gottwerdung u. Revolution [1973] 39/134; D. Roloff, Gottähnlichkeit, Vergöttlichung u. Erhöhung zu seligem Leben [1970]). Die hier angesprochene Entwicklung ist durch Xenophanes, Platon, *Aristoteles, die Stoa, Hermetik, *Gnosis (II) u. Neuplatonismus nur in ihren äußeren Umrissen angedeutet (W. Jaeger, Die Theologie der frühen griech. Denker [1953]; P. Decharme, La critique des traditions religieuses chez les Grecs [Paris 1904]; O. Dreyer, Untersuchungen zum Begriff des Gottgeziemenden in der Antike [1970]; W. J. Verdenius, Platons Gottesbegriff: EntrFondHardt 1 [1954] 241/92; Topitsch, Ursprung aO. [o. Sp. 1204]). – Im Corpus Hermeticum, Sammelbecken verschiedener Strömungen der antiken Theologie, mündet die Dialektik der kultischen Vielnamigkeit des einen Gottes in die faktische Namenlosigkeit: ὁ δὲ θεὸς εἷς, ὁ δὲ εἷς ὀνόματος οὐ προσδέεται. ἔστι γὰρ ὁ ὢν ἀνώνυμος (Corp. Herm. frg. 3 [1, 534 Scott]); oder, anders gewendet, die Namen aller Dinge treffen auf ihn zu u. sein Name auf alle Dinge (Corp. Herm. Ascl. 20a [1, 323 Scott]).

VI. Das Aussprechen des Namens. a. Namensvermeidung u. Euphemismus. Da ein Aussprechen eines Namens der Präsentation der dahinterstehenden Macht gleichkam (s. o. Sp. 1206), war man bei unangenehmen u. gefährlichen Potenzen besonders vorsichtig. Der normale Weg, das Dilemma zwischen notwendiger Identifikation der Gottheit u. befürchteter voller Präsentation (Plat. Crat. 403a über den Namen ‚Hades': φοβούμενοι τὸ ὄνομα ‚Πλούτωνα' καλοῦσιν αὐτόν) zu lösen, ist die Periphrase (Antonomasie), die, mit Ausnahme des eigentlichen Namens, das gesamte Epikleseformular verwenden konnte. Ins Positive gewendete Prädizierungen, *Euphemismen (K. Beth, Art. Euphemismus: Bächtold-St. 2 [1929/30] 1079/84; Hirzel 25/7) sind dabei nicht nur eine Meidung des wahren, schrecklichen Namens, sondern vor allem auch Optionen auf eine Wendung ins Freundliche, Hilfreiche (etwa Erinyen/Eumeniden, Hades/Pluton; s. o.). Die Gottheiten, deren Namen man sich auszusprechen scheute, mußten nicht einmal im engeren Sinne feindlich sein, es reichte, wenn sie bestimmten tabuierten Bereichen, etwa dem Chthonischen, angehörten. Bei den Römern galt, wer die Namen der vier Saatgottheiten auch nur versehentlich aussprach, für eine gewisse Zeit als tabuiert; er mußte ein ferias observare durchführen (Macrob. Sat. 1, 16, 8).

b. Der Jahwename u. seine Periphrasen. Eine besondere Entwicklung hat die Verwendung des Jahwe-Namens vor allem im nachexilischen Judentum genommen. Die exzeptionelle Bedeutung des Namens führt zu sukzessiv verschärften Verboten ihn auszusprechen, bis hin zur engsten Begrenzung auf den Tempelkult (Gese 88f). Selbst im Gottesdienst der Synagoge wurde das Tetragramm durch die Periphrase Adonai (‚mein Herr') wiedergegeben, deren Vokalisation schließlich dem Tetragramm beigegeben wurde. Parallel zum Verschwinden der ursprünglichen Vokalisation, unter dem Einfluß der rabbin. Verbote, den Namen Jahwes auszusprechen, wird das Tetragramm dann doch, gegen die im AT dokumentierte Konzeption der Namentlichkeit Jahwes (s. o. Sp. 1214f), zu einem Geheimnamen (Bietenhard 268f).

c. Geheimnamen u. die evocatio bei den Römern. Die instrumentelle Verwendbarkeit eines G., die grundsätzlich der gegenüber menschlichen Personen zu entsprechen schien (s. o. Sp. 1206/8), ließ es unter gewissen Umständen geboten sein, den Namen nicht an Fremde weiterzugeben, ihn geheim zu halten (Foucart aO. [o. Sp. 1206] 133f). Ein Bruch der Geheimhaltung könnte, in diesen Denkformen argumentiert, die eigenen Götter der Verwendung Fremder überlassen. – Dem sublimierten Persönlichkeitsbegriff der ‚großen' Götter entsprechend, spielen Geheimnamen

in den Kulten der Antike praktisch keine Rolle; auf die Tendenz von Kultvereinen zu einer Namenlosigkeit oder exklusiven Namentlichkeit der Götter wurde bereits hingewiesen (o. Sp. 1217/9). In den Nachrichten über die geheime Schutzgottheit der Stadt Rom bzw. den Geheimnamen der Stadt Roma scheint allerdings eine derartige Konzeption vorzuliegen (A. Brelich, Die geheime Schutzgottheit von Rom [1949]). Als Gründe für die Geheimhaltung des Namens gibt Macrob. Sat. 3, 9, 5 an: ‚Der Name der Stadt selbst ist sogar den Weisesten unbekannt, weil die Römer fürchteten, mit ihnen würde in einer feindlichen Evocatio dasselbe geschehen, was sie selbst häufig gegen Städte der Feinde durchgeführt hatten, wenn der Name ihrer Schutzgottheit verbreitet würde.' Die *Evocatio ist von den Römern als Kultakt des Krieges konzipiert u. bezeichnet das feierliche ‚Herausrufen' der fremden Stadtgötter vor der endgültigen Eroberung u. Zerstörung (G. Rohde, Studien u. Interpretationen [1963] 189/205); ihre Wirksamkeit war natürlich ganz wesentlich auf die Kenntnis der fremden Götternamen angewiesen. Valerius v. Sora wurde ein Verrat des Geheimnamens der röm. Schutzgottheit vorgeworfen (Plin. n. h. 3, 65; Serv. Aen. 1, 277; Solin. 1, 4f); er soll deshalb hingerichtet worden sein.

VII. Mehrnamigkeit. a. Eigenname u. alternative Namen. 1. Vielnamigkeit. Das schon mehrfach angesprochene Prinzip der engen Zusammengehörigkeit von Person u. Namen müßte in seiner Konsequenz bedeuten, daß den Göttern nur ein, eben der richtige, Name zukommt. Dem scheint ein Blick über *Epiklesen, *Gebete u. Hymnen zu widersprechen, in denen eine Vielzahl von Namen u. Namensformen erstrebt wird (Norden, Agnost.[4] 143/66; Reitzenstein, Myst. Rel. 17/30; zu vergleichbaren ägyptischen Verhältnissen s. Brunner 38/42; zur theologischen Problematik der Vielnamigkeit im Islam s. J. van Ess, Der Name Gottes im Islam: v. Stietencron 162/75). Die gleichmäßige Richtigkeit aller Namen wird im allgemeinen nicht unterstellt, den Göttern häufig die Wahl des ihnen genehmen Namens ‚überlassen': οἵτινές τε καὶ ὁπόθεν χαίρουσιν ὀνομαζόμενοι (Plat. Crat. 400e; dazu mit weiteren Parallelen C. Ausfeld, De Graecorum precationibus [1903] 517f; Norden, Agnost.[4] 143/7). Dieser Modus der Präsentation mehrerer Namen erhöht einerseits die Wahrscheinlichkeit, den ‚richtigen' zu treffen, u. erlaubt andererseits, den Wirkungsbereich des Gottes in einer Art Aretalogie auszubreiten. Als Beispiel das Gebet an Isis (Apul. met. 11, 2): Regina caeli, sive tu Ceres ... seu tu caelestis Venus, ... seu Phoebi soror, ... seu ... Proserpina ... quoquo nomine, quoquo ritu, quaqua facie te fas est invocare: tu meis iam nunc extremis aerumnis subsiste ... Unterstellt wird letzten Endes, daß Isis alle diese Gottheiten in sich vereinigt. – Die explizierende Formel εἴτε ὁπόθεν καὶ ὅπως χαίρεις ὀνομαζόμενος ließ sich außerhalb der Bindungen des kultischen Gebets leicht als Vehikel dafür benutzen, an der Erkennbarkeit des Gottes zu zweifeln (Aeschyl. Ag. 160: Ζεύς, ὅστις ποτ' ἐστίν, εἰ τόδ' αὐτῷ φίλον κεκλημένῳ, τοῦτό νιν προσεννέπω. οὐκ ἔχω προσεικάσαι ...), wie die personale Existenz des Gottes in Frage zu stellen (Eur. Troad. 885f: ὅστις ποτ' εἶ σύ, δυστόπαστος εἰδέναι, Ζεύς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἴτε νοῦς βροτῶν; vgl. auch Heraclit.: VS 22 B 32). – Auf die Offenheit der εἴτε ... εἴτε ... bzw. sive ... sive ... Formeln mit ihrer deliberativen Unschärfe repliziert in späterer Zeit eine als ‚Sonnenmonotheismus' klassifizierte religiöse Richtung: εἷς Ζεύς, εἷς Ἀίδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος, εἷς θεὸς ἐν πάντεσσι ... (PsIustin. coh. Graec. 15; Orph. frg. 239 Kern). Entsprechend können dann die Namen der ‚anderen' Götter als Epitheta des einen Gottes bezeichnet werden: Ἥλιος, ὃν Διόνυσον ἐπίκλησιν καλέουσιν (Macrob. Sat. 1, 18, 18; Orph. frg. 239 Kern).

2. Namensreihungen u. Namen als Epitheton. In klassischer u. vorklassischer Zeit sind derartige Zusammenfügungen ‚gleichgroßer' Gottheiten außerordentlich selten. Aphrodite Hera, für die Paus. 3, 13, 8 ein altes Schnitzbild in Sparta bezeugt, ist eines der auffallendsten Beispiele, Zeus *Asklepios gehört erst römischer Zeit an. Gewöhnlich werden lokale, kleinere Gottheiten oder Heroen überregionalen, gemeingriechischen zugeordnet: Dionysos Kadmos, Artemis Orthia, Poseidon Erechtheus. Asyndetische Reihung beider Namen u. Verwendung des ‚kleineren' Namens als Epitheton mögen dabei längere Zeit unentschieden nebeneinander gestanden haben; die Verbindung Poseidon-Erechtheus findet sich beispielsweise mit u. ohne Kopula (IG 2^2, 1146 [mit]; 1^2, 580 [ohne]; weitere Belege bei Nilsson, Rel.[3] 1, 449, der aus diesem Grunde eine Identifikation ausschließt). Der Sog der üblichen Zusammenstellung von Eigenname u. Epitheton eines Gottes dürfte allerdings im allgemeinen den zweiten Namen zu einem

Epitheton des lokalen Bezugs verblassen lassen (andere Beispiele bei H. Usener, Göttliche Synonyme: ders., Kl. Schriften 4 [1913] 259/306, der allerdings statt des hier skizzierten Überschichtungsprozesses, seiner Grundthese entsprechend, eine Selektion unter zunächst gleichwertigen Gottesbezeichnungen annimmt; s. auch u. Sp. 1235). – In welcher funktionalen Verbindung auch immer der ‚zweite' Name von den Gläubigen verstanden wurde: Die Vielzahl der mit einem Gott verbundenen Beinamen u. Epitheta bedeutete nach Funktion u. regionaler Verbreitung einen Machtzuwachs. Im Artemishymnos des Kallimachos bittet die Göttin Zeus kurzerhand um πολυωνυμίη, um sich so vor ihrem Bruder Apollon auszeichnen zu können (v. 7). Die Quellen weisen ihr, wie einer Reihe anderer Götter (Belege bei Usener 334_7) das Beiwort πολυώνυμος zu. Als vielnamige Göttin schlechthin gilt der hellenist. Welt Isis, die nicht nur πολυώνυμος, sondern auch μυριώνυμος als kultisches Epitheton trägt (CIG 3, 4713 b; zu den ägypt. Voraussetzungen u. zur typischen Vielnamigkeit der Götter in polytheistischen Religionen s. Hornung, Der Eine aO. [o. Sp. 1212] 77/90).

3. ‚Internationale' Vielnamigkeit von Göttern. Neben jener typischen internen Vielnamigkeit der Götter eines polytheistischen Systems, die zugleich ein Ordnungsprinzip darstellt, entwickelt sich in der antiken Welt zunehmend eine ‚internationale' Vielnamigkeit der Götter. In Überwindung einer naiven interpretatio Graeca bzw. Romana (locus classicus für die Formel ist Tac. Germ. 43, 4; vgl. ferner G. Wissowa, Interpretatio Romana: ArchRelWiss 19 [1916/19] 1/49) gewinnen Überlegungen an Boden, in welcher Sprache die Götternamen ursprünglich erfaßt worden seien (Herodt. 2, 52f führt die griech. Götternamen über die ‚Pelasger' auf die ägypt. Namen zurück: Linforth; Rose 27/32). Die Rezeption dieser Erwägung durch niedere Mysterienkulte u. Magie führt dazu, daß der Name einer Gottheit in ägyptischer, phrygischer, persischer, hebräischer Form genannt wird (Reitzenstein, Myst. Rel. 28/33. 240/2; Apul. met. 11, 5 sind elf Namen bzw. Namensformen der Isis aufgezählt, unter denen sie von den verschiedenen Völkern verehrt wird; die Zusammenstellung als Teil eines alten Kultgebetes spricht an Reitzenstein aO. 240). Mit der Faszination fremdartig klingender Namen, die keineswegs auf die niedere Magie beschränkt ist, verbindet sich dabei die Hoffnung auf die religiöse Präferenz einer Sprachform. Die Diskussion über die ältesten Völker der Menschheit ist ihrer Intention nach häufig auch der Gewinnung einer Urreligion u. ihrer Götternamen gewidmet. – Es ist naheliegend, daß die verbreitete Vorstellung einer Göttersprache, die sich von der menschlichen unterscheidet (Güntert aO. [o. Sp. 1207]), den Göttern auch die umfassende Kenntnis der richtigen Namen unterstellt.

b. Götterspaltung u. Theokrasie. Die ‚interne' Vielnamigkeit der Götter eines polytheistischen Systems läßt sich freilich nicht nur als Modus der Generalisierung von Lokalkulten auf der Ebene der großen, überregionalen Gottheiten beschreiben, sondern mit dem gleichen Recht auch als ‚Aufspaltung' der großen Götter in Lokalgottheiten (Bertholet, Götterspaltung; Luhmann 126/9. 204/8). Die immanente Tendenz jeder kultischen Veranstaltung u. jeder Kultstätte, ihr Verhältnis zu ‚ihrer' Gottheit als ein exklusives darzustellen, kann eben auch in der Aufnahme der Lokalgottheit in das Namensformular des großen Gottes ihren Ausdruck finden (zur analogen Funktion des Epithetons mit Lokalbezug s. u. Sp. 1232): Artemis Orthia ist mindestens ebensoviel spartanische Baumgöttin wie gemeingriechische Artemis. Die Prozesse von funktionalen u. lokalen Abspaltungen wie die der Vereinigung von Gottheiten sind wohl in allen großen, überregionalen Religionen ständig gleichzeitig in Gang. Die Gründe für den Antagonismus von Abspaltung u. Vereinigung liegen in dem Dilemma der Attraktivität der großen Götter u. ihrer Ferne. Erst die lokale (oder funktionale) Spezialisierung verleiht das Gefühl von Präsenz u. Zuwendung; die Verbindung zur überregionalen, großen Gottheit, also die gegenläufige Konstruktion, sichert demgegenüber Macht u. Wirksamkeit. Insofern waren die einfachen Formen einer Theokrasie des hellenist. Synkretismus (etwa vom Typ Juppiter Dolichenus oder Herakles Melkart; weitere Beispiele bei Bertholet, Götterspaltung 14; vgl. ferner K. Latte, Art. Synkretismus: RGG^2 5 [1931] 952/9; G. Mensching, Art. Synkretismus: RGG^3 6 [1962] 563/6) für den ‚einfachen Mann auf der Straße' nicht von älteren kultischen Konvergenzen zu unterscheiden. Für die Gebildeten freilich bedeuten die Kumulierungen von Namen einer Gottheit ebenso wie Äquivalenzen superlativischer Epitheta (dazu u. Sp. 1229/31) einen weiteren Schritt auf dem Wege zu einem universalen Gott.

VIII. Das Etymologisieren von Götternamen. Die besondere Bedeutung des G. muß den Namen zu einem der möglichen Objekte grundsätzlicher Fragestellungen werden lassen. Wenn der Name der Gottheit im Rahmen von Kulthandlungen den Verkehr mit ihr sicherstellt, der Name sie vertreten kann, muß weitergehendes Fragen nach dem Wesen der Gottheit auch auf die Deutung ihres Namens stoßen. Im Gegensatz zur Zurückhaltung des AT (nur Ex. 3, 14 in der Selbstvorstellung eine Deutung des Jahwe-Namens, die zugleich eine Festlegung ausschließt; dazu Gese 81f) erfreut sich seit Hesiod eine *Etymologie des G. zunehmender Aufmerksamkeit (M. Warburg, Zwei Fragen zum Kratylos [1929] 62/121; W. Kranz, Stasimon [1933] 287/9; ferner K. Barwick, Probleme der stoischen Sprachlehre u. Rhetorik = AbhLeipzig 49, 3 [1957]). Vordergründige mythologische Assoziation (Hesiod. theog. 197) u. grundsätzliche theologische Spekulation (Hesiod. op. 2f; dazu B. Snell, Die Entdeckung des Geistes[4] [1975] 45/55; ders., Die Welt der Götter bei Hesiod: E. Heitsch [Hrsg.], Hesiod = WdF 44 [1966] 721) bedienen sich desselben Instruments. Die begriffliche Durchsichtigkeit von Personennamen u. von Personifikationen steht dabei in einem fruchtbaren Widerstreit zur Undurchsichtigkeit der den großen Göttern zukommenden Namen (s. auch o. Sp. 1210f). Die Durchsichtigkeit legitimiert die Methode, über das ἔτυμον zum Wesen der Gottheit vorzudringen, die Undurchsichtigkeit der Götternamen selber gibt theologischen Generalisierungen weiten Raum. Anders als der Weg über die mythologische Anknüpfung erzwingt die Etymologie, etwa in der Form einer Paronomasie, eine prägnante Begrifflichkeit. – Seit Heraklit (VS 22 B 32. 48) u. Parmenides (VS 28 B 8, 38/41) trifft das Etymologisieren von Namen auf zunehmende Kritik u. geht in sprachphilosophischen Relativierungen auf (F. Heinimann, Nomos u. Physis [1945] 46/56). Dieser Kritik folgend spricht Sokrates (Plat. Crat. 400d) den Menschen die Kenntnis der wahren Götternamen ab: ‚... denn über die Götter wissen wir nichts, weder über sie selbst, noch kennen wir die Namen, mit denen sie sich gegenseitig benennen. Denn gewiß benennen sie sich gegenseitig mit den richtigen Namen.' Der Dialog kann sich dann ohne religiöse Vorbehalte der etymologischen Deutung der griech. Götternamen zuwenden, unter der Prämisse allerdings, auf diese Weise die Vorstellungen der Menschen bei der Benennung der Götter zu erreichen, nicht das Wesen der Götter.

B. Das kultische Epitheton. I. Das Verhältnis von Epitheton u. Namen. a. Epitheton u. persönliche Gottesvorstellung. Systematische Stellung u. Funktion der Epitheta erhalten erst als Folge einer bestimmten Entwicklungsstufe der persönlichen *Gottesvorstellung (allgemeine Periodisierung der Religionsgeschichte nach dem Grad der Differenziertheit durch R. N. Bellah, Religiöse Evolution: C. Seyfarth/W. M. Sprondel [Hrsg.], Seminar. Religion u. Gesellschaftliche Entwicklung [1973] 267/302; unter kognitivistischen Gesichtspunkten s. Döbert, Systemtheorie aO. [o. Sp. 1210] 83/157; Gladigow, Sinn 41/58) ihre konstitutive Differenz zum (Individual-)Namen der Gottheit. Die religiöse Bedeutung der Epitheta wird in einem Prozeß der Ausdifferenzierung von Name u. Bestimmung des Erscheinungs-/Wirkungsmodus entwickelt. Das ‚kultische Binom', Name plus Epitheton/Epitheta, stellt nicht eine Reihung alternativer Möglichkeiten vor, wie sie eine Aufzählung von Namen intendieren könnte, sondern ist Ausdruck der Relation Gott – Mensch. Gegen die Autonomie u. potentielle Irrationalität der großen Götter konstituiert das System der Epitheta eine Einbindung der Götter in sozialrelevante Schemata.

b. Funktionsbereiche der Epitheta. Im Epitheton wird der erstrebte Funktionsbezug zwischen Betendem, Kultteilnehmer, Kultlokal, Anlaß der Handlung usw. in sprachlicher Konkretheit ausgedrückt: Zeus Sosipolis u. Zeus Soter, Schützer der Stadt u. des Hauses; Zeus Hikesios u. Xenios, Retter von Schutzflehenden u. Fremden; Zeus Lykaios u. Idaios, der Zeus vom Lykaion u. des Ida; Zeus Apaturios, Zeus des Apaturienfestes, u. Zeus Kataibates, Zeus der im Blitz erschienen ist, wie Zeus Keraunos (Zusammenstellung der Zeusepitheta bei H. Schwabl, Art. Zeus [Epiklesen]: PW 10A [1972] 253/376). Die Gesamtheit der einer Gottheit zugeschriebenen Epitheta stellt den Versuch dar, die Variationsbreite göttlicher Möglichkeiten in einen Bezug zum Menschen zu setzen. Aus diesem Grunde kann die Summe der Epitheta eines Gottes gerade nicht identisch mit der Summe seiner Eigenschaften im Rahmen theologischer Spekulation sein. – Im allgemeinen überwiegen Epitheta, die einen erwünschten Funktionsbezug zur Gottheit darstellen; sie haben

insoweit eine ähnliche Funktion wie der topische Verweis auf schon früher gewährte Hilfe (zB. Il. 1, 451/3: κλῦθί μευ, ἀργυρότοξ' . . . ἠμὲν δή ποτ' ἐμεῦ πάρος ἔκλυες εὐξαμένοιο; weitere Belege aus den verschiedensten Bereichen bei F. Heiler, Das Gebet[5] [1969] 91). Doch fehlt auch die andere Gruppe der negative Wirkungen der Gottheit repräsentierenden Epitheta nicht (Apollon Loimios, der Pestgott; Aphrodite Androphonos, die männerzerstörende Aphrodite; Dionysos Anthroporraistes, der menschenzerreißende Dionysos); mit der Zuweisung dieser Wirkungen wird allerdings zugleich die Beherrschung u. das Ritual, das sie verhindert (oder dessen Teil sie sind: Dionysos Anthroporraistes), angegeben: sie gehören somit in die gleiche Gruppierung von Epitheta.

c. Das Verhältnis der Epitheta zum Mythos. Mythologische Verknüpfungen u. (volks)etymologische Zugriffe auf den G. könnten grundsätzlich Ähnliches leisten wie die Epitheta. Beide Parameter sind allerdings der Geschwindigkeit in der Veränderung von Ansprüchen nicht gleichmäßig gewachsen: Als ‚Variable' zur ‚Konstante' G. erweist sich hier bevorzugt das Epitheton, das den Augenblickserfordernissen entsprechend verändert werden kann. Dies gilt auch unter dem Gesichtspunkt, daß in der immanenten polytheistischen Epochengliederung die ‚mythische Zeit' grundsätzlich abgeschlossen ist, somit ‚im Prinzip' mythische, genealogische Verknüpfungen nicht mehr möglich sind. Da andererseits mythische Konzepte dieser Art immer retrojiziert werden (‚Anaklisis'), ist der innere Grund für den Wechsel des Mediums auch in einer wachsenden Kritik an der Beliebigkeit des Mythos zu sehen. Eine verschärfte Sensibilität für Tradition reduziert die typische Offenheit des Mythos; die Offenheit selbst kann als Beliebigkeit destruiert werden. In einer solchen Situation, für die das 5. Jh. vC. in Griechenland als ein Beispiel dienen möge, geschehen neue kategoriale Zuordnungen von Göttern zu Funktions- u. Existenzbereichen vorzugsweise durch ein Bezugssystem von Epitheta. Genealogische Deszendenz als biomorphe Interpretationsform wird abgelöst durch eine Typologie der Funktionen. – Dabei darf nicht übersehen werden, daß die Ausrichtung des Systems der Epitheta eine andere ist als die der allgemeinen Mythologie. Die Epitheta folgen den Kräftelinien der konkreten kultischen, lokalen, individuellen Beziehungen; so finden wir Epikourios (Apollon), den Helfer, Eleutherios (Zeus), den Befreier, Asphalios (Poseidon), der Sicherheit gegen Erdbeben bietet, Agetor (Hermes), den Geleiter, Eileithyia (Artemis, Hera), die Geburtshelferin (Auflistungen der Epitheta der griech. u. röm. Götter bei Bruchmann; Carter, Epitheta; Santoro [jeweils unter Beschränkung auf die literarischen Belege]; Berücksichtigung des konkreten kultischen Kontextes bei G. Appel, De Romanorum precationibus = RGVV 7, 2 [1909] 94/116 [mit pragmatischer Klassifizierung der Epitheta]; vgl. ferner Heiler aO. 153 f. 171/3; das epigraphische Material ist in den einschlägigen Artikeln in Roscher, Lex. sowie PW mit herangezogen). Während der genealogisch aufgebaute Mythos ein Pantheon auf der Ebene verwandtschaftlicher u. dramatischer Beziehungen entwirft, stellt das System der Epitheta demgegenüber ein Soziogramm der kultischen Realität dar.

d. Die kultische Bedeutung der Epitheta. In der Anrufung oder Benennung eines Gottes unter seinem Namen u. dem relevanten Epitheton manifestiert sich eine Tendenz zur Präzisierung u. Begrenzung des Kommunikationsmodus. Dieser auch sonst zu beobachtenden Tendenz können zwei Motivkomplexe zugrundeliegen: Präzisierung als Mechanismus der Machtkonzentration (die gesamte Macht des Zeus konzentriert sich in Zeus Soter auf die im Augenblick gewünschte Funktion als Retter) u. Präzisierung im Sinne einer Begrenzung der möglichen, erschreckenden u. nicht beherrschbaren Gesamterscheinung des ‚großen' Gottes auf die erstrebte Relation. Die ins Auge fallende Attraktivität der Epitheta in der Alltagspraxis des Kultus ist ein deutliches Zeichen für ihre komplementäre Funktion in entwickelten polytheistischen Systemen (Gladigow, Sinn 55/8; Brelich, Polytheismus aO. [o. Sp. 1210] 128/31). In sprachlicher Form, ohne die Fehlerbreite u. Abstraktionshöhe stark überhöhter symbolischer Beziehungen, überbrückt das Epitheton die Kluft zwischen dem ‚großen' Gott u. den Bedürfnissen des religiösen Alltags (zu analogen Problemstellungen im Verhältnis von Kultbild u. Name s. Gladigow, Konkurrenz 108/11). Die sprachliche Durchsichtigkeit der meisten Epitheta (im Gegensatz zur Mehrzahl der Götternamen, s. o. Sp. 1210f) sichert den Benutzer vor Fehldeutungen u. unbeabsichtigten Nebeneffekten. Insoweit ist das Epitheton (in Verbindung mit dem G.) der latenten Polyvalenz persönlicher Götter in einem polytheistischen Pan-

theon deutlich entgegengesetzt. Die prinzipielle Mobilität u. Handlungsfreiheit der großen Gottheiten ist eingeengt zugunsten einer lokalen oder funktionalen Segmentierung. Die Ebene des Kontaktes mit den Göttern ebenso wie die Ebene ihrer Rekurrenz ist durch die Epitheta der Götter charakterisiert, nicht durch ihren Willen oder ihren mythologischen Kontext. Der normale Kultteilnehmer betet nicht einfach zu Apollon, sondern zu Apollon Epikurios, bringt nicht Artemis eine Weihgabe, sondern Artemis Lochia, opfert nicht Hermes, sondern Hermes Chthonios. So können die großen persönlichen Götter mit Hilfe einer Vielzahl von Epitheta (für Zeus gibt es etwa zehnmal soviel Kultepitheta wie olympische Götter, vgl. Schwabl aO. 253/376) eine Substruktion unter sich entfalten, die weit mehr abdeckt, als es die mythologische ‚Persönlichkeit' des Gottes erwarten ließe.

e. Das ‚System' der Epitheta. Von besonderer Bedeutung ist, daß die überwiegende Mehrzahl der Epitheta nicht grundsätzlich einem Gott allein (wie der Eigenname) zukommt, sondern jeweils einer Vielzahl von Gottheiten. Auf diese Weise wird unterhalb der Ebene traditioneller, mythologischer Verknüpfungen ein System von kategorialen Querverbindungen entwickelt. Jeder große Gott hat eine Summe von Epitheta neben sich, die er in wechselnden Kombinationen jeweils mit anderen Gottheiten gemeinsam haben kann. Wenn Athene das Epitheton Polias mit Zeus Polieus gemeinsam hat, ist das eine Kongruenz, die sich aus dem in der Mythologie entwickelten Vater-Tochter-Verhältnis ableiten ließe. Wenn jedoch Apollon u. Dionysos das Epitheton Soter gemeinsam haben, Zeus u. Hekate das Epitheton Panderkes, Zeus u. Aphrodite das Epitheton Meilichios/-ia, ergeben sich hieraus Verbindungen u. Konsequenzen, die außerhalb mythologischer Reflexion liegen. Exklusive Zuweisungen bedeutsamer Epitheta, wie etwa Urania an Aphrodite, sind selten. Eine Konvergenz superlativischer Epitheta bereitet Theokrasien u. monotheistische Entwicklungen vor. Zugleich bedeutet eine Häufung gleicher Epitheta eine allmähliche Entwertung des eigentlichen Namens (zur Entwicklung in der Kaiserzeit s. Latte, Röm. Rel. 331/5).

f. Epithetareihungen u. ihre Konsequenzen. Für die Kombination von Epitheta, die sich nicht auf Lokales beziehen, gilt das Abfolgeprinzip von Kumulierung, Intensivierung u. Perfektionierung. Musterfall für eine mit einer Gleichsetzung mit anderen Göttern (Astarte, Nanaia, Leto, Meter, Hera, Aphrodite, Hestia, Rhea, Demeter; Lit. zu den Aretalogien bei Nilsson, Rel.[3] 2, 626_6) parallellaufenden Häufung von Epitheta ist die Isisreligion. Die bildende Kunst rezipiert ähnliche Entwicklungen eines ausgebildeten Synkretismus durch eine Häufung einer Vielzahl von Attributen auf ein *Götterbild (Liste der traditionellen griech. Götterattribute bei O. Gigon, Art. Götterattribute: LexAltWelt [1965] 1103/5). War in der älteren röm. Religion die Doppelung superlativischer Epitheta in Iuppiter Optimus Maximus noch ein Sonderfall (Latte, Röm. Rel. 151_1), zieht später in Epithetareihungen ein superlativisches Epitheton den anderen Superlativ nach sich. Der emphatischen Zuwendung an die Götter genügen im Einzelfall selbst die traditionellen Superlative nicht mehr, Juppiter Optimus Maximus Dolichenus weicht einem Iuppiter summus exuperantissimus Dolichenus. Dagegen kann sich ein einfaches Epitheton im Positiv wie im Falle der Magna Mater gegen solche hypertrophe Bildungen erstaunlich resistent erweisen. – Eine Perfektionierung der Epithetareihen schließlich drückt sich in subsumierenden Epitheta des Typs myrionymos oder pantheus aus. In polyonymos u. myrionymos (Artemis, Zeus, Isis) wird die Tatsache, viele Epitheta u. Namen zu haben, selber zum Epitheton. Pantheus als Epitheton steht als konsequenter Abschluß hinter Namenreihen gleichgesetzter Götter, die zudem noch gern mit einer komplettierenden Formel (des Typs θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις bzw. πάντες θεοί; dazu Usener 344/9; F. Jacobi, Πάντες θεοί, Diss. Halle [1930]) versehen sind. Fortuna, deren Reichtum an Epitheta schon der Antike aufgefallen war (Plut. quaest. Rom. 74, 281DE; fort. Rom. 10, 322F/323A; zu den Gründen s. Latte, Röm. Rel. 182), erhält vor allem das Epitheton Panthea (CIL 6, 30867). Daneben, auch im Osten des Römischen Reichs, ein selbständiger Gott Pantheos (R. Peter, Art. Pantheus: Roscher, Lex. 3, 1 [1897/1902] 1555/7; sowie Nilsson, Rel.[3] 2, 355; zur Ikonographie der Attributenhäufung F. Cumont, Art. Panthea signa: DarS 4, 314f; F. Eichler, Signum Pantheum: JhÖsterrInst 39 [1952] 21/7). Unter dem Aspekt einer Entwicklungslogik könnte die beschriebene Kumulation von Vollkommenheitsprädikaten (zu den Implikationen auch Topitsch, Wissen aO. [s. Sp. 1219]

39/134; vor allem ders., Leerformeln aO. [o. Sp. 1206] 239/42) als Vorstufe eines Monotheismus beschrieben werden, doch darf dabei nicht übersehen werden, daß parallel hierzu antagonistische Entwicklungen extreme Partikularisationen oder eine Aufhebung des theistischen Konzeptes zur Folge haben.

II. Verhältnis der Epitheta zueinander; Klassen von Epitheta. Eine Klassifikation der Epitheta unter rein semantischen Aspekten kann nur einer ersten, schematischen Orientierung dienen. Die konkrete kultische Funktion u. ein (latentes) theologisches Konzept würden erst in einer Auflistung aller einer Gottheit zustehenden Epitheta zusammen mit einer Nennung auch jener Götter, die jene Epitheta ebenfalls führen (samt deren weiteren Epitheta) deutlich werden: Ein mehrdimensionales Strukturmodell von Intersystembeziehungen, dessen Interpretation eine entwickelte ‚Theorie des Polytheismus' voraussetzte (kritische Sichtung bisher vorliegender theoretischer Ansätze bei H. G. Kippenberg, Religion u. Interaktion in traditionalen Gesellschaften: VerkündForsch 19 [1974] 2/24). Nicht das einzelne Epitheton als solches, in seiner lexikalischen Identität, bedingt seine religiöse Aussage, sondern seine Relationen zum G. u. zu den anderen Epitheta (zu analogen Mehrfachbeziehungen im Mythos s. P. Vernant, Mythe et société en Grèce ancienne [Paris 1974] 106). Unter diesen Vorbehalten u. mit einer Begrenzung auf in einem konkreten kultischen Kontext (*Gebet, *Epiklese, Hymnos, Weihung etc.) nachweisbare Epitheta seien folgende Gruppierungen aufgezählt u. mit jeweils wenigen Beispielen aus einem Pantheon erläutert.

a. Erscheinungsform. Die Angabe der typischen Erscheinungsform, bzw. besonderen Epiphanieform (auf einer differenzierteren Entwicklungsstufe) im Epitheton könnte auf ältere Formen von ‚Religion' zurückgehen: Juppiter Lapis (Juppiter, der Stein), im Griechischen Zeus Keraunos (dazu H. Usener, Keraunos: ders., Kl. Schriften 4 [1913] 471/97), Apollon Lithesios (der Steinerne; Statue in Malea neben einem Stein), Zeus Kappotas (der Niederfahrende; Inschrift eines Steines bei Gythion; vgl. allgemein E. Maaß, Heilige Steine: RhMus 78 [1929] 1/25); auf der Grenze von Erscheinungsform u. erzeugter Erscheinung stehen Zeus Ombrios u. Hyetios, Epitheta des regenbringenden Zeus.

b. Bezug zum Kultus. Eine Aufnahme des Rituals in das Epitheton erlaubt im Einzelfall Schlüsse auf eine sekundäre Zuordnung des Rituals an einen Gott: Juppiter Dapalis (der Juppiter, dem eine daps, ein ländliches Mahl, dargebracht wird); Juppiter Epulo (dem das epulum auf dem Kapitol gereicht wird). In die gleiche Gruppierung gehört die Benennung des Gottes als Protagonist des eigenen Kults: Apollon Daphnephoros (Apoll der Lorbeerträger), Dionysos Thyllophoros (Dionysos der Zweigträger); vordergründig schließlich auch die Aufnahme eines Fests in das Epitheton: Artemis Laphria (Feuerfeste), Apollon Karneios (dorisches Jahresfest).

c. Lokaler Bezug. Die zahlenmäßig größte Gruppe der Epitheta dürfte die je besondere Beziehung eines Gottes zu einem, zu seinem Kultort angeben: Zeus Idaios, Zeus Olympios, Hera Argeie, Apollon Delios, Diana Tifatina, Diana Nemorensis. Eine Verbreitung von durch einen lokalen Beinamen ausgezeichneten Gottheiten über ihren Kultort hinaus ist naheliegenderweise seltener, der delische Apollon die große Ausnahme. Eine weitere Ausnahme in anderem Zusammenhang bilden die syr. Stadtgottheiten, die, mit Juppiter gleichgesetzt, ihr lokales Epitheton auch auf italischem Boden tragen: Juppiter Dolichenus, Juppiter Damascenus, Juppiter Heliopolitanus.

d. Bezug zur sozialen Ordnung. Eine gesicherte Beziehung von Göttern zu Haus u. Familie, Stadt u. Stamm ist Grundlage jeglicher religiöser Vertrauensverhältnisse u. drückt sich entsprechend häufig in Epitheta zentraler Götter aus: Zeus Meilichios, Herkeios, Ktesios (Haus u. Besitz [-erwerb]); Zeus Polieus, Bulaios, Phratrios (Stadt, Versammlungen, Geschlechter); Juno Populona, Curritis (Heerbann, Kurien [?]).

e. Herrschafts- u. Vertrauensverhältnis. Herrschafts- u. Vertrauensbeziehungen gehen in gleicher Weise in die Zuordnung von Epitheta ein: Zeus pater ist ein Binom schon in gemeinindogermanischer Zeit u. bei den Römern im Nominativ u. Vokativ zum Eigennamen Juppiter verschmolzen (zum sozialen Hintergrund des Epithetons s. M. P. Nilsson, Vater Zeus: ders., Opusc. selecta 2 [Lund 1952] 710/31). Pater u. mater als Kultepitheta der alten röm. Götter bezeichnen ihr hierarchisches Verhältnis zu den Menschen u. die daraus resultierende Verpflichtung der Götter, nicht aber Vater- oder Mutterfunktionen in einem mythologi-

schen Kontext. Zeus Basileus (bei Homer nur anax) u. Iuno Regina repräsentieren politische u. soziale Ordnung. In Fällen emphatischer oder exklusiver Zuwendung, wie sie in definierten Zuordnungsverhältnissen (Mysterienverein, Kultverein, Männerbund etc.) die Regel ist, können Herrschaftstitel wie anax oder kyrios an die Stelle des Namens treten: Neben den Dioskuroi anaktes stehen in gleicher Bedeutung die Anaktes (allgemein B. Hemberg, Ἄναξ, ἄνασσα u. ἄνακες als Götternamen unter besonderer Berücksichtigung der attischen Kulte [1955]; zum christl. Kyrios-Titel/Namen vgl. W. Foerster, Herr ist Jesus [1924] 69/120; Baudissin; zu Weiterungen s. H. Cancik, Christus Imperator: v. Stietencron 112/30).

f. Spezialisierungen. Eine ausdifferenzierte politische u. kulturelle Ordnung spiegelt sich auch in den Spezialisierungen ihrer Götter. Dem Bereich von Entscheidung u. Rechtsordnung sind die Zeusepitheta Horkios, Bulaios, Eubuleus zuzuordnen, den internationalen Beziehungen Hikesios u. Xenios. Die Garantenstellung von Göttern zu bestimmten wichtigen Lebensbereichen beschränkt sich keineswegs auf den politischen Sektor im engeren Sinne, ökonomische u. berufliche Kontingenzen gehen gleichermaßen in die Wahl der Epitheta ein: Athena Moria schützt die Ölbäume, Athena Ergane wacht über das Handwerk (hier in Konkurrenz zu Hephaistos, weshalb sie auch das Epitheton Hephaistia zugeordnet bekommt). Regelrechte Berufsbezeichnungen als Epitheta eines Gottes sind sehr selten, Zeus Georgos u. Apollon Iatros (bzw. Apollo medicus in Rom) sind extreme Ausnahmen.

g. Ambivalente ‚negative' Epitheta. Epitheta, die gefährliche Wirkungen eines Gottes wiedergeben, sind als funktionale Zuweisungen zu verstehen, deren Kehrseite jeweils mitkonzipiert ist. Zeus Maimaktes, der Zeus, der Sturm bringt, ist auch der, mit dessen Hilfe der Sturm besänftigt werden kann. Die kultische Beherrschung des Sturms drückt sich in einem komplementären Epitheton des Zeus aus: Zeus Meilichios (der gütige, besänftigende). Die Zuordnung beider Epitheta wurde als so eng empfunden, daß bei Hesych s. v. μαιμάκτης· μειλίχιος, καθάρσιος als Interpretament erscheint.

h. Abwehr. Abwehrende, konkrete Gefahren beherrschende Fähigkeiten der Götter erscheinen in den Epitheta nicht selten mit erheblicher Präzision: Zeus Apomyios, Zeus Abwehrer der Fliegen, Apollon Parnopios (Heuschrecken), Apollon u. Dionysos Smintheus (Feldmäuse), Apollon Erethimios bzw. Erythibios (Getreiderost). Befreiung, Reinigung, Rettung von Schuld u. Vergeltung gehörten zu den Standardbitten an die Götter. Entsprechend verbreitet sind die Epitheta, die die gewünschte Beziehung zu der Gottheit in dieser Richtung präzisieren: Eleutherios, Katharsios, Soter, Epikurios, Alexikakos.

III. Konkurrierende Tendenzen. a. Intensität u. Exklusivität von Beziehungen. Die Tendenz, sich in einer Notlage einer Gottheit ausschließlich zuzuwenden (als Henotheismus zunächst von M. Müller [Vorlesungen über den Ursprung u. die Entwicklung der Religion (1880) 291/355] beschrieben, daneben auch Kathenotheismus oder Monolatrie), prägt sich am deutlichsten auf der Ebene der Epitheta aus. Superlativische u. exklusive Epitheta erscheinen hier ohne jede Einschränkung auch in polytheistischen Systemen (Heiler aO. 168/74). Es sind dies Epitheta des Typs Hypsistos, Megistos, Summus, Optimus, aber auch Teleios, Pantokrator, Invictus, die, aus Aretalogien herauswachsend, stereotypisiert werden.

b. Röm. Besonderheiten. Den systematischen Ort des Epithetons, Relation u. Inanspruchnahme des Gottes zu präzisieren, haben die Römer wohl am konsequentesten genutzt. So kann in der für röm. Verhältnisse typischen Konkretheit die Option auf Zuwendung der Gottheit unmittelbar zur Aufnahme des (eigenen) Familiennamens in das Kultepitheton führen: Diana Valeriana, Silvanus Caesariensis, Hercules Sullanus. Ohne eine mythologische Konstruktion, anstelle der genealogischen Rekonstruktion, erscheint die Diana Valeriana als Schutzgottheit der gens Valeria. Die letzte u. tatsächlich genutzte Konsequenz liegt in der Verbindung des höchsten G. mit dem Namen einer Person als Epitheton: Juppiter Optimus Maximus Purpurio (CIL 6, 424). Die Grenzen zur Verbindung des G. mit einem Possessivpronomen einerseits u. zum theophoren Personennamen andererseits scheinen überschritten. – Augustus als Götterepitheton der Kaiserzeit verdankt seine Verbreitung einer vergleichbaren Ambivalenz (s. Latte, Röm. Rel. 324f). Einerseits stellt das Epitheton Augustus grundsätzlich eine Relation zum Kaiserhaus her, andererseits läuft die Generalisierung göttlicher Qualitäten über die Person

des Kaisers. ‚Während im 1. Jh. die Beziehung noch erkennbar ist, wird man sich später vielfach selbst nicht darüber klar gewesen sein, ob man durch den Zusatz die Würde des angerufenen Gottes hervorheben oder dem Kaiser eine Huldigung darbringen wollte‘ (ebd. 325).

c. Antike Epithetalisten u. Äquivalenzkataloge. Jene Überfülle von Epitheta, die ständig wirksamen antagonistischen Tendenzen, Götter über divergierende Epitheta zu ‚spalten‘ u. umgekehrt, in der Adsorption fremder Namen als Epitheta, zu vereinigen (Bertholet, Götterspaltung), hat bereits die antiken Theologen zur Aufstellung von Namen- u. Epithetalisten veranlaßt. In Ciceros De natura deorum wird eine solche Liste gleichnamiger, aber in ihrem Wesen verschiedener Götter vorausgesetzt (nat. deor. 3, 42/60; dazu W. Michaelis, De origine indicis deorum cognominum, Diss. Berlin [1898]; W. Bobeth, De indicibus deorum [1904]). Zwei homonyme Herakleis hatte bereits Herodt. 2, 43 angenommen, in der Folgezeit Muster für die Bewältigung verschiedener theologischer Probleme (wobei zwischen Homonymie der Epitheta u. der Synonymie der Eigennamen ständig wechselnde Übergänge anzunehmen sind; Beispiele bei Usener, Synonyme aO. [o. Sp. 1223] 263/306, mit einem anderen theoretischen Ansatz [s. o. Sp. 1208f]). Synonyme Götter u. göttliche Zwillinge erlauben sowohl die Harmonisierung divergierender Traditionen wie Konzeptionen, die doketischen Spekulationen vergleichbar sind. Neben solchen ‚Differenzierungs-Theorien‘ (R. Hirzel) hat es auch schon früh Äquivalenzlisten differenzierter Götter gegeben (R. Hirzel, Die Homonymie der griech. Götter nach der Lehre antiker Theologen: BerLeipzig 48 [1896] 277/337; Wentzel).

IV. Die komplementären Systemfunktionen. a. Differenzierungsbedingungen. Die zunächst nur dezisionistisch zu bestimmende Differenz von Name u. Epitheton gewinnt parallel zur Konzeptualisierung des großen, persönlichen Gottes, wie sie für den alteurop. Bereich vor allem durch die homerischen Epen geleistet wurde (Snell, Entdeckung aO. [o. Sp. 1225] 43/82; Gladigow, Sinn 41/62), ihre konkrete kultische Funktion. Ganz allgemein leisten die Epitheta in Phasen theologischer Perfektionierung der Gottesvorstellungen, in denen Personalität u. Vollkommenheit gleichzeitig erhöht werden, eine Komplexitätsreduktion. Wenn die (erwünschten) Beziehungen des einzelnen Gläubigen zu seinem Gott nicht mehr mit der Fülle göttlicher Möglichkeiten in Einklang zu bringen sind, kann über die Epitheta ein Kontinuum direkter sozialer Interaktion wiederhergestellt werden. Eine konsequente Theologie hat gegebenenfalls Prozesse dieser Art als illegitime Einschränkung göttlicher Allmacht oder gar als ‚Polytheismus‘ verurteilt (vgl. O. Pretzl, Die frühislamische Attributenlehre = SbMünchen 1940 nr. 4; zum Grundsätzlichen s. van Ess aO. [o. Sp. 1221] 156/75).

b. Das ‚kultische Binom‘ u. seine Konsequenzen. Eine weitere Konsequenz der zunehmenden Spannweite zwischen Gottesbegriff u. kultischem Epitheton liegt in der erweiterten Möglichkeit, Einzelerscheinungen u. Einzelprobleme, die traditionellerweise aus dem Anspruchsrahmen von Hochreligionen herausfallen, wieder/weiter zu rezipieren. Distanz u. Autonomie, Individualität u. freie Mobilität der großen persönlichen Götter können in einer neuen Weise mit dem Konkreten, Ortsgebundenen, Zeitbestimmten eine Verbindung eingehen (unter dem Stichwort ‚Respezifikation‘ von Luhmann 106/12. 129/31 als vorwiegend theologisch-theoretisches Problem beschrieben). Solche Rückbindungen des Typs Zeus Keraunos (Blitz), Artemis Lochia (Geburt), Poseidon Gaieochos (Erdbeben) bedeuten für den griech. Bereich eine Stabilisierung des Momentanen u. Dämonischen auf der Ebene von Epiphanie u. grundsätzlicher Präsenz der Götter (hierzu nachdrücklich K. Reinhardt, Personifikation u. Allegorie: ders., Vermächtnis der Antike [1960] 18/23). In einer sehr konkreten Weise verhindert die Verbindung von Götternamen u. Epitheton der genannten Art ein Absinken dieser typischen unkonditionierbaren Erscheinungen in den Bereich der Magie u. des Irrationalen. Umgekehrt kann ein ausgebreitetes System kultischer Epitheta der Beliebigkeit theologischer Abstraktionshöhe einen Riegel vorschieben. – Verändern sich allerdings die religiösen Verhältnisse derart, daß eine Generalisierung unkonditionierbarer Erscheinungen nicht mehr über das konkrete Eingreifen persönlicher Götter läuft, eine Konsequenz der Kritik an den ‚homerischen‘ Göttern, werden in Form von ‚Personifikationen‘ die Relationen als solche thematisiert: Homonoia, Eirene, Eunomia, vor allem aber Tyche (das antike Material ist zusammengestellt bei L. Deubner, Art. Personifikationen abstrakter Begriffe: Roscher, Lex. 3, 2 [1897/1909] 2068/

169, in der ‚Theorie' noch Usener folgend; vgl. ferner F. W. Hamdorf, Griech. Kultpersonifikationen der vorhellenist. Zeit [1964]; M. P. Nilsson, Kultische Personifikationen: ders., Opusc. selecta 3 [Lund 1960] 233/42).

I. Abrahams, Art. Names of god (Jewish): ERE 9, 177f. – W. W. Baudissin, Kyrios als G. im Judentum u. seine Stellung in der Religionsgeschichte 1/4 (1926/29). – A. Bertholet, Dynamismus u. Personalismus in der Seelenauffassung (1930); Von Dynamismus zu Personalismus: Pro regno pro sanctuario, Festschr. G. van der Leeuw (Nijkerk 1950) 35/45; Götterspaltung u. Göttervereinigung (1933). – K. Beth, Art. Gottes Name: Bächtold-St. 3 (1930/31) 984/94. – U. Bianchi, Probleme der Religionsgeschichte (1964). – H. Bietenhard, Art. ὄνομα κτλ.: ThWbNT 5 (1954) 242/83. – W. Blaszczak, Götteranrufung u. Beteuerung, Diss. Breslau (1932). – A. Böhlig, Der Name Gottes im Gnostizismus u. Manichäismus: v. Stietencron (s. u.) 131/55. – C. H. F. Bruchmann, Epitheta deorum quae apud poetas Graecos leguntur = Roscher, Lex. 7, 1 (1893). – H. Brunner, Name, Namen u. Namenlosigkeit Gottes im Alten Ägypten: v. Stietencron (s. u.) 33/49. – A. Buckel, Die Gottesbezeichnungen in den Liturgien der Ostkirchen (Würzburg 1938). – J. B. Carter, De deorum cognominibus, Diss. Halle (1898); Epitheta deorum quae apud poetas Latinos leguntur = Roscher, Lex. 7, 2 (1902). – E. Cassirer, Sprache u. Mythos = StudBiblWarburg 6 (1925). – E. R. Curtius, Etymologie als Denkform: ders., Europ. Literatur u. lat. MA[4] (Bern/München 1963) 486/90. – O. Eissfeldt, Götternamen u. Gottesvorstellung bei den Semiten: ZDMG 83 (1929) 21/36. – L. R. Farnell, The attributs of god (Oxford 1925). – H. Gese, Der Name Gottes im AT: v. Stietencron (s. u.) 75/89. – B. Gladigow, Götternamen u. Name Gottes: v. Stietencron (s. u.) 13/32; Zur Konkurrenz von Bild u. Namen im Aufbau theistischer Systeme: H. Brunner/R. Kannicht/K. Schwager (Hrsg.), Wort u. Bild (1979) 103/22; Der Sinn der Götter: P. Eicher (Hrsg.), Gottesvorstellung u. Gesellschaftsentwicklung (1979) 41/62. – J. Gonda, Epithets in the Rigveda (s'Gravenhage 1959). – P. Heinisch, Personifikation u. Hypostase im AT u. im Alten Orient (1921). – R. Hirzel, Der Name = AbhLeipzig 36, 2 (1918). – A. R. Johnson, The one and the many in the Israelite conception of god (Cardiff 1961). – M. Krauss/J. Lundbeck (Hrsg.), Die vielen Namen Gottes (1974). – I. M. Linforth, Named and unnamed gods in Herodotus: Univ. Calif. Publ. in Class. Philol. 9, 7 (1928) 201/43. – N. Luhmann, Funktion der Religion (1977). – C. Mazzantini, La questione dei ‚nomi divini': Giorn. metafis. 9 (Torino 1954) 113/24. – A. Murtonen, A philological and literary treatise on the OT divine names = StudOr 18, 1 (Helsinki 1952). – D. M. Nielsen, Abstrakte Götternamen: OrLitZt 18 (1915) 289/91. – R. Pettazzoni, On the attributes of god: Numen 2 (1955) 1/27. – E. Risch, Namensdeutungen u. Worterklärungen bei den ältesten griech. Dichtern: Eumusia, Festschr. E. Howald (Zürich 1947) 72/91. – H. J. Rose, Divine names in classical Greece: HarvTheolRev 51 (1958) 27/32. – J. Rudhardt, Considérations sur le polythéisme: RevThéolPhilos 99 (1966) 353/64. – M. Santoro, Epitheta deorum in Asia Graeca cultorum ex auctoribus graecis et latinis = Testi e doc. per lo studio dell'antichità 44 (Milano 1974). – C. A. Schmitz/K. Baltzer/B. Reicke, Art. Namenglaube: RGG[3] 4 (1960) 1301/6. – E. Sittig, De graecorum nominibus theophoris, Diss. Halle (1911). – H. v. Stietencron (Hrsg.), Der Name Gottes (1975). – A. Stuiber, Art. Christusepitheta: o. Bd. 3, 24/9. – G. E. Swanson, The birth of the gods[4] (Ann Arbor 1974). – K. L. Tallquist, Akkadische Götterepitheta = StudOr 7 (Helsinki 1938). – V. Taylor, The names of Jesus (London 1953). – H. Usener, Götternamen (1896). – W. A. Visser 't Hooft, Kein anderer Name. Synkretismus oder christl. Universalismus? (Basel 1965). – G. Wentzel, Ἐπικλήσεις θεῶν sive De deorum cognominibus per grammaticorum Graecorum scripta dispersis (1889).

Burkhard Gladigow.

Gottesnamen (Gottesepitheta) II (nichtchristlich) s. die Nachträge.

Gottesnamen (Gottesepitheta) III (neutestamentlich-patristisch) s. die Nachträge.

Gottesnamen (Gottesepitheta) IV (christlich-volkstümlich).

A. Einleitung. Angefangen von der Predigtliteratur bis zu den Zaubertexten verfügen wir über eine Fülle christlichen Schrifttums, das uns die volkstümlichen Bezeichnungen Gottes u. seine Charakteristika oder Epitheta

überliefert. Die großen Theologen setzen sich mit dem heidn. Sprachgebrauch auseinander u. überlegen, ob Gott überhaupt, u. gegebenenfalls wie, genannt u. bezeichnet werden könne (nach PsDion. Areop. div. nom. 1, 6 [PG 3, 629] als ἀνώνυμος, ,namenlos', u. als πολυώνυμος, ,vielnamig'; die gnostische Naassenerpredigt nennt Gott [Geist, Vater, Sohn] den Vielnamigen, Tausendäugigen, Unfaßbaren [Hippol. ref. 5, 9, 4 (GCS Hippol. 3, 98, 157)]; schon Isis wird μυριώνυμος, ,tausendnamig', oder πολυώνυμος genannt [Th. Hopfner, Plutarch. Über Isis u. Osiris 2 (Prag 1941) 228f]; von Osiris gilt Ähnliches, da sich in der Summe der Namen die Wesensfülle der Gottheit offenbart [H. Bonnet, Reallex. der ägypt. Religionsgesch. (1952) 502]; Aug. in Joh. tract. 13, 5 [CCL 36, 132f] sagt: omnia possunt dici de Deo; weitere Väterstellen bei J. B. Pitra, Spicilegium Solesmense [Paris 1852/58] 2, 22/4; vgl. auch die Kunstprosa der griech. Gregorius-Anaphora [dazu s. H. Engberding: Mullus, Festschr. Th. Klauser (1964) 100/10]; zum Vergleich s. die Epitheta bei G. Appel, De Romanorum precationibus = RGVV 7, 2 [1909] 97/101. 103. 107f; eine große Liste möglicher griech. Epitheta u. G. bei Philon verzeichnet J. Leisegang, Indices ad Philonis Alex. opera = Philonis Alex. opera quae supersunt 7, 1/2 [1926/30] 368f. 584f; zu den Gottesepitheta in der griech. u. lat. Dichtung s. Carter u. Bruchmann; weiter auch C. Ausfeld, De Graecorum precationibus quaestiones = JbClassPhilol Suppl. 28 [1903] 521/5). Die volkstümliche Literatur kann zeigen, ob oder wieweit diese Überlegungen bis zum christl. Volk vorgedrungen sind. Wir haben es hier mit der praktischen Anwendung zu tun, nicht mit Zeugnissen unmittelbaren theoretischen Nachdenkens. Doch schlägt sich gerade hier die christl. Auseinandersetzung mit der Antike nieder, vergleicht man das hier vorgelegte Material mit dem heidn. Sprachgebrauch. Prinzipiell wird in den Gebeten der Völker zwar stets nach dem treffendsten Namen für die Gottheit gesucht (J. Laager, Art. Epiklesis: o. Bd. 5, 578. 587f). Andererseits schließt eine große Fülle, eine reiche Titulatur auch am leichtesten den zutreffendsten G. ein (für Ägypten vgl. Bonnet aO. 502). Die Christen stehen daher vor folgendem Problem: Gott hat niemand neben sich, von dem er durch einen beigelegten Eigennamen unterschieden werden soll (Cyrill. Hieros. catech. 6, 7 [1, 164 Reischl/Rupp]: trotz vieler Bezeichnungen, Namen u. Charakterisierungen haben wir nur den gleichen, einen Gott). Außerdem kann die menschliche Gotteserkenntnis nicht zur vollen Erkenntnis des Wesens Gottes vordringen (Clem. Alex. strom. 5, 12 [GCS Clem. Alex. 2, 334]; Theophil. Ant. ad Autol. 1, 3: ,Die Gestalt ist unaussprechbar, unerklärbar u. für leibliche Augen unsichtbar'; *Gnosis I). Daher hilft nur eine Vielheit von Eigenschaftsbezeichnungen, die den Menschen das Wesen Gottes erfassen läßt. Damit haftet jeder Gottesbezeichnung ein Moment der Willkür an. Man wählt aus der Fülle aus u. bringt eine Seite des göttlichen Wesens zur Darstellung, weil keine einzelne Gottesbezeichnung Gottes Wesen vollkommen auszudrücken vermag (Buckel 3/5. 7. 16). Zu beachten ist dabei, daß der Eigenname durch ein Appellativ ersetzt werden kann, das sonst als schmückendes Epitheton zum Eigennamen auftritt (H. Lausberg, Elemente der literarischen Rhetorik² [1963] 74 § 206). Ein anderes Problem sind die Eigennamen als solche, die Usener (316) richtig als Vorbedingung für die persönliche Ausgestaltung des *Gottesbegriffes ansieht. Da im Namen das Wesen zum Ausdruck kommt, muß er sich um so weiter spannen, je umfassender das Wesen des Namensträgers ist. Man kann daher mit den alten Ägyptern meinen, daß Gott viele Namen haben muß (Epitheta als vollgültige Namen). ,Deinen Namen habe ich als einzigen Schutz in meinem Herzen', sagt der Beter PGM² XIII 796f. Der Name ist hier fast gleich der Person oder einer Hypostase von ihr, was nur seine Wichtigkeit unterstreicht (Reitzenstein, Poim. 16_6 mit weiteren Belegen [dem Inhalt nach ist das ganze Gebet auch in altägypt. Quellen nachweisbar; ebd. 18]). – Es ist somit zunächst festzustellen, wie Gott überhaupt genannt oder angeredet wurde. Dazu kommen nähere Charakteristika, wie ,der gerechte Gott'. Dabei erscheint es zweckmäßig, aber auch nötig, gegebenenfalls ganze Sätze zu zitieren, also ,Gott ist gerecht' neben ,der gerechte Gott'. Zu beachten ist außerdem die besondere Situation der Christen, für die Gott in seinem Sohn erschienen ist. Unabhängig von ihrer dogmatischen Formulierung schafft die Trinitätslehre eine eigentümliche Lage für die Christen. Wie wirkt sie sich in den Gottesbezeichnungen aus? F. Heiler kann durchaus richtig formulieren: ,Der Jesusname überbot für die alten Christen die Kraft aller antiken G., er faßt sie sozusagen

zusammen' (Erscheinungsformen u. Wesen der Religion [1961] 276f). Doch ist damit nicht alles gesagt. Von Jesus selbst wußte man, daß er Gott anrief u. ,mein guter Vater' sagte (Benjamin. Alex. hom. in Joh. 2, 1/10 [100 Müller]). So findet sich auch bei dem christl. Volk der allgemeine Begriff ,Gott', der sich auf den Vater allein beziehen mag oder auf die ganze Trias oder ohne weitere theologische Überlegung sozusagen auf die oberste Gottheit. Andere Götternamen, speziell heidnische, sind dann in erster Linie ein Problem der Magie (s. u. Sp. 1276). Es ist dabei zu beachten, daß eine weit verbreitete Überzeugung trotz verschiedener Namen in dem höchsten Gott der verschiedenen Völker denselben sah (Reitzenstein, Poim. 154). Menander v. Laod. zeigt, daß der gleiche Gott verschiedene Beinamen haben kann u. andere Völker gar andere Namen für Gott haben, jedes sein Universum (Men. Rhet.: 3, 445, 25/446, 13 Spengel; vgl. Reitzenstein, Poim. 281_1). Ein Beispiel für derartige Gleichsetzungen bietet *Ausonius (epigr. 48 [330 Peiper]): Ogygiae me Bacchum vocant, / Osirin Aegypti putant, / Mysi Phanacen nominant, / Dionyson Indi existimant, / Romana sacra Liberum, / Arabica gens Adoneum, / Lucaniacus Pantheum. – Ungewöhnliche Epitheta u. ausgefallene Formulierungen sind in der volkstümlichen Literatur seltener zu erwarten. Die Wortwahl geht von dem Bekannten aus, zeigt andererseits aber auch die entscheidenden Anliegen des christl. Glaubens. Die LXX u. ihr Wortschatz ist vielfach Norm (Schermann 51; allgemein: M. Schmaus, Kath. Dogmatik 1^3 [1948] 254/62; umfassend zum Sinn des G., auch in den Zaubertexten, Bietenhard). – Die Zaubertexte übernehmen viele Epitheta u. Formeln, die auch sonst gebräuchlich sind. Aber in der volkstümlichen Literatur legen allein sie Wert auf den genauen u. zuverlässigen Namen. Denn ohne Kenntnis des wirksamen Namens ist der Zauber wertlos, sind die magischen Bemühungen ohne Erfolg. In gleicher Weise warnen auch die Chaldäischen Orakel vor einer Übersetzung der fremdsprachigen Namen (ὀνόματα βαρβαρικά) in das Griechische, da damit deren Wirksamkeit verloren gehe (Orac. Chald. frg. 150 [103 des Places]; vgl. O. Geudtner, Die Seelenlehre der Chald. Orakel [1971] 49). Es handelt sich um eine Frage, vor der alle Geheimlehren stehen (W. Speyer, Art. Barbar: JbAC 10 [1967] 265f). Zur Bedeutung der verschiedenen Sprachen bei den G. äußert sich auch Orig. c. Cels. 5, 45f; 6, 39 (SC 147, 128/34. 272/4). Diesem Problem stehen die übrigen Gebete u. Anrufungen Gottes nicht derart kraß gegenüber. Es ist eigentlich nur das zeremonielle Gebet, das auf den richtigen Namen oder Ehrentitel besonderen Wert legt (F. Heiler, Das Gebet[4] [1921] 153). Das bringen die Zaubertexte selbst zum Ausdruck, indem sie oft von dem oder den ,Namen' reden oder betonen, daß es sich bei einer Bezeichnung um einen ,Namen' handelt. In den anderen Texten fehlen diese Hinweise fast ganz. Allein der Kontext zeigt dann, daß ein Name oder Epitheton vorliegt. So lesen wir in den kopt. Zaubertexten Formeln wie: ,mein (wahrer) Name' (Isis; Kropp, Zaubert. 2, 11 nr. 3), ,großer, wahrer, furchtbarer Name' (Sabaoth; ebd. 15 nr. 5), ,eure Namen' (Dämonen: ebd. 24. 26. 44 nr. 10. 14; Wächter der Eucharistie: ebd. 40 nr. 14), ,wahrer Name' (Gottes; ebd. 31 nr. 13), ,dein großer Name' (ebd. 42), ,mein Name' (Jesus) u. ,der Name meiner zwölf Apostel' (ebd. 64f nr. 17), ,dein glorreicher Name' (Jesus; ebd. 73 nr. 22), ,dein heiliger u. gepriesener Name' (Gott; ebd. 136 nr. 40), ,dein heiliger Name wird mir eine Hilfe sein' (ebd.), ,dein heiliger Name' (ebd. 137). Schon bei den auf jüdische Magier zurückgehenden *Fluchtafeln läßt sich eine Häufung der Epitheta Gottes feststellen (Schermann 16; vgl. K. Preisendanz: o. Bd. 8, 15f).

B. Der christl. Gott. I. Allgemeine Bezeichnungen. a. Die erhabene Majestät. Für das christl. Volk geht es zunächst um die Unterscheidung, die Herausstellung des Eigentümlichen, die Ablehnung des Polytheismus u. einer Vielzahl lokaler Götter (*Götzendienst). Der christl. Gott hingegen ist immer u. überall einer u. derselbe. Er ist der einzige Gott (Zach. Xoit. hypap.: 2, 12 de Vis; Müller 63), ein großer Gott u. als solcher allmächtig (παντοκράτωρ; kopt. Homilien: PsBasil. arc. Noe [Clavis PG 2965]: 2, 211 de Vis; PsEustath. in Michael.: 84* Budge; PsCaelestin. Rom. in Gabriel.: 1205 Budge; PsJoh. Chrys. in Raphael. [Clavis PG 5150 (2)]: 1037 Budge; PsDemetr. Ant. nativ.: 696 Budge; Müller 76. 133. 174. 178. 233; Zaubertexte: Kropp, Zaubert. 2, nr. 89. 90f. 98. 109f [Gott, Pantokrator]. 118. 144. 149. 151. 160. 162. 164. 178. 180/2. 204. 234; V. Stegemann, Die kopt. Zaubertexte der Sammlung Papyrus Erzherzog Rainer in Wien = SbHeidelberg 1933/34 [1934] nr. 1, 52; W. Till, Die kopt. Arbeitsver-

träge: Eos 48, 1 [1956] 313 nr. 47 [7./8. Jh.]; Schermann 23; vgl. auch Hommel). Ein lat. Hymnus des 4. Jh. gibt Pantokrator mit ‚Pater qui omnia regis‘ wieder (R. Roca-Puig, Himne a la Verge Maria[2] [Barcelona 1965] 55). Ein christl. magischer Papyrus charakterisiert Gott: ‚Allherrscher, Ersterzeuger, Selbsterzeuger, ohne Samen Erzeugter‘ (PGM[2] 13a, 1f [2, 222]). In syr. Texten findet sich auch das hebr. šadday, das die LXX vorwiegend mit παντοκράτωρ wiedergibt (W. Michaelis, Art. κράτος κτλ.: ThWbNT 3 [1938] 914), aber auch θεός (Gen. 17, 1) oder direkt als Appellativum (φωνὴ θεοῦ Σαδδαι: Hes. 10, 5; vgl. W. Zimmerli, Ezechiel [1969] 239 [mit Lit.]). Es soll sicher die unumschränkte Allmacht Gottes in besonderer Weise kennzeichnen im Zusammenhang mit anderen biblischen Namen (vornehmlich Adonai u. Zebaoth). Als Name eines besonderen Gottes ist es bei den Syrern in keiner Weise mehr aufzufassen (Gollancz § A 4f. 7f. 10. 13. 40. 53; B 4). Im gleichen Zusammenhang benutzt Σαδαΐ auch ein byz. Exorzismus (L. Delatte, Un office byzantin d'exorcisme = MémAcBelge 2, 52 [Bruxelles 1957] 34, 29; 35, 1). Hieronymus führt ‚saddai‘ nach Ps. 90 (91), 1 u. Hes. 10, 5 als zehnten u. letzten G. auf (ep. 25 [CSEL 54, 219]; Beth 991). Schließlich ist Gott ‚Herr‘, eben ‚großer, einziger Gott‘ (Kropp, Zaubert. 2, 181f nr. 47). Auch der häufig gebrauchte Terminus δεσπότης (zB. 1 Clem. 59, 4; schon bei Philon [vgl. Leisegang aO. (o. Sp. 1239) 368]) soll den gütigen Gebieter bezeichnen, keineswegs den willkürlichen Tyrannen, dem der Mensch hilflos ausgeliefert wäre (Buckel 56). Überhaupt dürfte δεσπότης die Höherstellung im allgemeinen Sprachgebrauch besser verdeutlicht haben als κύριος; daher ging man in der Kaisertitulatur auch aus diesem Grunde zu δεσπότης über, nicht erst unter christlichem Einfluß (Hagedorn/Worp). Die Psote v. Psoï zugeschriebene ‚Lehre‘ nennt Gott daher ‚Herr (δεσπότης) aller Dinge‘ (catech.: 732 Budge; Müller 286). Allerdings findet sich δεσπότης auch häufig in den Zauberpapyri; hier dürfte mehr an die unumschränkte Macht Gottes appelliert sein, die man sich dienstbar machen will (Schermann 22f): ‚O Herr, allmächtiger Gott, Vater unseres Herrn u. Heilands Jesus Christus‘ (Gebet des Silvanos: PGM[2] 9, 1/3 [2, 217]); ‚Herr des Himmels‘ (ebd. XII 48). Das griech. Kyprianos-Gebet (s. L. Krestan/A. Hermann, Art. Cyprianus II: o. Bd. 3, 474f) beginnt nach Cod. Ambros. A 56: Δέσποτα κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ καθήμενος ἐπὶ τὸν Χερουβὶμ καὶ ἐπιβλέπων ἀβύσσους, ὁ κρατῶν τὰ πάντα καὶ κυβερνῶν, ἅγιος καὶ δεδοξασμένος, ὑπάρχεις ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων (F. Bilabel: ders./A. Grohmann/G. Graf, Griech., kopt. u. arab. Texte zur Religion u. religiösen Literatur in Ägyptens Spätzeit [1934] 236). Justin schränkt, von diesen Charakteristika ausgehend, die Bezeichnung ‚Name‘ radikal ein: ‚Vater, Gott, Schöpfer, Herr u. Gebieter sind keine Namen, sondern nur Titel, die von seinen Wohltaten u. Werken hergenommen sind‘ (apol. 2, 6). Neben δεσπότης steht in der ägypt. Basileios-Liturgie, die fast keine Christusgebete kennt, sondern sich an Gottvater wendet, κύριος als paralleler Terminus (Buckel 63/8). Das sind einfache, klare G. Buckel (64) möchte ‚fast‘ von einer ‚Armut in den Gottesbezeichnungen‘ der Basileios-Anaphora sprechen. Im Zusammenhang mit der Jakobos-Liturgie betont er zu Recht, daß ‚keine besondere Fülle von Bezeichnungen für Gott‘ ein ‚Zeichen ehrwürdigen Alters‘ sei (ebd. 88). Der sterbende Aaron v. Sarug ruft Gott schlicht an als ‚Herr (māryā), Gott‘, in diesen beiden kurzen Worten das Wesentliche sagend (Vit. Aaron. Sarug. 47 [PO 5, 747]). Auch ein im Grunde heidn. Zauberpapyrus (PGM[2] I 212 [4./5. Jh.]) ruft den höchsten Gott einfach ‚Herr des Alls‘. Eine Besegnung sagt ‚Herr, Gott‘ u. setzt ‚Pantokrator‘ hinzu (Kropp, Zaubert. 2, 89f nr. 28; ähnlich Stegemann aO. 52 nr. XXVIII, 4). Die Engel beten: ‚heiliger Gott, heiliger Mächtiger, heiliger Unsterblicher‘ (Gollancz § A 3; B 3; vgl. auch D. Flusser, Jewish roots of the liturgical trishagion: Immanuel 3 [1973/74] 37/43). Ein Gebet Mariae ad Bartos ruft ‚heiliger Gott‘ (Kropp, Zaubert. 2, 139 nr. 40). Allgemein gilt, daß das doxologische Moment wegfällt, ‚wenn der Name einer Gottheit selbst mit dem Attribut ἅγιος geschmückt‘ wird. Das Prädikat ἅγιος scheint sehr früh auf untergeordnete Mächte, Dämonen angewandt worden zu sein (Schermann 25f; ebd. 24: ὁ πανάγιος). Eine jüngere, aber auf alte Tradition zurückgehende äthiopische Zauberrolle erweitert diese Charakterisierung: ‚Im Namen Gottes, des Lebendigen, Redenden u. Sprechenden‘ (F. E. Dobberahn, Fünf äthiop. Zauberrollen, Diss. Bonn [1976] 43 Rolle 3, 5f). Das Adjektivum (ἐπίθετον, ἐπιθετικόν), das eine über die Eigenbedeutung des Substantivs hinausgehende Aussagefunktion haben oder einen Teil der dem Substantiv

ohnehin inhärierenden Bedeutung ausdrücken kann, tritt, wenn man mehrere wählt, am häufigsten in der Zwei- u. Dreizahl auf. Die Überbietung der Dreizahl drückt die überquellende Fülle aus, bald in der Synonymie, bald in der Häufung (Lausberg aO. [o. Sp. 1239] 101f; *Drei). Hierher gehört auch die Charakterisierung Gottes als ‚lebendiger (lebender) König' (Gollancz § A 11). Für den Christen ist es wichtig, einen lebendigen, wirkenden Gott zu haben, keinen toten Heidengott. So schützt der Syrer seine Milch ‚durch den angebeteten u. gepriesenen Namen des lebendigen Gottes' (ebd. § A 44; vgl. Ruth 3, 13; Num. 14, 21. 28). Mart. Mt. 14 (AAA 2, 1, 234, 3. 15) ist die Rede von der ‚Kirche des lebendigen Gottes (θεοῦ ζῶντος)'. Nach Act. Thom. 59 (56: ebd. 2, 2, 175, 19f) überliefern sich die Gläubigen ‚dem lebendigen Gott u. Christus Jesus'. Thekla bezeichnet sich als ‚Dienerin des lebendigen Gottes' (Act. Paul. nr. 3, 37 [Hennecke/Schneem.[3] 2, 250]), der Verfasser eines Exorzismus-Gebets als ‚Diener des lebendigen Gottes' (Kropp, Zaubert. 2, 161. 164 nr. 45). Ein magischer Papyrus beschwört ‚bei dem allmächtigen, immer lebendigen Gott' (PGM[2] IV 1552f). In ähnlicher Weise stellt die Rede vom ‚wahren Gott' den Christengott als den einzig wirklichen oder tatsächlich wirkenden Gott heraus (zB. Mart. Barthol. 7 [AAA 2, 1, 144, 24]: θεὸν ἀληθινόν). Daraus ergibt sich auch die ‚Wahrheit Gottes', in der Petrus wirkt (Act. Petr. et Paul. 35 [ebd. 1, 194, 17]). – Das Staunen der Gläubigen über diese Einzigartigkeit u. Konkurrenzlosigkeit des Christengottes kommt nach Wundertaten seiner Beauftragten immer wieder in einer stereotypen Formel zum Ausdruck: ‚Einer ist der Gott des hl. Erzengels Gabriel' (Archel. in Gabriel.: 2, 259 de Vis; PsCaelestin. Rom. in Gabriel.: 1200. 1203 Budge; Müller 163. 171/3). Die Formel wird auch auf Heilige bezogen: ‚Einer ist der Gott des hl. Merkurios' (Mart. Mercur. mirac. 4 [834 Budge]; Müller 276; vgl. PsDioscor. paneg. Macar. Xoit. 3, 4 [CSCO 416/Copt. 42, 12, 20f]). Weiter sagt man: ‚Einer ist Gott, der Thekla gerettet hat' (Act. Paul. nr. 3, 38 [Hennecke/Schneem.[3] 2, 250]) oder ‚Einer ist der Gott des hl. Apa Lakaron, es gibt keinen anderen außer ihm, dessen Name bis in die Ewigkeit der Ewigkeiten bleibt' (Mart. Lacaron. [BHO 559]: CSCO 44/Copt. 4, 19, 5/7; ähnlich ebd. 15, 1f; vgl. hierzu atl. Aussagen wie: ‚Es gibt keinen ...' oder ‚Wer ist wie Jahwe?'; C. J. Labuschagne, The incomparability of Yahweh in the OT [Leiden 1966] 8/28; S. Herrmann, Rez. Labuschagne: TheolLitZt 94 [1969] 197/9). ‚Einer ist er, der Gott des hl. Ptolemaios', ruft in einer arab. Legende (frühestens 8. Jh.) der Vater eines geheilten Kindes aus (Mirac. Ptol. 1 [PO 5, 780]). Man führt diese Formel εἷς θεός seit E. Peterson (HTh [1926]) auf eine Transkription des Tetragramms zurück, die durch entsprechende Zusätze präzisiert werden kann. Die jüd. Liturgie, Vorläuferin der christlichen, steht im Hintergrund; Syrien gilt als Ursprungsland (M. Simon, Verus Israel[2] [Paris 1964] 357/61). Deutlich hebt sich dieser Lobpreis ab von dem einfachen Hinweis auf den Gott eines Heiligen, etwa auf einem *Amulett (Kropp, Zaubert. 2, 211 nr. 49): ‚Gott des hl. Leontios'; denn hier ist Gott nur näher charakterisiert als der, unter dessen Schutz ein bestimmter Heiliger steht. Prinzipiell könnte ein solches Amulett auch ein Polytheist tragen; denn es hebt den Christengott nicht aus der Masse der anderen Götter heraus, sondern benennt ihn nur auf diese Weise. Ähnlich: ‚Du Gott unseres Schutzherrn, des hl. Philoxenos' (PGM[2] 8b, 1f [2, 216]). Wenn in einem Martyrium des hl. Merkurios (dazu s. Müller 240f. 273/84) der Archont Hermapollon ein prächtiges Tragegestell verspricht, falls ‚der Gott des hl. Merkurios' seine Bitte erfüllen werde, dann kommt hier exakt diese heidn. Auffassung zur Geltung (Mart. Mercur. mirac. 8 [845 Budge]; ähnlich ebd. 4 [834], wo der Gott des hl. Merkurios deutlich seine größere Macht zeigen soll). Auch im Kolophon einer kopt. Hs. (Brit. Libr. Cod. Or. 7028) ist mit ‚Gott des Erzengels Michael' (s. Müller 124) lediglich der Christengott näher bezeichnet.

b. Der biblische Gott u. Schöpfer. Mit der ausdrücklichen Berufung auf den atl. Gott: ‚Gott Abrahams, Isaaks u. Israels', soll in christlichen Texten sicher der Christengott gekennzeichnet werden, was auch die Fortsetzung in Gollancz § A 32 beweist: ‚Gott unserer gerechten u. aufrechten Väter, Gott, Vater unseres Herrn Jesus des Messias' (ähnlich ebd. § C 29: Gott Jacobs; zur Formel vgl. auch Rist). Ähnlich heißt es Mart. Barthol. 7 (AAA 2, 1, 144, 7. 20): ‚der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs, der du zum Heil der Menschen deinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn Jesus Christus sandtest'. Auch in die Zaubertexte drang diese Formulierung ein: ‚Heil Gott Abrahams, heil Gott Isaaks, heil

Gott Jakobs, Jesus der Christus, Heiliger Geist, der des Vaters' (kopt. Teil des sog. Großen Pariser Zauberpapyrus [PGM² IV 1231/4]) oder ‚Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, Gott der Engel, Gott der Erzengel, Gott der Cherubim, Gott der Seraphim, Gott aller Kräfte' (Kropp, Zaubert. 2, 236 nr. 71). Bei Zacharias v. Sḫoū (Xois) ruft Simeon den neu geborenen Heiland an als den gesuchten ‚Herrn, Gott unserer Väter, Gott Abrahams' (Ex. 3, 15; 4, 5 u. ö.) u. ‚Beschützer Isaaks u. Heiligen Israels', so die Einheit des dreieinigen Gottes deutlich machend (Zach. Xoit. hypap.: 2, 10 de Vis; Müller 63; bei dem ὑπὸ τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ Ἰωάννου [Act. Joh. 111 (AAA 2, 1, 209, 6)] war neben der Charakterisierung des Apostels als ‚Knecht Gottes' für den späteren Leser sicher auch Gott als Gott dieses Apostels herausgehoben [vgl. ebd. 96. 44 (198, 24; 172, 20): ‚dein Gott bin ich']). Außerdem wird dadurch die enge Verbundenheit dieser Männer mit Gott gezeigt, worauf Origenes aufmerksam macht (c. Cels. 1, 22 [SC 132, 130]; vgl. auch 5, 45 f [147, 128/34] u. Ex. 3, 15). Das Problem der Einzigartigkeit Gottes hat in gleichem Maße die großen Theologen u. Kirchenväter bewegt. Augustinus sagt: ‚Deus ineffabilis est', der Herr ist einzigartig, auch in seinem Werk (en. in Ps. 85 [CCL 39, 1176/97]). PsJustin folgert, daß Gott keinen Namen habe, da er der einzige sei u. konkurrenzlos dastehe; Namen sollen ja gleichartige Träger voneinander unterscheiden (coh. Graec. 21 [PG 6, 277/80]). Der einzige Gott ist ‚Gott der Götter, König aller Kräfte, der auf den Cherubim u. Seraphim sitzt' (Kropp, Zaubert. 2, 162 f nr. 45), eben Einziger (ebd. 176 nr. 47), ‚Gott des Himmels, Gott der Erde, Gott der Engel, Gott der Erzengel, Gott der Propheten, Gott der Martyrer, Gott von allem, was da lebt, Gott, den jede Zunge bekennt' (Sacr. Gelas. vet. 293 [44 Mohlberg]). Anreden kann man ihn auch: ‚O Herr, mein Gott, auf den ich harre' (vgl. Ps. 32, 20 LXX; Jes. 8, 17), ‚der auf dem Wagen der Cherubim sitzet, während die Seraphim ihn umgeben, der die vier Tiere bestiegen hat' (Kropp, Zaubert. 2, 232 nr. 70; vgl. C. D. G. Müller, Die Engellehre der kopt. Kirche [1959] 83 f). Ein anderes Mal heißt es: ‚der da sitzet auf den Cherubim, während die Seraphim ihn umgeben' (Kropp, Zaubert. 2, 235 nr. 71). Zusätzlich wird seine Größe betont durch die Schilderung seiner Umgebung: ‚vor dem tausendmal Tausende stehen u. zehntausendmal Zehntausende, die Engel' (ebd.), oder undifferenziert: ‚der auf dem Wagen der Cherubim u. Seraphim sitzet' (ebd. 241 nr. 73), oder nur: ‚der auf den Cherubim sitzt' (Formularsammlung von Zauberrezepten [3./4. Jh.]: PGM² VII 264; vgl. Ps. 79 [80], 2 c). Der wegen seines Hochmuts bestrafte Nebukadnezar betet nach PsDemetrios v. Ant.: ‚Ich bin der König Nebukadnezar, ich preise, ich erhöhe, ich ehre u. bekenne den König des Himmels; denn es gibt keinen Gott – weder im Himmel noch auf der Erde, der so unter den Menschen zu retten vermag – u. er ist es, der die demütigt, die mit hochmütigem Herzen einhergehen' (in Jes. 1, 16/20 [1, 193 de Vis]; Müller 57). Die Theodosios v. Alex. zugeschriebene kopt. Michaels-Predigt (Clavis PG 7152) nennt Gott ‚König der Könige' ([saïd. Rez.] 898 Budge; Müller 124) u. den Erzengel ‚Feldherrn des wahren Königs' ([bohair. Rez.] 19* Budge; Müller 127). Für PsEustathios v. Trake ist Gott ‚der König der Könige u. der Herr allen Fleisches' (in Michael.: 75* Budge; Müller 131). Auch PsCaelestin I v. Rom sieht in dem Erzengel Gabriel den ‚Feldherrn des Königs der Könige' (in Gabriel.: 875 Budge; Müller 168; zu ‚Herr, König' auch O. Eißfeldt, Vom Werden der bibl. Gottesanschauung [1929] 7; Schermann 23 f: βασιλεύς). Gott ist weiter Herr der ganzen Schöpfung (Müller 129), ‚Gott der Himmel u. der Erde' (Kropp, Zaubert. 2, 109 nr. 33; vgl. 225 f nr. 66), ‚Gott, Herr der ganzen Welt u. der Erde, der über dem Himmel ist' (ebd. 118 nr. 35; zu κοσμοκράτωρ vgl. Orph. hymn. 8, 11 u. 12, 11 Quandt), kurzum ‚Vater des Alls', ‚Gott der Äonen' (Kropp, Zaubert. 2, 118), ‚Erster des Himmels u. der Erde' (ebd. 178 nr. 47). Man kann ihn daher auch als ‚Herrscher (Archonten) der Himmlischen u. Irdischen' bezeichnen (ders., Der Lobpreis des Erzengels Michael [Bruxelles 1966] 18 f) oder schlicht als ‚Gott, der über allem waltet' (Act. Joh. 57 [AAA 2, 1, 179, 30]; Übers. Hennecke/Schneem.³ 2, 165). Der syr. Hymnus in den Thomasakten preist Gott als ‚Gott der Wahrheit u. Herr aller Wesen' (ebd. 2, 337 Anm. *). Ein christl. Amulett ruft an den ‚Gott der Himmel u. Gott der Erde u. Gott der Heiligen durch dein Blut' (PGM² 13, 1 [2, 220]). Damit ist auf die Schöpfertätigkeit hingewiesen: ‚der den Himmel u. die Erde geschaffen hat' (Kropp, Zaubert. 2, 236 nr. 71) oder ‚der Schöpfer aller Dinge' bzw. ‚Vater aller Dinge' (Kerygmata Petr.: PsClem. Rom. hom. 3, 17, 1 f [GCS PsClem. Rom. 1, 62, 17. 21; Hennecke/

Schneem.[3] 2, 72]), ‚der allmächtige (παντοκράτωρ) Gott, der Himmel u. Erde gemacht hat' (Act. Paul. nr. 8 = 3 Cor. 3, 9 [ebd. 2, 259]). Der Zauberpapyrus Mimaut (nicht vor 300; eher heidnisch) sagt: ‚der du alles geschaffen hast' (PGM[2] III 554). Die christl. Sibyllinen sprechen von dem ‚mächtigen Gott', dem ‚Erzeuger' (7, 24 [GCS Orac. Sib. 134]). Damit ist auch die Bezeichnung ‚lebendiger (lebender) Gott' gegeben (Gollancz § A 9). Außerdem ist die Ewigkeit, die Dauer Gottes entscheidend. Er steht über allen Abhängigkeiten. Daher spricht Paulus Act. Petr. cum Sim. 2 (AAA 1, 47, 12/4): ‚Ewiger Gott, Gott der Himmel, Gott von unaussprechlicher Majestät, der du alles durch dein Wort befestigt hast'. – Der Terminus ὁ δημιουργός (vgl. W. Theiler, Art. Demiurgos: o. Bd. 3, 694/711) fehlt bezeichnenderweise in den Zauberpapyri. Es handelt sich um eine platonische Sprechweise. Die übrige klass. Literatur bezeichnet so mehr untergeordnete Gottheiten (Schermann 23; vgl. Porph. simulacr. frg. 10 [18* Bidez]). Die Rolle des unvollkommenen Schöpfergottes, des Demiurgen, in gnostischen Systemen ist bekannt. Allgemein in Religionen kann der zweite Gott Schöpfergott sein nach der über allem schwebenden göttlichen Kraft (Reitzenstein, Poim. 281). Es ist zu beachten, daß die LXX gleich den Zauberpapyri den Schöpfer-Gott niemals δημιουργός nennt (W. Foerster: ThWbNT 2 [1935] 61). Doch übernimmt der 1. Clemensbrief (20, 11; 26, 1; 33, 2; 35, 3: ‚der Schöpfer [δημιουργός] u. Vater der Ewigkeit, der Allheilige'; 59, 2) diese Bezeichnung für Gott aus dem populären Sprachgebrauch (vgl. auch Philon [s. Leisegang aO. (o. Sp. 1239) 369]). Ein byz. Gebet über die Katechumenen ruft an den δημιουργὸς τῶν ἁπάντων (Brightman, Lit. 1, 346). – Der Schöpfer kann gelobt werden mit einem Hinweis auf die geschaffenen Persönlichkeiten (Kropp, Lobpreis aO. 12/4). Magische Gebete nennen Gott ausdrücklich den Schöpfer Adams, der ihn beseelte u. ihm seine irdische Macht verlieh; auch Gottes Wirken für Noah wird in diesem Zusammenhang angesprochen (Gollancz § A 15; C 27). Der Bann des hl. 'Abdīšō' wird u.a. im Namen dessen ausgesprochen, ‚der Adam aus dem Staub formte' (ebd. § C 25). Die byz. Basileios-Liturgie faßt zusammen: ‚Herr, unser Gott, der uns erschafft' (H. Engberding, Die εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς der byz. Basiliusliturgie u. ihre Geschichte: Muséon 79 [1966] 295). Gott, der Herr von Anfang an, hat den Menschen nach seinem Gleichnis u. seinem Bilde geschaffen, erklärt ein kopt. Gebet gut biblisch (Stegemann aO. [o. Sp. 1242] 65 nr. XLII, 10/2). Das führt zu der Charakterisierung Gottes in bezug auf die Geschöpfe. In westsyr. Anaphoren fällt eine weitgehende Abstimmung des Gottesbildes auf Güte u. Erbarmen auf (Buckel 97). Der Name Gottes ist ‚die Hoffnung aller Gefangenen', also Gebundenen (hier der Stummen: Gollancz § A 33). Im sog. 3. Korintherbrief wird Gott als Allmächtiger (παντοκράτωρ) u. Gerechter (δίκαιος) charakterisiert u. darauf hingewiesen, daß er sein Geschöpf (πλάσις) nicht verstoßen wollte (Act. Paul. nr. 8 = 3 Cor. 3, 12 [Hennecke/Schneem.[3] 2, 259]; Hinweis auf die Inkarnation); ähnlich PsDemetrios mit Ps. 118 (119), 137: ‚du bist gerecht Herr u. deine Gerichte sind gerade' (in Jes. 1, 16/20 [1, 170 de Vis]; Müller 54. 60f; Eißfeldt aO. 8: Richter, gerecht = Güte, helfen). Das führt dann zu dem Gott, der den Himmel u. die Erde geschaffen hat u. alles, was in ihnen ist, der seinen eingeborenen Sohn in die Welt sandte: er gab uns seinen Leib u. sein Blut, daß er uns aus unseren Sünden rette (Mart. Lacaron.: CSCO 44/Copt. 4, 19, 14/7). Patriarch Benjamin I v. Alex. (gest. 665) erklärt von Gott: ‚ein die Menschen Liebender ist er' (in Joh. 2, 1/10 [268 Müller]; zur liturgischen Gottesbezeichnung φιλάνθρωπος s. Buckel 27/9 u.ö.). PsDemetrios ergänzt: ‚Gott ist langmütig'; Jona (3, 7/9) kennt nach ihm die Barmherzigkeit Gottes, der nicht will, daß jemand umkomme, vielmehr, daß jeder gerettet werde (ebd. 4, 5/11). So lobt PsDemetrios den barmherzigen Gott (in Jes. 1, 16/20 [1, 194 de Vis]; Müller 57f). Johannes v. Parallos spricht von der ‚Güte Gottes' u. ‚der Größe seiner Barmherzigkeit' (in Michael. [A. van Lantschoot, Fragments coptes d'une homélie de Jean de Parallos contre les livres hérétiques: Misc. G. Mercati 1 = StudTest 121 (Città del Vat. 1946) 325]; Müller 153), Archelaos von der ‚Gnade Gottes' u. ‚seiner großen Barmherzigkeit'; auch nennt er ihn ‚der gute Gott' u. erwähnt eine ‚Idee (αἴσθησις) Gottes', die einen betrübten Handelsherrn rettete (Archel. in Gabriel.: 2, 267. 280f de Vis; Müller 160. 162). PsCaelestin bezeichnet Gott als Barmherzigen nach Mt. 18, 20 (in Gabriel.: 875 Budge; Müller 176). Eine Joh. Chrysostomos zugeschriebene Raphaels-Predigt (Clavis PG 5150 [2]) spricht von dem die Menschen liebenden Herrn (1035 Budge;

Müller 177). PsEpiphanios nennt Gott ‚Arzt unserer Seelen‘ (laud. Mar.: 710 Budge; Müller 220; R. Herzog, Art. Arzt: o. Bd. 1, 723). PsBasileios (arc. Noe: 2, 221 de Vis) preist die Weisheit Gottes in allegorischer Auslegung der Rettung Noahs (Gen. 6, 13/6 LXX; vgl. Müller 77). Ein arab.-kopt. Text beginnt (wohl schon unter islamischem Einfluß): ‚im Namen Gottes des Barmherzigen, des Erbarmers‘, u. weist auf seine Wohltaten hin: ‚Gott, der da gebunden hat den Himmel, der gebunden hat die Erde, ... Gott, der da die Sonne zurückgehalten hat in ihrem Westen, der den Mond zurückgehalten hat, der die Sterne zurückgehalten hat, der die Winde zurückgehalten hat [in] der Mitte des Himmels‘ (Kropp, Zaubert. 2, 242 nr. 74). Auch ein kopt. Gebet Mariae ad Bartos spricht von dem ‚barmherzigen Gott‘ (ebd. 135 nr. 40). Ein kopt. Fluchtext charakterisiert ihn als den, ‚der da kennt das Verborgene u. das Offenbare‘ (ebd. 234 nr. 71). – Andererseits wird in der magischen Gebetsliteratur schon in frühchristl. Zeit (dem jüd. u. heidn. Brauch folgend) die Macht Gottes gepriesen, deren Einsatz notwendig ist, soll der Zauber zum Erfolg führen (Schermann 16). Gott kann schließlich auch zürnen (PsBasil. arc. Noe: 2, 224 de Vis; Müller 77). PsCaelestin spricht von der Furcht des Herrn, der die Barmherzigkeit Gottes gegenübersteht (in Gabriel.: 883. 1200; Müller 170. 173). Auch PsDemetrios erwähnt die Furcht des Herrn u. die Furcht Gottes (nativ.: 697 Budge; Müller 230. 233; *Furcht [Gottes]). Speziell kann Gott als Beschützer bestimmter Dinge angeredet werden, so in einem syr. Segen über Weinberge u. Kornfelder: ‚Pflanzer aller Bäume, die angenehme Früchte zur Freude seiner Diener bringen‘ (Gollancz § A 29). Nur am Rande sei erwähnt, daß man auch Teilen des göttlichen Leibes u. Gewandes Namen gab, die dann in Zauberei u. Gnosis ihre Rolle spielten (Kropp, Lobpreis aO. 26/9; Komm. ebd. 72f. 89). – Die Zaubertexte nennen in einer Besegnung den Namen Kutha-Jao u. charakterisieren die Gestalt als ‚Gott der Hebräer‘ (ders., Zaubert. 2, 90 nr. 28; zu Kutha-Jao = Christus-Jesus s. ebd. 3, 33 § 50). In der Zauberei, die auf Namen im strengen Sinne Wert legt, finden sich häufig die klass. atl. Gottesbezeichnungen (dazu s. L. F. Hartman, Art. God, Names of: EncJud 7 [Jerus. 1972] 674/82) wie Jao, Heiliger, Sabaoth, Adonaï, Eloï (Kropp, Zaubert. 2, 178 nr. 47 [‚Gnost. Traktat Rossis‘] zusammen mit Pantokrator). In diesen Appellativa, die in mannigfachen Abwandlungen auftreten, sieht man den verborgenen Namen Gottes (ebd. 182). Jao Sabaoth Adonaï hat sich in der Zauberei als feste Dreieinigkeit durchgesetzt (Dölger 153; vgl. PGM² VII 96/8). Eine kopt. Segnung von Wasser oder Öl zur Krankenheilung u. Dämonenabwehr nennt ‚Jao, Adonai, alle Namen, bei denen ich dich herabrufe‘, u. spricht von ‚deinem hl. Namen‘ (Kropp, Zaubert. 2, 119 nr. 35). Dieser umfaßt alle sonst möglichen Benennungen. Herr Zebaoth, Herr der Heerscharen, Adonai benutzt auch die syr. Zauberei gern in ähnlichem Zusammenhang (Gollancz § A 4/8. 10. 12f. 15. 24. 36. 40. 53; B 4). Zu Ἀδωναί mit weiteren Beinamen bzw. Charakterisierungen: PGM² IV 1560/95. Ein byz. *Exorzismus nennt Ἀδωναΐ, Σαβαώθ, Ἀμιοράν u. dann Κύριος, Ἀδωναΐ, Σαδαΐ ... ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων (Delatte aO. [o. Sp. 1243] 34, 28/35, 2). Als göttliche Namen werden weiter aufgeführt Ἔλ, Ἀτύ, Τιτείπ, Ἀζυά, Χύν, Ὑέν, Μινοσέλ, Ἀχαδάν, Βαΰ, Βαά, Βά, Βά, Ἐΰ, Χαά, Ἐϋέ, Ἐξέ, Ἀέλ, Ἥλ, Ἥλ, Ἀχύ, Χαού, Χαού, Βά (ebd. 35, 2/5). Bei diesen allen beschwört der Magier die unreinen *Geister. Eine andere Anrufung bietet: Κύριε Σαβαώθ (ebd. 42, 15). Weitere Beispiele zum magischen Gebrauch atl. Namen: PGM² II 116; III 219f. 447; IV 3020; XII 75. 285; XXVIIIa 1f; XXXVI 42; in den sicher christl. Zauberpapyri die magische Dreiheit Ἰάω, Σαβαώθ, Ἀδονέ: ebd. 2, 4 (2, 209); 3, 2 (210); vgl. 6a, 2f (214). Im ‚Gnostischen Traktat Rossis‘ wird der Adonaï, Eloï, Pantokrator auch ‚Erster der Cherubim u. Seraphim‘ genannt (Kropp, Zaubert. 2, 178 nr. 47). Der o. Sp. 1251 gen. Fluchtext bringt Pantokrator u. Sabaoth zusammen (Kropp, Zaubert. 2, 234 nr. 71). Die Gnosis kennt den großen Sabaoth, den Herrscher über den Ort der Rechten (Pist. Soph. 7. 18 [GCS 45 (13), 8, 36/9, 1. 17, 14f]). Die jüd. G. Sabaoth, Eloe, Elloeuth, Adonaï, Jaoth sind nicht auf die Zauberei, Gnosis u. sonstige Sonderlehren beschränkt. Sie werden durchaus in der Kirche gebraucht, geben sie doch Eigenschaften u. Charakteristika Gottes an, ‚per quae unus Deus et Pater ostenditur, qui continet omnia, et omnibus ut sint praestans‘ (Iren. haer. 2, 35, 3 [1, 387 Harvey]; ebd. 1, 4, 1 [1, 31/6 H.] zu Σοφία, Ἀχαμώθ, Ἰαώ). Bei Hieronymus finden sich neben den übrigen Charakterisierungen Gottes die Namen Sabaoth, Eloy, Saddech, Adonaï, El,

Elyon, denen er jeweils eine lat. Entsprechung gegenüberstellt (ep. 25 [CSEL 54, 218f]); Messias, Sabaoth, Rabbi auch bei Silvius (s. u. Sp. 1273). Origenes stellt in der Magie gebräuchliche atl. Namen zusammen, zeigt aber gleichzeitig, daß dort andere Namensformen üblich sind, die nicht als biblisch zu bezeichnen seien (c. Cels. 6, 32 [SC 147, 258/60]). Angemerkt werden muß in diesem Zusammenhang, daß im späten Altertum auch die Gleichsetzung Ἰάω = YHWH = Dionysos (u. Helios): ἁβρὸς Ἰάω, weit bekannt u. geglaubt war. So macht auch das Apollon-Orakel von Klaros den eifernden Judengott Jahwe zum höchsten Allgott (W. Buresch, Klaros [1889] 48f; Reitzenstein 106f$_1$). – Als Besonderheit mag noch das ‚Ich bin, der ich bin' aus Ex. 3, 14 genannt sein (hebräisch in syr. Umschrift Gollancz § A 10. 13. 36. 40. 53; B 4; abgekürzt A 8: der mächtige Ich bin u. Magnificus in Heiligkeit; maronitischer Tauf-Exorzismus [A. Mouhanna, Les rites de l'initiation dans l'église maronite (Roma 1978) 32]). Dieses ἐγώ εἰμι wird systematisch von PsDionys. Areop. div. nom. 6 (PG 3, 595f) behandelt. Die Selbstprädikation ἐγώ εἰμι u. die Anaklese σὺ εἶ sind als altoriental. u. ägypt. Bezeichnungen zu werten. Die Anaklese eines Gottes in der Form ‚du bist (der u. der)' ist unhellenisch. Sie kommt, wenn nicht direkt aus oriental. Sprachen übersetzt, nur in der Sphäre des oriental. Hellenismus vor (Norden, Agnost. 183f. 207/20). Die LXX-Übersetzung der Selbstbezeichnung Gottes in Ex. 3, 14 mit ὁ ὤν, schon bei den griech. Juden (Philo Abr. 121; Joseph. ant. Iud. 8, 350) als G. gewertet u. in der Johannesapokalypse benutzt (4, 8; 11, 17; 16, 5; vgl. F. Büchsel, Art. εἰμί, ὁ ὤν: ThWbNT 2 [1935] 397), ist etwa seit dem 4. Jh. in den ostkirchlichen Liturgien beliebte Gottesbezeichnung geworden (Const. Apost. 5, 1; Markos-Anaphora [Brightman, Lit. 1, 125, 22]; byz. Basileios-Anaphora [ebd. 321, 28]; vgl. Beckmann 20/5; ebd. $25_{24/8}$ weitere Belege). – Um den magischen Gebrauch des G. YHWH (zu diesem s. L. Delekat, Yáho – Yahwáe u. die atl. G.korrekturen: Tradition u. Glaube, Festschrift K. G. Kuhn [1971] 23/75 [Lit.]) einzudämmen, wurde im Judentum seine Aussprache tabuisiert, selbst die liturgische Verwendung eingeschränkt u. das Tetragramm durch andere Bezeichnungen ersetzt (J. Maier, Geschichte der jüd. Religion [1972] 38. 165; L. I. Rabinowitz, Art. God, Names of: EncJud 7 [Jerusalem 1972] 682/4; vgl. B. Gladigow, Art. Gottesnamen [Gottesepitheta] I: o. Sp. 1220). Unberührt davon spielten im rabbin. Schrifttum Spekulationen u. Traditionen über den voll ausgesprochenen G., den šem ham-meforāš, eine große Rolle (Maier aO. 165 [Lit.]). Kombinationen der Tetragrammbuchstaben ergaben den 12-buchstabigen G. (bQiddušin 71a), den 42- oder 48-buchstabigen u. sogar den 72-buchstabigen Namen (Maier aO. 195f$_8$ [Lit.]; Rabinowitz aO. 684). Inwiefern die in christlichen Kreisen verbreiteten mittelalterlichen Listen von 72 (oder gar 100) G. mit jüdischer Spekulation zusammen- oder von ihr abhängen, ist nicht mit Sicherheit auszumachen, da es sich hier um einen universalen Glauben handelt (Beth 989). Clemens v. Alex. nennt strom. 5, 6, 34 das Tetragramm ὄνομα τὸ μυστικόν. – Iustin. apol. 1, 61 erklärt: ‚einen Namen für den unnennbaren Gott vermag niemand anzugeben'; daher wird getauft im Namen Gottes, des Allvaters u. Herrn, des unter Pontius Pilatus gekreuzigten Jesus Christus u. des Heiligen Geistes.

II. Bezeichnungen der Trinität. Von entscheidender Bedeutung für die Christen ist ihr Glaube an den dreieinigen Gott (Hieron. tract. in Ps. 41, 2 [CCL 78, 428]; Joh. Damasc. fid. orth. [1,] 12b [PTS 12, 36 Kotter] über die gemeinsamen u. die allein auf einzelne Personen bezüglichen Namen der Trinität; Greg. Nyss. tres Dii: 3, 1, 46f Jaeger/Müller). In welchem Maße spielt er eine Rolle für die Gottesbezeichnungen? – Das saïdische ‚Buch der Einsetzung des Erzengels Michael' spricht von dem ‚Königreich der Gottheit, die vollkommen ist – welche ich bin u. mein Vater u. der Hl. Geist' (6 [CSCO 226/Copt. 32, 24, 11/4]). PsTheodosios v. Alex. bezeichnet Vater, Sohn u. Geist als einen einzigen Gott u. eine einzige Königschaft, die wesensgleich (ὁμοούσιος) u. unteilbar sei: Sie allein beherrscht die Bewohner der Himmel u. der Erde (in Michael.: 9* Budge). In der saïdischen Rezension heißt es bei ihm: Ein einziger Gott u. ein einziger Herr u. ein Königreich, das bleibt u. der Typos der hl. Trias ist, eine einzige οὐσία mit dem Vater u. dem Sohne u. dem Hl. Geist (in Michael.: 901 Budge; Müller 125). PsEpiphanios spricht am Schluß einer Homilie von der Gnade u. der Menschenliebe unseres Herrn Jesus des Christus, dem durch ihn aller Ruhm gebührt u. seinem guten Vater u. dem Hl. Geist, dem Lebendigmacher (laud. Mar.: 715 Budge; Müller 221; ähnlich

Mart. Lacaron.: CSCO 44/Copt. 4, 23, 12/4). Außerdem wird im kopt. Martyrium Lacaronis erklärt: ‚Es gibt keinen Gott außer dem Herrn Gott, dem Pantokrator u. seinem eingeborenen Sohne u. dem Hl. Geist bis in alle Ewigkeit, Amen' (ebd. 19, 19/21). Auch eine Besegnung von Wein u. Honig (Zaubertrank für eine gute Stimme) beginnt mit: ‚Ein Hl. Vater, Amen. Ein Hl. Sohn, Amen. Ein Hl. Geist, Amen' (Kropp, Zaubert. 2, 109 nr. 33). – In den Liturgien der Ostsyrer beziehen sich die Gebetsanreden oft auf den dreieinigen Gott (Buckel 77). Auf diese Weise geht Gott als hl. Trias fest in das Bewußtsein des Volkes ein. In den Liturgien der Ostkirchen wird die Gottheit nie losgelöst von ihrer trinitarischen Entfaltung betrachtet. Daß syr. Zaubertexte vielfach im Namen der gepriesenen (glorreichen) Trinität, dem Vater, dem Sohn u. dem Hl. Geist handeln, dürfte demnach selbstverständlich sein (Gollancz § A 18. 32. 39; ohne Zusatz § C 27. 29). Auch die Zaubernamen auf dem Ring König Salomos, die vor Königen u. Richtern nützen, werden eingeführt mit der Formel: ‚Im Namen des Vaters, des Sohnes u. des Hl. Geistes' (ebd. § A 41), genauso wie andere Zaubernamen zum Binden der Zunge (ebd. § C 11) oder gegen die Zerstörung der Ernte durch das Vieh (ebd. 18). Interessant sind dogmatische Zusätze wie bei der Person des Hl. Geistes: ‚der ewig ist u. ein dritter Gott' (ebd. § A 39), oder in einem erweiterten Text: ‚Im Namen des Vaters, der Vaterschaft; im Namen des Sohnes, der Sohnschaft; im Namen des Hl. Geistes, der Geistheit; im Namen der gepriesenen (glorreichen) Trinität' (ebd.). – Aus dem lat. Raum sei eine Beschwörung zitiert, die vermutlich der Weihe des Katechumenenöles angehört: ‚Exorcizo te, creatura olei, in nomine dei patris omnipotentis et in nomine Iesu Christi filii eius et spiritus sancti, ut in hanc invocationem trinae potestatis atque virtutem deitatis ... (Sacr. Gelas. vet. 389 [63 Mohlberg]; vgl. Bartsch 141). Ein kopt. Exorzismus bietet nähere Ausführungen über den Charakter der hl. Trias: Vater, Sohn u. Hl. Geist, ‚die in einer Einheit sind, u. eine Einheit, die in einer Trias ist. Eine einzige Gottheit eignet diesen drei Hypostasen u. eine einzige Herrlichkeit u. eine einzige Herrschaft u. eine einzige Kraft u. eine einzige Macht u. alle Kraft u. eine einzige Person u. eine einzige Taufe. Ein einziger Herr, ein einziger Gott: der Vater, der Sohn u. der Geist'. Zum Schluß wird noch einmal ‚die hl. wesensgleiche u. lebensspendende Trias' gepriesen (Kropp, Zaubert. 2, 167f nr. 40; ähnlich ebd. 234 nr. 71: ‚Ich beschwöre dich Vater! Ich beschwöre dich, Sohn! Ich beschwöre dich, Hl. Geist! Wesensgleiche Trias!'). Knapper beschwört man ‚den Vater u. den Sohn u. den Hl. Geist u. (sic!) die wesensgleiche Trias' (ebd. 2, 229 nr. 69). – Aussagen, die allgemein über Gott gemacht werden, können auch speziell im Rahmen der Trinitätslehre begegnen. (Ps-) Athanasios v. Alex. erklärt so, daß der Vater u. der Sohn u. der Hl. Geist gut sind u. langmütig gegenüber den Sündern (pass. [J. B. Bernardin, A Coptic sermon attributed to St. Athanasius: JournTheolStud 38 (1937) 122; Clavis PG 2184]; Müller 85). Ähnlich bietet das Symbolum ‚Quicumque' (5. Jh.; Südgallien [Clavis PL² 167]) für jede Person der Trinität die Bezeichnungen: increatus, immensus, omnipotens, deus, dominus (PL 88, 585AB). Heilung u. Schutz finden im Namen des Vaters u. des Sohnes u. des Hl. Geistes statt, wie in einem Amulett gegen Augenübel (Kropp, Zaubert. 67 nr. 18). Ist hier die Anrufung der hl. Trias am Schluß mehr als Bekräftigung oder Gebetsruf zu verstehen, so wird sie in einem anderen Amulett zum Festmachen an den Anfang zauberkräftiger Namen gestellt. Ihre Anrufung als solche garantiert den Erfolg: der Name Jesu, derjenige seines guten Vaters u. des Hl. Geistes stehen am Anfang, ihnen folgen Namen der zwölf Apostel, 24 Ältesten u. der Erzengel. Sie sind also voller Bestandteil der magischen Liturgie (ebd. 2, 69 nr. 20). Die Bedeutung der Namen der hl. Trias stellt der der Krankenheilung u. Dämonenabwehr dienende ‚Lobpreis des Erzengels Michael' heraus: ‚Ich beschwöre dich heute bei deinen drei hl. Namen, die du der Welt geoffenbart hast, daß sie dich erkennen, den allein wahren Gott, das ist der Vater u. der Sohn u. der Hl. Geist' (ders., Lobpreis aO. [o. Sp. 1248] 24f). Auch junge äthiopische Zauberrollen, die aber auf ältester Tradition fußen, beginnen ‚im Namen des Vaters u. des Sohnes u. des Hl. Geistes, (des) ein(en) Gott(es)'; gegebenenfalls ergänzt: ‚Dreifach, einzig, wesensgleich' (Dobberahn aO. [o. Sp. 1244] 20/3 Rolle 1, 27f. 71f. 84f. 94f. 113f. 123f; 28. 32 Rolle 1, 2, 1/3. 150/3; 35/8. 40 Rolle 2, 2, 1/3. 23/5. 51/3. 90/2. 112/5. 125/7. 171/3; 43 Rolle 3, 1/3; 48. 50 Rolle 4, 1/4. 20/3. 85/7; 53. 55/7. 59. 61 Rolle 5, 1f. 67f. 91f. 122f. 124/7. 169f. 251/3; Komm. ebd. 67f₁f). In

diesem Zusammenhang ist auf das besondere Interesse der Äthiopier für das Trinitätsgeheimnis aufmerksam zu machen. Das fällt schon bei der äthiopischen Apostel-Anaphora in der Anrede auf (Buckel 73) u. zeigt sich konsequent auch hier in der Zauberei. Im Grunde dogmatisch korrekt überträgt die Magie die Trinitätslehre auch auf den atl. Gott (zusammen mit Erzengelnamen): ‚Adonai, Eloe, Eloi, Eloi, Eloi, Eloi, Jao, Jao, Jao, Jao, Sabaoth, Emmanuel, El, El, El, El, El, El, El, Emanuel, Michael, Gabriel, Raphael, Rakuel, Suriel, Anael, Ananael, Phanuel, Tremuel, Abraxas, Sax, der Vater, der Sohn, der Hl. Geist' (Kropp, Zaubert. 2, 236 nr. 71). Derartige Anrufungen, in vielerlei Abwandlungen, sind zahlreich. Knapper: ‚Im Namen des Vaters u. Sohnes u. Hl. Geistes, Herr, Gott der Heerscharen, Allmächtiger' (Gollancz § B 11). Arabische Versionen des Kyprianos-Gebetes (s. o. Sp. 1243f) beginnen: ‚Im Namen des Vaters u. des Sohnes u. des Hl. Geistes' (Bilabel aO. [o. Sp. 1244] 284), oder knapper: ‚Im Namen der hl. Dreifaltigkeit' (ebd. 285). Ein byz. Inklinationsgebet preist τὸ πανάγιον ὄνομα τῆς φιλανθρωπίας σου . . . τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος (M. Arranz, Les prières presbyterales de la Tritoektî de l'ancien Euchologe byzantin: OrChrPer 43 [1977] 82). – Im Westen kommt es mit der Dreifaltigkeitsfrömmigkeit der Karolingerzeit zur Ausbildung von Gebeten, die die Trinität als solche anreden, zB.: Deus, Trinitas inseparabilis, maiestas ineffabilis, quem invocantes nominamus Patrem, Filium et Spiritum Sanctum . . . (P. Salmon, La composition d'un libellus precum à l'époque de la réforme grégorienne: Benedictina 26 [1980] 297/9, bes. 299). – Ein mittelalterl. Pium dictamen De divinis nominibus (Margarita exorcistarum) geht auch von der Trias aus: Deus, Pater piissime, / Jesu Christe, dulcissime, / Spiritus clementissime (G. M. Dreves, Pia dictamina. Reimgebete u. Leselieder des MA 1 = Analecta Hymnica Medii Aevi 15 [1893] 12 nr. 2).

III. Bezeichnungen einzelner Personen der Trinität. Der christl. Gott wird nicht nur insgesamt als hl. Trias angebetet u. charakterisiert. Zu untersuchen ist daher, wie die Gläubigen die einzelnen Personen der Trinität bezeichneten u. anredeten.

a. Der Vater. An der Spitze steht unzweifelhaft der Vater, von dem alles ausgeht (vgl. Joh. Damasc. fid. orth. [1,] 12b [PTS 12, 36, 57 Kotter]: μόνος γὰρ αἴτιος ὁ πατήρ, ‚denn Grund ist nur der Vater'). Sein Name ist groß, wie eine Anrufung des Erzengels Gabriel ‚bei dem großen Namen des Vaters' zeigt (Kropp, Zaubert. 2, 184 nr. 47). Er ist der ‚gute Vater' (saïd. ‚Buch der Einsetzung des Erzengels Michael' 10 [CSCO 226 / Copt. 32, 36, 36]; ‚Lobpreis des Erzengels Michael' [Kropp, Lobpreis aO. (o. Sp. 1248) 12f. 44f]; Timoth. Alex. de Abbaton. [Clavis PG 2530]: 472 Budge; Müller 187). Einen Segen des Vaters oder meines (d. i. des Sohnes) Vaters erwähnt das ‚Buch der Einsetzung des Erzengels Michael' (1 [CSCO 226 / Copt. 32, 38, 20]). Die Epitheta bringen in erster Linie das Verhältnis des Vaters zu den Menschen zum Ausdruck. Es geht weniger um seine Position an sich oder das innertrinitarische Verhältnis. Das sind in erster Linie Probleme der Dogmatik, kaum solche des volkstümlichen Glaubens. Zunächst ist der Vater mit Theodosios v. Alex. als ‚Gott, unser Schöpfer' zu charakterisieren (in Michael.: 898 Budge; Müller 115f). Zacharias v. Sḫoū betont die große Liebe Gottes, des Vaters, gegen das Menschengeschlecht (als Rede Simeons; hypap.: 2, 19 de Vis; Müller 65). Seine Barmherzigkeit u. Güte sind grenzenlos. Zorn verwandelt sich in Gnade u. Barmherzigkeit gegen die Niniviten; Jona kennt die Güte u. Barmherzigkeit Gottes u. fürchtet, daß sie gegenüber der von ihm gepredigten Rache u. Vergeltung die Oberhand gewinnen: Langmut u. Mitleid mit dem Geschlecht Adams sind Eigenschaften Gottes (Zach. Xoit. consol.: 2, 34/46 de Vis; Müller 70f; Jon. 3, 9). Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern seine Bekehrung u. läßt es sich gereuen (consol.: 2, 47; Müller 71; vgl. Hes. 18, 23. 32; 2 Petr. 3, 9). So schildert Jona die Aufnahme des Sünders durch Gott. Zacharias spricht in diesem Zusammenhang von Gott u. dem Meer seiner Barmherzigkeit (consol.: 2, 53). Väterliche Güte eignet ihm. Zwar wird auch der Zorn Gottes erwähnt (ebd. 32; Müller 69). Doch will er, wie PsBasileios nach Mich. 7, 18 sagt, Barmherzigkeit walten lassen. Der Zorn erfüllt sich nur, wenn niemand umkehren will. Entscheidend ist jedoch die Langmut Gottes. Streiten Erbarmung u. Zorn in Gott gegeneinander, so sucht erstere die Oberhand zu gewinnen (arc. Noe: 2, 225. 232 de Vis; Müller 78f). Nach (Ps-)Athanasios zeigte sich auch gegenüber Mose die Gnade Gottes (pass. [Bernardin, Sermon aO. 118]; Müller 85). Der Vater betrübte sich, als Adam starb; der Name dieses ersten Tränentropfens aus den

Augen des Vaters war Geist u. Buße. Sein zweiter Kummer ist über seinen gekreuzigten Sohn. Sein dritter Kummer wird am Ende der Welt geschehen (pass. [122]; Müller 86). Als Fazit erklärt der Prediger, daß der ewige Vater gut u. barmherzig ist u. alle Sünden vergeben wird. Ihm werden Güte u. Menschlichkeit nachgerühmt (pass. [128]; Müller 88). Nach Timotheos v. Alex. läßt der Vater Adam 40 Tage u. 40 Nächte liegen, ohne ihm Leben einzuhauchen; das geschieht aus Barmherzigkeit, weil er Adams Leiden voraussieht (de Abbaton.: 482 Budge; Müller 183). Archelaos spricht von dem ‚die Menschen liebenden Gott' (in Gabriel.: 2, 254 de Vis; Müller 158). Die Liebe Gottes veranlaßt nach PsCaelestin auch Menschen zur Barmherzigkeit (in Gabriel.: 880 Budge; Müller 170). Völlig ferne stehen diesen volkstümlichen Aussagen über Gott Überlegungen, wie sie Ps*Dionysius Areopagita u. mit ihm Alexander v. Hales u. die übrigen Scholastiker anstellen: Die bejahenden Aussagen über Gott seien unzutreffend, die verneinenden dagegen wahr (PsDion. Areop. cael. hier. 2, 3 [SC 58, 79]; E. Schlenker, Die Lehre von den göttlichen Namen in der Summe Alexanders von Hales [1938] 183; zur Negativen Theologie s. auch R. Mortley, Art. Gnosis I [Erkenntnislehre]: o. Sp. 446). – Bei Archelaos spricht der Heiland von dem ‚Gesicht seines guten Vaters' (in Gabriel.: 2, 252 de Vis; Müller 158), PsCaelestin von ‚seinem guten Vater' (in Gabriel.: 1206 Budge; Müller 174; ähnlich in weiteren trinitarischen Formeln: ebd. 200. 297). Das kopt. Gregorios-Gebet sagt in seiner Anrufung: ‚Herr, Gott, Pantokrator, ... Vater unseres Herrn Jesu Christi, Gott der Götter, König aller Könige, Unveränderlicher, Unbefleckter, Ungeschaffener, Unbesiegbarer, Morgenstern, starke Hand, Adonaï, Eloï Elemas Sabaoth, Gott der Götter, König, der über alles Macht hat, Glorreicher, Vater der Wahrheit, dessen Erbarmungen zahlreich sind, der allein herrscht über alles Fleisch u. über alle Mächte, Vater (unseres) Herrn Jesu Christi' (Kropp, Zaubert. 2, 162 nr. 45). Bemerkenswert ist ein Gebet der byz. Pfingstliturgie (J. Goar, Εὐχολόγιον sive rituale Graecorum[2] [Venetiis 1730] 597): Ἄχραντε, ἀμίαντε, ἄναρχε, ἀόρατε, ἀκατάληπτε, ἀνεξιχνίαστε, ἀναλλοίωτε, ἀνυπέρβλητε, ἀμέτρητε, ἀνεξίκακε κύριε, ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν, καὶ πάντα τὰ δημιουργηθέντα ἐν αὐτοῖς, ὁ πρὸ τοῦ αἰτεῖσθαι τοῖς πᾶσι τὰς αἰτήσεις παρέχων, σοῦ δεόμεθα καὶ σὲ παρακαλοῦμεν, δέσποτα φιλάνθρωπε, τὸν πατέρα τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ... (‚Unbefleckter, makelloser, anfangloser, unsichtbarer, unbegreiflicher, unerforschlicher, unveränderlicher, unüberwindlicher, unermeßlicher, langmütiger Herr, der Du allein die Unsterblichkeit besitzest, in unzugänglichem Lichte wohnst, der Du schufest den Himmel u. die Erde u. das Meer u. alles, was in ihnen gebildet ist, gemacht hast, der Du allen die Bitten gewährest, bevor sie ausgesprochen sind, Dich bitten wir u. flehen Dich an, menschenfreundlicher Gebieter, den Vater unseres Herrn u. Gottes u. Erlösers Jesus Christus...' [Übers. A. Rücker, Die feierliche Kniebeugungszeremonie an Pfingsten in den oriental. Riten: Heilige Überlieferung, Festschr. I. Herwegen (1938) 197]; zu Wesensbestimmungen Gottes mit α-privativum s. Beckmann 34/50). In diesem Zusammenhang ist auch zu beachten, daß in den östl. Liturgien ‚die Bezeichnungen der Person des Vaters hinsichtlich der Häufigkeit ihres Vorkommens denen des Sohnes mindestens die Waage halten'; das Wirken des Heilands gewinnt somit kein zahlenmäßiges Übergewicht (Buckel 123f). – Zu bewundern ist ‚die Größe Gottes' (PsBasil. arc. Noe: 2, 236 de Vis; Müller 80). Er ist der allmächtige Herr (PsCaelestin. Rom. in Gabriel.: 879 Budge; Müller 169). Daher wird auch der Vater allein als παντοκράτωρ (s. o. Sp. 1242/4) charakterisiert, will man seine unumschränkte Macht herausstellen (Paneg. infant.: 1, 120 de Vis mit Verweis auf Apc. 14, 2/5; Müller 263). Ein Gebet zum Friedenskuß der Markos/Kyrillos-Liturgie beginnt: Δέσποτα Κύριε παντοκράτορ (Brightman, Lit. 1, 123) bzw. Δέσποτα, Πάτερ παντοκράτορ (W. F. Macomber: OrChrPer 45 [1979] 77). In der Liturgie u. den Hymnen ist in der Regel der Vater als παντοκράτωρ bezeichnet (Capizzi 82/100. 137/53), wo der Sohn diesen Titel erhält, soll damit wohl in erster Linie seine göttliche Natur betont werden (Matthews 445). Gott ist weiter ‚Vater des Lichtes' (Kropp, Lobpreis aO. 14f). Nach Theodosios v. Alex. ist er der Herr des Ruhmes; Gott, der König, oder der Herr, der König, zu dem sein Erzstratege Michael gehört (in Michael.: 902. 915f Budge; Müller 116. 118). Der Erzengel Gabriel ist Bringer guter Botschaft u. Diener Gottes u. Verwalter (οἰκονόμος) des Königreiches der Himmel (PsCaelestin. Rom. in Gabriel.: 878 Budge; Müller 169). – Auch auf den Vater allein können die sonst der Trias

zugeordneten atl. Namen bezogen sein. Der Magier spricht: ‚Wohlan, wohlan, denn (ich beschwöre) euch bei dem großen wahren Namen des Vaters, dessen Name ist 'Jao' Sabaoth [. . .], daß ihr zu mir heute herabkommt auf den Becher Wassers' (Kropp, Zaubert. 2, 44 nr. 14). Der o. genannte Segen über Wein u. Honig bietet nach der Nennung der Trias den Namen Sabaoth. Die weiteren, dem Ante-Sanctus einer Anaphora nachgebildeten Ausführungen sind trotz der Erwähnung der Trias zu Beginn deutlich auf den Vater zugeschnitten: ‚Der da ist der wahre Gott, der Gott der Lichter, der Gott der Himmel u. der Erde, Herr, Gott, Pantokrator, Vater unseres Herrn Jesu Christi, vor dem die Cherubim u. Seraphim dastehen, vor dem alle zittern, indem sie ihn besingen, indem sie ihn preisen u. sprechen: Heilig, heilig, heilig, . . . Wahrlich, fürwahr, Gott, Pantokrator, der Himmel u. die Erde sind voll deiner Herrlichkeit!' (ebd. 109f nr. 33). Der ‚Lobpreis des Erzengels Michael' spricht von ‚deinem großen Namen'. Dieser lautet ‚Methemon, der große Name des Herrn Sabaoth' (ders., Lobpreis aO. 18). Darauf, daß dieser Name offenbart werden muß, weist die Kennzeichnung des Vaters als ‚verborgen' hin (ebd. 44/6; zur Namensoffenbarung s. Gladigow aO. 1215). Die kopt. Zaubertexte bieten in einem Segen über Wasser u. Öl diese Zusammenstellung von Epitheta des Vaters: ‚Vater, ἅγιος, Heiliger, der im Heiligtum wohnt, Schöner, Gott, Unsichtbarer, Unfaßbarer, Unaussprechlicher, Herr, Gott, Pantokrator, Gott der Götter, . . elel Bel Achubael Marmar . . . . . . Eriel (sonst ‚Sriel') Tatriel Miel Uriel . . . . Untadliger, Unbefleckter' (Kropp, Zaubert. 2, 89 nr. 28; Komm. ebd. 3, 19f. 230). Weiter ist die Rede vom ‚Vater', dem ‚Pantokrator, der da Vater genannt wird, laß ihn los! Einziger in den Himmeln u. auf der Erde, Dulajo Jao Sabaoth Adonaï Eloï Elaḫar Asabaktani Ankraten, Pantokrator, der auf den vier Lichtcherubim sitzet, den herrlichen, glänzenden, streck deine rechte Hand aus, die . . . ., erhabene, u. deinen erhobenen Arm, den unsichtbaren, u. segne dieses Wasser u. dieses Öl, u. besiegle sie!' (ebd. 2, 91f). Ein anderer Segen spricht von dem hl. ‚Vater, der den Lebenshauch hat, in der Höhe' (ebd. 104 nr. 32); ein weiterer von dem ‚Lebenshauch Gottes, des Pantokrator' (ebd. 98 nr. 30). In einer Segnung von Wasser oder Öl, die o. Sp. 1252 schon im Zusammenhang mit Gottes Herrschaft über die ganze Welt genannt wurde, ist auch die Rede von dem ‚Gott der Seele, der die Leiber bewahrt'. Er ist ‚Ewiger, Vater der Ewigen', ‚großer Gott' u. überhaupt ‚Vater'. Auch von atl. Namen wird in diesem Zusammenhang Gebrauch gemacht (ebd. 118f nr. 35). – Ein Gebet Mariae ad Bartos spricht von der ‚Kraft Gottes, des Vaters, des Pantokrator' (ebd. 132 nr. 39). Hier wird nicht die Trias insgesamt, sondern deutlich der Vater allein mit dem Hoheitstitel Pantokrator angeredet u. damit als entscheidende Person der Trinität charakterisiert. Dieser Vater, Pantokrator, ist gleichzeitig ‚unsichtbarer Gott' (ebd. 144 nr. 42; ferner 180 nr. 47). Das kopt. Gregorios-Gebet ruft den ‚Vater unseres Herrn Jesu Christi' an, den es gleichzeitig als ‚Gott Abrahams, Isaaks u. Jakobs' charakterisiert (ebd. 165 nr. 45; vgl. o. Sp. 1246f). Diese Aussage kann als einfachster Ansatz zu einer korrekten Trinitätslehre gewertet werden.

b. Der Sohn. (Vgl. A. Stuiber, Art. Christusepitheta: o. Bd. 3, 24/9 [mit Verweisen]; zur Polyonomie Christi in der patristischen Literatur s. Repges 161/73.)

1. Spezielle Charakteristika. In Jesus hat sich Gott den Christen offenbart. Er ist sein ‚geliebter Sohn' (PsCyrill. Hieros. catech. 20 [643 Budge; Clavis PG 3603]; Müller 213) oder einfach der ‚Sohn Gottes' (Paneg. in Joh. Bapt.: 1, 43. 46 de Vis; Müller 256f); auch ‚Sohn des Pantokrator' (Kropp, Zaubert. 2, 123 nr. 38) oder ‚Sohn des Gepriesenen' (Act. Paul. nr. 2 [Hennecke/Schneem.[3] 2, 242]; *Gottessohn). Der ‚Lobpreis des Erzengels Michael' grüßt im Rahmen der Trias den ‚geliebten Sohn' u. spricht von dem ‚Haupt deines hl. Sohnes Jesus Christus' (Kropp, Lobpreis aO. 12. 40/2). An den ‚Namen Jesu Christi, des Sohnes Gottes' glaubt der Senator Marcellus im ‚Handel des Petrus mit Simon' (AAA 1, 59, 31). Act. Joh. 109 (ebd. 2, 1, 207, 10) ist die Rede von dem durch den ‚Vater ausgesprochenen Namen' Jesu neben der Selbstbezeichnung als ‚Sohn'. In dem Sohn erfahren nun die Christen das Heil (zur Bedeutung des Jesus-Gebetes für die frühen Christen s. o. Sp. 1240f; Heiler, Erscheinungsformen aO. [o. Sp. 1241] 276f). Auch Origenes, der c. Cels. 1, 24 (SC 132, 136) zunächst von der Natur der Namen spricht (nach Aristoteles θέσει [dem Übereinkommen nach] oder nach den Stoikern φύσει [natürlichen Ursprungs]; vgl. H. Chadwick, Origen. Contra Celsum [Cambridge 1953] 23f), betont die tatsächliche Kraft der Na-

men. Auch der Name Jesu hat Kraft: ‚Zu derselben Wissenschaft, die sich mit den Namen befaßt, gehört auch der Name unseres Jesus, der vor aller Welt schon unzählige Dämonen aus den Seelen u. Leibern ausgetrieben u. seine wirksame Kraft an den Besessenen ausgeübt hat' (c. Cels. 1, 25 [142]; Übers. Koetschau). – Act. Joh. 85 (AAA 2, 1, 193, 6) heißt es: ‚Wir loben deinen guten Namen.' Bezeichnend ist, daß für die Jakobos-Liturgie die soteriologische Bedeutung fast mehr im Vordergrund steht als das göttliche Wesen des Heilands (Buckel 92). Welche Namen u. Epitheta werden nun der zweiten Person der Trinität zugelegt? Kommt die alle antiken G. zusammenfassende Kraft auch in diesen Bezeichnungen u. Charakterisierungen zum Ausdruck? – Der Sohn ist zunächst der ‚gute Heiland' oder einfach ‚unser Heiland', wie das kopt. ‚Buch der Einsetzung des Erzengels Michael' feststellt (CSCO 225/Copt. 31, 98 s. v.; vgl. auch PsEpiphan. laud. Mar.: 715 Budge; Müller 223; zu σωτήρ s. Linssen; nach ihm ist Ägypten das Mutterland des für die Gnostik charakteristischen Brauches, Jesus einfach σωτήρ zu nennen [ebd. 63]). Schon stärker angereichert bietet diese Bezeichnung ein Panegyrikos auf Johannes den Täufer: ‚unser Herr u. unser Gott u. unser Heiland, der Christus' (1, 51 de Vis; Müller 258). Bei Gregor v. Tours spricht das zur Ehe gepreßte Mädchen von den ‚wegen des Heils durchbohrten Händen des Erlösers' (hist. Franc. 1, 47 [MG Script. rer. Mer. 1², 30f]). In der saïdischen u. fajjumischen Version des ‚Buches der Einsetzung des Erzengels Michael' stehen interessanterweise ‚Heiland' u. ‚Sohn des Lichtes' parallel (CSCO 226/Copt. 32, 6, 9). Kyrill v. Alex. zeigt, daß für die ganze Welt ihr ‚Heiland, der Christus' kommt (hom. in Mar. [Clavis PG 5274]: 720 Budge; Müller 205). Zu beachten ist, daß Christus der messianische Zuname ist, den die ersten Christen wahrscheinlich häufiger benutzten als den Namen Jesus. Dieser war bis zum Anfang des 2. Jh. noch ein häufiger jüd. Name (Hausherr 35). Bezeichnenderweise gebrauchten die Syrer als erste die kurze Anrufung Jesus, besonders die Verfasser von Apokryphen u. der Thomasakten. So kann die Sitte, den Herrn unter seinem alleinigen Namen Jesus anzurufen, der apokryphen Literatur entstammen (ebd. 87. 119). Wenn in den Märtyrerakten der Jesusname allein auftaucht, ist das kein Zeichen besonderer Familiarität. Hier zeigt sich nur die Synonymität von Jesus u. Christus, die dann einen von beiden Namen wählen u. allein gebrauchen läßt (ebd. 79. 81). In der byz. Liturgie fehlt konsequent die familiäre Anrede als Jesus (ebd. 94). – Der syr. Bann Mār ʿAbdīšōʿs wird auch im Namen Immanuels, was bedeutet ‚Mit uns ist Gott' (Gollancz § C 25), ausgesprochen. Gemeint ist der Messias nach Mt. 1, 23 u. Jes. 7, 14. Theophilos v. Alex. sagt: ‚Jesus, der Christus' oder ‚unser Herr Jesus, der Christus' (assumpt. Mar. [Clavis PG 2625]: 372f. 379 Worrell; Müller 199f), ebenfalls PsKyrill v. Jerus.: ‚Jesus, der Christus' (catech. 20 [638 Budge]; Müller 217). Syrische Absolutionsgebete sprechen von dem ‚großen Gott u. unserem Retter, Jesus dem Messias' oder einfach von ‚unserem Herrn Jesus, dem Messias' (J. Mateos, Prières syriennes d'absolution du 7ᵉ au 9ᵉ s.: OrChrPer 34 [1968] 259f. 277f). Act. Joh. 51 (AAA 2, 1, 177, 5) betet Johannes: ‚Du einziger Herr'. Die o. Sp. 1247/9 gen. Bezeichnung als ‚unser Herr u. unser König' schon im kopt. ‚Buch der Einsetzung des Erzengels Michael' (3 [CSCO 226 / Copt. 32, 13, 20f]; vgl. auch J. Kollwitz, Art. Christus II [Basileus]: o. Bd. 2, 1257/62). Kyrill v. Alex. sagt auch ‚der König, der Christus' oder ‚wahrer König' (hom. in Mar.: 718. 723; Müller 205f), PsKyrill v. Jerus. ‚König Christus' (catech. 20 [629 Budge]; Müller 209). PsEpiphanios nennt die *Gottesgebärerin nicht nur Königin, sondern auch Mutter des Königs (laud. Mar.: 712 Budge; Müller 222), Abgar schreibt ‚an den großen König, den Sohn des lebendigen Gottes, Jesus Christus' (Kropp, Zaubert. 2, 73 nr. 22). Ein Gebet Mariae ad Bartos stellt zusammen: ‚mein geliebter Sohn', ‚wahrer König', ‚Erstgeborener seines Vaters', ‚Erstgeborener meines (Mariae) Leibes', ‚wahrer Logos des Vaters' (ebd. 130 nr. 39). Mart. Paul. 2 (AAA 1, 108, 5f. 109, 6f) heißt es: ‚Christus Jesus, der König der Ewigkeit'. Apa Onnophrios spricht von dem ‚König Jesus', zu dem man in Trübsal u. Gefahr beten kann (Paphn. vit. Onuphr.: 461 Budge; Müller 293). Bekannterweise setzt das ‚Herr, erbarme dich!' einen gnädigen Herrn voraus. Auch mit δεσπότης wird ein gnädiger Gebieter bezeichnet (s. o. Sp. 1243f). In der Markos/Kyrillos-Anaphora steht κύριος δεσπότης nicht nur für den Vater, sondern auch für den Sohn. Dieser soll auf diese Weise mit dem Vater auf die gleiche Stufe gehoben werden (Buckel 56. 60). Philippos erklärt den Athenern, daß die Werke ‚im Namen unseres Herrn

Jesus Christus geschehen'; die Philosophen wissen nun nicht, was sie mit ihm oder mit dem Namen Jesu des ‚Königs der Ewigkeiten' machen sollen (Act. Philipp. 9 [4]. 11 [6] [AAA 2, 2, 5, 21f. 6, 8f]). Act. Joh. 82 (ebd. 2, 1, 191, 24/7) heißt es: ‚Gott der Äonen, Jesus Christus, Gott der Wahrheit, ... der du mir die Gnade erwiesen hast, deines Namens teilhaftig zu werden.' Hier wird die hohe göttliche Ehre des Sohnes mit dem Schicksal der Gläubigen verknüpft. Er macht sie seines Namens teilhaftig, beschenkt sie mit der Gemeinschaft seines Namens u. damit seiner göttlichen Ehre. Das entspricht sachlich der paulinischen Aussage von dem Gericht über die Engel durch die Christen (1 Cor. 3); auch hier stehen die Christen in unmittelbarer Nähe des richtenden Sohnes, werden seiner Ehre teilhaftig. Die Thomasakten kennen mit Phil. 2, 9 den ‚hl. Namen Christi, der über jeden Namen erhaben ist' (27 [AAA 2, 2, 142, 13f]). Das Gegenstück im Mart. Matthaei ist dann der ‚schreckliche u. hl. Name Christi' (14 [ebd. 2, 1, 233, 17f]). Zusammenfassend äußern sich die östl. Hauptliturgien: ὁ κύριος καὶ θεὸς καὶ σωτὴρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός u. Κύριος καὶ θεὸς καὶ σωτὴρ καὶ παμβασιλεὺς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός (Buckel 134 s. v.). Nach seiner syr. Vita (BHO 356) wirkte Gregorios Thaumaturgos seine Wunder ‚im Namen' Jesu Christi, der als ‚Gott der ganzen Welt' oder ‚Heiland der Welt' näher charakterisiert wird (8 u. 4 [V. Ryssel, Eine syr. Lebensgeschichte des Gregorius Thaumaturgus: TheolZsSchweiz 11 (1894) 246. 244]; ohne Zusatz ebd. 9. 11 [247. 252f]). – Auch die Bezeichnung ‚Meister' ist häufig (PO 1, 250 u. ö.), so schon im kopt. ‚Buch der Einsetzung des Erzengels Michael': ‚unser Herr' (2 [CSCO 226/Copt. 32, 2, 11f]). Mart. Petr. 15 (AAA 1, 18, 21) sagt: ‚Jesus Christus, mein Herr u. Meister', Act. Petr. 6 (AAA 1, 51, 34): ‚unser Herr Jesus Christus', ebd. 26 (73, 28): ‚Gott u. mein Herr Jesus Christus', Mart. Petr. et Paul. 53: ‚Herr Jesus Christus' (in der griech. Version nur: ‚Jesus Christus' [AAA 1, 164, 6. 165, 5]), Act. Andr. et Matthiae 17: ‚Herr Jesus Christus', ‚im Angesicht unseres Herrn Jesus Christus', ebd. 18: ‚mein Herr Jesus Christus' (AAA 2, 1, 85, 18. 86, 8. 87, 19), Act. Joh. 10 (ebd. 157, 17): ‚indem er herabrief unseren Herrn Jesus Christus'. Act. Thom. 52 (AAA 2, 2, 169, 1f) fragt der Apostel: ‚Glaubst du an unseren Herrn Jesus Christus?'. Die Petrusakten bezeichnen den Gott-Heiland des Apostels ausdrücklich als ‚unsichtbaren Gott u. Heiland' (Act. Petr. cum Sim. 27 [AAA 1, 74, 14f]). Eine umfangreiche Charakterisierung Gottes, die auf den Sohn bezogen wird, findet sich in den Johannesakten: ‚unser guter Gott, der Barmherzige, der Mitleidige, der Heilige, der Reine, der Unbefleckte, der Immaterielle, der Einzige, der Eine, der Unveränderliche, der Sonnenklare, der Truglose, der Zornfreie, ... unser Gott Jesus Christus' (107 [AAA 2, 1, 204, 11/205, 4]). In der Kyprianslegende preist die gepeinigte Jungfrau mit lauter Stimme ihren ‚Herrn Jesus, den Christus' (Bilabel aO. [o. Sp. 1244] 150. 199). Für Armenier ist Christus ‚der unsterbliche König, Schöpfer des Himmels u. der Erde u. der sich dort findenden sichtbaren u. unsichtbaren Geschöpfe' (Vit. Gord. Caes. 5 [M. van Esbroeck, La passion arménienne de s. Gordius de Césarée: AnalBoll 94 [1976] 380). – Die triumphierende Aussage: ‚Gott, unser König, ist in dem Himmel', in einem Gebet Mariae ad Bartos bezieht sich wohl auf den Sohn, der als himmlisch zugleich machtvoll ist (Kropp, Zaubert. 2, 137 nr. 40). Ein kopt. Exorzismus nennt ‚Jao Jao Christus, Pantokrator, der im Inneren des Vaters geboren wurde, bis er für uns als vollkommener Mensch wiedergeboren wurde' (ebd. 152 nr. 43). Damit ist der Sohn deutlich in Parallele zum Vater gestellt, die Gottheit insgesamt bezeichnet. Das dürfte auch im ‚Gnostischen Traktat Rossis' der Fall sein, wenn es heißt: ‚Ich rufe dich heute an, der du waltest vom Himmel bis zur Erde, von der Erde bis zum Himmel, du großer Eingeborener, erhöre mich heute, da ich zu dir rufe! Vater, Einziger, Pantokrator, du Verstand, der in dem Vater verborgen ist, Erstgeborener aller Geschöpfe u. aller Äonen', mit abschließendem ‚Ablanathanaphla' (ebd. 176 nr. 47). – Zur Bezeichnung Christi als εὐεργέτης s. B. Kötting: o. Bd. 6, 859.

2. Seine Macht in Parallele zum Vater. In einer Homilie über die Auferweckung des Lazarus (Clavis PG 2185) setzt Athanasios den Sohn in Parallele zum Vater: Jesus ist Gott, der den Himmel u. die Erde u. das Meer u. was in ihm ist, geschaffen hat. Er sitzt auf den Cherubim im siebenten Himmel u. seine Augen erblicken die, die in der Unterwelt begraben sind. Christus hat eine große Liebe u. ein großes Mitgefühl für seine hl. Männer. Sie äußert sich darin, daß er weint; kurzum Christus ist ‚der lebendige Gott' (J. B. Bernardin, The resurrection of Lazarus: AmJournSemLangLit 57 [1940] 266. 268; Müller 93f). Hier

ist die Dreifaltigkeit ganz in ihrer Einheit gesehen u. konzipiert. In diesem Zusammenhang ist auf die Gregorios-Liturgie aufmerksam zu machen. Sie ist grundsätzlich von den anderen oriental. Liturgien unterschieden, indem sie sich in allen Gebeten an Christus wendet. Wenn Christi Wesen u. der ganze Heilsplan geschildert werden, erscheint als Träger statt Gott stets der Heiland. Seine Gottheit ist mit den Ausdrücken gezeichnet, die man für Gott im allgemeinen gewohnt ist. Nach Buckel (68. 71) sind hier ,monophysitische' u. monotheletische Auffassungen mit deutlichem Nachdruck zum Durchbruch gekommen. Bei Zacharias v. Sḫoū preist Simeon den Heiland als den ,Wächter des Alls', der ,alles mit unermeßlicher Macht u. Weisheit' leitet u. ,die unzerbrechliche Kette der Übereinstimmung u. des Friedens' herstellt, allerdings nach einem deutlichen Hinweis auf die beiden anderen Personen der Trias (hypap.: 2, 12f de Vis; Müller 64). Archelaos spricht genauer von ,Jesus Christus, dem Sohn des lebendigen Gottes' (in Gabriel.: 2, 266 de Vis; Müller 160). ,Sohn des lebendigen Gottes' (Kropp, Zaubert. 2, 76f nr. 24f) u. ,eingeborener Sohn Gottes' (ebd. 74f nr. 21f) heißt es im Abgarbriefwechsel u. Pass. Petr. et Paul. 11 (AAA 1, 232, 2): ,durch Jesus Christus, seinen Sohn'. Im ,Lobpreis des Erzengels Michael' wird der Sohn der Gottesgebärerin als μονογενής, ,Erstgeborener', u. als Jesus Christus identifiziert (Kropp, Lobpreis aO. [o. Sp. 1248] 38f). Christologisch ergänzt PsCaelestin: ,er war Gott u. Mensch', was er anschließend genauer erklärt. Dabei spricht er von dem ,König Christus' (in Gabriel.: 874 Budge; Müller 168). PsEpiphanios bezeichnet den Heiland als den Schöpfer aller Dinge (laud. Mar.: 712 Budge; Müller 222). Pass. Paul. 11 (AAA 1, 35, 12f) heißt es: ,Ein Gott, aus dem alles, u. ein Herr Jesus Christus, durch den alles ist'. PsDemetrios v. Ant. läßt den Vater das Wort richten an den Heiland, ,sein hl. Wort (λόγος), das aus ihm ging u. mit ihm ὁμοούσιος ist'. Der ,λόγος des Vaters' ist der ,Gott der Wahrheit, Jesus, der Christus, unser Herr, der aus dieser hl. Jungfrau heute herausging', oder kurz ,Gott das Wort' (nativ.: 658. 697 Budge; Müller 225. 230). ,Mein Herr Jesus Christus ist vom Himmel zur Erde herabgestiegen', erklärt Petrus (Act. Petr. et Paul. 81 [AAA 1, 214]). ,Gott Jesus Christus' (Kropp, Zaubert. 2, 79 nr. 25) oder ,Jesus Christus, der Sohn Gottes, des ewiglebenden' (Stegemann aO. [o. Sp. 1242] 72 nr. XLV) ruft der kopt. Magier im Abgarbriefwechsel. In anderem Rahmen faßt er zusammen u. charakterisiert den Heiland als ,Sohn Mariens', als ,König', als ,dein geliebter Sohn' (Kropp, Zaubert. 2, 83 nr. 27). In einer Besegnung heißt es: ,deswegen also, o Gott, haben wir deinen Namen Jesus genannt' (ebd. 99 nr. 30), u. Mart. Petr. 15 (AAA 1, 18, 9f): ,das Wort des Lebens Jesus Christus'. Nach Pass. Petr. et Paul. 13 (ebd. 233, 24f) wünscht Petrus auf andere Weise gekreuzigt zu werden als ,sein Herr u. Meister, Jesus Christus, der Sohn Gottes'. Act. Philipp. 9 (4) sagt der Jünger den Philosophen: ,Mein Herr ist Jesus im Himmel' (ebd. 2, 2, 5, 5f). Bei PsDemetrios wird in einem längeren Marienlobpreis durch den Erzengel Gabriel betont, daß Maria uns ihren ,gesegneten Samen sprossen ließ mit der Frucht der Gerechtigkeit des Baumes des Lebens' (nativ.: 665 Budge; Müller 232).

3. Die göttlichen Epitheta. In dem Segen über Wasser u. Öl findet sich in einer Epiklese eine Zusammenfassung gängiger Epitheta: ,ἅγιος ἀθάνατος, du Eingeborener, du weißer Weinstock, der sich teilt auf dem Throne des Vaters, [des] Pantokrator', u. eine Beschwörung ,bei [deinem] großen, wahren Namen: Adonaï Ab . amï . . . . . . laï Lamech Lusael Orpha Authiuba Levi Cherma Psobu . . . Othiatha Synthiatho Berbener . . . Latosiel Bel Muïsephthemel Amïel Ha . . . . . Kalu Kaludschal Lamna Jarech Enolchi Eno . . . . Totelevï Baithiel Muthi . . . . . . a Athanael. Amen. ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος, Heiliger, Einziger, Jesus der Christus' (Kropp, Zaubert. 2, 91f nr. 28). Ein byz. Exorzismus bietet eine Fülle von G., die in erster Linie auf den Sohn gehen: Ἐξορκίζω ὑμᾶς διὰ τῶν ἁγίων ὀνομάτων τοῦ παντοδυνάμου Θεοῦ οἷον Μεσσίου, Σωτῆρος, Ἐμμανουήλ, Σαβαώθ, Ἀδωναΐ, μονογενοῦς, ὁδοῦ, ζωῆς, ἀληθείας, ὁμοουσίου, ἀρχῆς, πρωτοτόκου, σοφίας, πηγῆς, ῥίζης, παρακλήτου, μεσίτου, ἀρνίου, προβάτου, ἄλφα καὶ ω̅, ἀρχῆς καὶ τέλους, ὄφεως, κριοῦ, λέοντος, σκώληκος, λόγου, λαμπρότητος, φωτός, εἰκόνος, δόξης, ἡλίου, ἄρτου, ἄνθους, κλήματος, ὄρους, θύρας, γῆς, λίθου ἀκρογωνιαίου, νυμφίου, ποιμένος, προφήτου, ἱερέως, ἀθανάτου, ἰσχυροῦ, πάντα θέοντος, ἐλέους, ἀετοῦ, Τετραγραμμάτου, Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, διὰ τούτων τῶν ἁγίων ὀνομάτων ἐξορκίζω ὑμᾶς (Delatte aO. 52), ähnliche Aufzählung in einem lat. Exorzismus: Messias, Sother, Emanuel, Sabaoth, Adonai, Unigenitus, Via, Vita, Veritas Omousion, Principium, Primogenitus, Sapientia,

Fons, Origo, Paracletus, Mediator, Agnus, Ovis, Alpha et Omega, Caput et Finis, Simul vocitatus, Serpens, Aries, Leo, Vermis, Verbum, Splendor, Lux, Imago, Gloria, Sol, Panis, Flos, Vitis, Mons, Ianua, Terra, Lapis angularis, Sponsus, Pastor, Propheta, Sacerdos, Athanatos, Ischyros, Pantheon, Eleison, Aquila, Tetragrammaton (ebd. 18_2 nach Sacerdotale secundum usum Sanctae Romanae Ecclesiae [Venedig 1569] fol. 327^v). Hier ersetzen die ἅγια ὀνόματα wieder die schlichte Benennung der Trias (Schermann 26). – Eine äthiopische Zauberrolle ruft: ‚Jesus Christus, Sohn Gottes, des Lebendigen' (Dobberahn aO. [o. Sp. 1244] 19 Rolle 1, 7/9); eine andere: ‚Dreifach Heiliger Sohn, Einziggeborener' (ebd. 58 Rolle 5, 150); eine dritte nach Markus: ‚Sohn des lebendigen Gottes' (bei der Dämonenaustreibung durch Jesus spricht so der Dämon in dem Mann in der Synagoge; ebd. 61 Rolle 5, 226). Zwei weitere Anrufungen betonen die Gottheit des Heilandes u. die Hoheit seiner Position: ‚O mein Herr Jesus Christus, Gott u. König der Christen' (ebd. 44 Rolle 3, 31/3). Eine interessante Variante nimmt die Kreuzesinschrift auf: ‚O mein Herr Jesus Christus, Gott der Christen u. König der Juden u. Israels' (ebd. 54 Rolle 5, 30/2). Hier ist der Königstitel ohne Zweifel Hinweis auf die Position des Heilandes u. damit Hoheitstitel (vgl. Kollwitz aO.). Der Titel ‚König des Alls' findet sich auch im Cherubshymnos beim Großen Einzug östlicher Liturgien (Brightman, Lit. 1, 379. 122; Buckel 61f). Das syr. *Anathema des hl. Märtyrers Georg spricht von dem ‚Messias, dem Erlöser der Welt' (Gollancz § A 5). – Auch der Hinweis auf ‚dieses große, hl. Licht' in einem Lobpreis scheint auf den Sohn zu gehen; Christus hat göttliche Augen (Athan. de Laz. [Bernardin, Resurrection aO. 270. 273]; Müller 94. 96). Für Severos v. Ant. ist er ‚der Kaiser der gesamten Schöpfung' (in Michael. [Clavis PG 7043]: 66* Budge; Müller 145). Archelaos spricht schlicht von ‚Christus, unserem Gott' (in Gabriel.: 2, 249 de Vis; Müller 157), Theophilos v. Alex. von dem ‚Messias', dem ‚wahren Gott' (assumpt. Mar.: 362 Worrell; Müller 196). Der Apostel Johannes wendet sich an seinen ‚Herrn u. guten Gott'; Gott, unser Heiland ist ‚Geber der Weisheit für die Weisen' (Archel. in Gabriel.: 2, 251. 247; Müller 158. 157). Der ‚Lobpreis des Erzengels Michael' spricht von dem ‚Mund des Herrn Jesus Christus Sabaoth' u. wendet einen in erster Linie dem Vater vorbehaltenen Namen auch auf den Sohn an (Kropp, Lobpreis aO. [o. Sp. 1248] 46f; vgl. o. Sp. 1252). Das syr. Gebet Adams bezeichnet Jesus Christus als ‚Auferwecker unserer Leiber u. Erlöser unserer Seelen' (Gollancz § A 2). Theodosios v. Alex. charakterisiert mit Lukas den Sohn als: ‚unser Herr aber u. unser Gott u. unser Heiland Jesus, der Christus, der Barmherzige' (in Michael.: 47* Budge; Müller 128). In einem kopt. Segen über Öl zur Krankenheilung heißt es daher richtig: ‚Barmherziger, Sohn des Barmherzigen, Mitleidiger, Sohn des Mitleidigen, Loskaufender, Sohn des Loskaufenden, Guter, Sohn des [Erretters], Verzeihender, Sohn des Verzeihenden, Herr, der sein Gebilde (πλάσμα) liebt' (Kropp, Zaubert. 2, 113 nr. 34). Eine ausführliche Darstellung der Barmherzigkeit des Herrn u. Gottes (also wohl auch des Sohnes) bietet ein syr. Absolutionsgebet (Mateos aO. [o. Sp. 1264] 276f). Die Petrusakten nennen den Sohn, Herrn, der . . . barmherzig ist, Jesus Christus' (Act. Petr. cum Sim. 28 [AAA 1, 75, 2]). Maria ruft in einem Gebet Mariae ad Bartos: ‚Jesus, mein Sohn u. mein Gott' (Kropp, Zaubert. 2, 133 nr. 39). Act. Thom. 10 (AAA 2, 2, 114, 5) bietet in einem Gebet des Apostels eine Fülle Epitheta des Sohnes: ‚Mein Herr u. mein Gott (Joh. 20, 28), Begleiter seiner Knechte, Wegweiser u. Führer derer, die an ihn glauben, Zuflucht u. Ruhe der Bedrückten, Hoffnung der Armen u. Befreier der Gefangenen, Arzt der an Krankheit darniederliegenden Seelen u. Heiland jeder Kreatur, der du die Welt lebendig machst u. die Seelen stärkst, du weißt das Zukünftige, der du es auch durch uns vollbringst; du, Herr, der du verborgene Geheimnisse offenbarst u. geheime Worte bekannt machst, du bist, o Herr, der Pflanzer des guten Baumes, u. durch deine Hände werden alle guten Werke hervorgebracht; du bist, o Herr, der, welcher in allem ist u. durch alles hindurchgeht u. allen deinen Werken einwohnst u. durch die Tätigkeit aller geoffenbart wirst; Jesus Christus, Sohn des Erbarmens u. vollkommener Heiland; Christus, Sohn des lebendigen Gottes (Mt. 16, 16), unerschrockene Macht, die den Feind niedergeworfen hat, u. Stimme, die von den Fürsten gehört wurde, die alle ihre Gewalten in Bewegung gesetzt hat; Bote, der von der Höhe gesandt wurde u. bis in den Hades hinabkam, der du auch die Türen geöffnet u. von dort hinaufgeführt hast, welche in langen Zeiten in der Schatzkammer der Finsternis eingeschlos-

sen waren, u. ihnen den zur Höhe führenden Aufstieg gezeigt hast' (zu Abweichungen des Syrers vgl. Hennecke/Schneem.³ 2, 313 Anm. *). Weitere Christus-Epitheta bietet der kopt. Athanasios v. Alex.: ,Ich bin die Stimme des Lebens, welche die Toten auferweckt. Ich bin der gute Geruch, der den schlechten Geruch hinwegnimmt. Ich bin die Stimme der Freude, welche Trübsal u. Schmerz hinwegnimmt. Ich bin der gute Lehrer, über den sich freuen, die mich hören. Ich bin der Trost der Betrübten; denen, die zu mir gezählt werden, gebe ich die Freude. Ich bin die Freude der ganzen Welt. Alle meine Freunde erfreue ich, u. ich freue mich mit ihnen. Ich bin das Brot des Lebens; die, die hungrig sind, sättige ich mit allen Gütern. Ich bin der Arzt, der Heiler aller, die krank sind. Kommt zu mir, ich heile euch umsonst. Ich bin der Hirte, der alle seine verirrten Schafe sucht. Komm zu mir. Warum weinst du, o Martha, u. bist verwirrt u. trauerst? Ich bin der, der dir deinen Bruder lebend geben wird' (de Laz. [Bernardin, Resurrection aO. 265f]; Müller 92). In ähnlicher Weise bietet er vorher (de Laz. [262f]; Müller 90f) eine Symbolik der Glieder des Herrn: Augen = Lichtstrahlen, die die erleuchten, die in der Finsternis u. im Schatten des Todes sind. Zunge = Gefüllt mit Leben für alle, über die der Tod herrscht. Hände = Retter (Lebensspender), mit denen er allen hilft u. sie auf ihre Füße stellt. Kleidungsstücke = Sie heilen die Frauen, die den Blutfluß haben (Mc. 5, 25/34; Mt. 9, 20/2; Lc. 8, 43/8). Füße = Sie suchen die verlorenen Schafe, die er in die gute Hürde zurückbringt (Joh. 10). Sein Gebot = Es heilt die Aussätzigen u. reinigt sie (Lc. 17, 11/9). Speichel = Augensalben u. Lichtspender, mit denen er das Licht den Augen des von Geburt an Blinden gibt (Mc. 8, 22/6). Sein Blick = Lebensspender, denn er blickte auf den Sohn der Witwe, als sie ihn tot herausbrachten, u. gab ihm das Leben (Lc. 7, 11/7). Hand = Sie lädt alle Menschen zum Leben ein. Sein Vorbeigehen = Gab zwei Blinden am Wege das Licht (Mt. 20, 29/34). Barmherzigkeiten = Unzählbar (zitiert wird die Speisung der 5000 [Mc. 6, 35. 44; Mt. 14, 15. 21; Lc. 9, 12. 17; Joh. 6, 5. 13]). PsEpiphanios nennt den Heiland die Weinblüte des Vaters, getrieben von dem wahren Weinstock, der Gottesgebärerin (laud. Mar.: 712 Budge; Müller 222). PsDemetrios spricht von dem ,ausgesuchten feinen Geruch', unter dem letztlich auch der Heiland zu verstehen ist; frei nach Jes. 45, 15 ist weiter ,der Gott Israels unser Heiland' (nativ.: 663. 679 Budge; Müller 231. 233). Der Stern von Bethlehem läßt Jesus als ,König der Juden' erkennen (Paneg. infant.: 1, 110 de Vis; Müller 261). Der kopt. Magier sagt vom Heiland: ,denn er ist der König Israels u. das Heil der Welt u. Jerusalems' (Kropp, Zaubert. 2, 84 nr. 27) oder ,Gott Israels, Jesus, Gott' (ebd. 96 nr. 29). Unser Herr Jesus Christus wird weiter in einem kopt. Panegyrikos über den Täufer als ,wahrer Bräutigam' charakterisiert (1, 42 de Vis; Müller 256). Ein Exorzismus setzt vor die Zaubernamen: ,Jesus! Heiliger! Hl. Paraklet! Hl. Unsichtbarer! Hl. Bräutigam! Hl. Pantokrator!' (Kropp, Zaubert. 2, 150 nr. 43; *Brautschaft, heilige). – Das kopt. Gregorios-Gebet bietet Erklärungen der Namen der Erzengel, von denen es abschließend sagt: ,dies alles sind die Namen Gottes'. Im einzelnen lauten die Epitheta: Michael, ,der Friede, der da ist der Gott des Lichtes'; Gabriel, ,Gott u. Mensch'; Raphael, ,die Heilung'; Uriel, ,die Kraft'; Sedekiel, ,die Gerechtigkeit'; Anael, ,der Gehorsam'; Azael, ,die Barmherzigkeit' (ebd. 165 nr. 45). An anderer Stelle heißt es darin: ,Christus Jesus ist mit uns, über den geschrieben steht: sein Name wird genannt werden: der Engel des großen Ratschlusses, der starke Gott des großen, wunderbaren Ratschlusses' (ebd. 166f). Ein kopt. Fluchtext beschwört ,bei deinem eingeborenen Sohn, dessen wahrer Name ist Seth Seth, der lebende Christus' (ebd. 2, 238 nr. 72). Aus exegetischem, liturgischem u. apologetischem Interesse wurden die Namen Christi auch listenförmig erfaßt (vgl. E. v. Dobschütz, Das Decretum Gelasianum = TU 38, 4 [1912] 241/5; Stuiber aO. [o. Sp. 1262] 28f; Repges). Die Doctrina patrum (38 [286/90 Diekamp]) bietet eine Liste mit 187 Namen. Die 92 Namen des Heilandes lauten nach Cod. Paris. graec. 39 fol. 164f (Pitra aO. [o. Sp. 1239] 3, 447f): 1) Ἀδωναΐ, 2) Ἴα, 3) τὸ τετράγραμμα, τὸ ἀνεκφώνητον ὄν· τοῦτο δέ φασιν ἐπὶ τῷ πετάλῳ τῷ χρυσῷ ἐπὶ τοῦ μετώπου τοῦ ἀρχιερέως γεγράφθαι, 4) Ἤλ, 5) Ἐλωείμ, 6) Ἀδών, 7) Σαβαώθ, 8) Σαδδαΐ, 9) Ἰαϊέ, 10) Ἐσεριέ, 11) Ὁ ὤν, 12) Ἥλιος δικαιοσύνης, 13) Ζωή, 14) Φῶς, 15) Νοῦς, 16) Λόγος, 17) Πνεῦμα, 18) Ἀκτίς, 19) Φωσφόρος, 20) Ἄνθρωπος, 21) Λέων, 22) Πάρδαλις, 23) Ἄρκτος, 24) Πέτρα, 25) Λίθος, 26) Ὕδωρ, 27) Πηγή, 28) Σοφία, 29) Μάχαιρα, 30) Ξύλον, 31) Ἄρτος, 32) Κεφαλή, 33) Βασιλεύς, 34) Βασιλεία οὐρανῶν, 35) Κόλπος Ἀβραάμ, 36) Θησαυρός, 37) Ζύμη, 38) Κόκκος σινάπεως, 39)

'Αετός, 40) Δύναμις, 41) Νόμος, 42) 'Οδός, 43) Θύρα, 44) Θεμέλιος, 45) Οἶκος, 46) Μαργαρίτης, 47) Εἰρήνη, 48) 'Αλήθεια, 49) Δικαιοσύνη, 50) 'Αγιασμός, 51) 'Απολύτρωσις, 52) Δοῦλος, 53) 'Ιλαστήριον, 54) Ποιμήν, 55) 'Αμνός, 56) 'Αρχιερεύς, 57) Θῦμα, 58) Πρωτότοκος πρὸ τῆς κτίσεως, 59) Πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν τῆς ἀναστάσεως, 60) Δάμαλις, 61) Κριός, 62) Σκότος, 63) Προφήτης, 64) 'Ιλασμός, 65) Εἰκών, 66) Νυμφιός, 67) Παντοκράτωρ, 68) "Υψιστος, 69) "Αγιος, 70) 'Απόστολος, 71) "Αγγελος, 72) "Αναρχος, 73) 'Αόρατος, 74) 'Ακατάληπτος, 75) 'Αναφής, 76) 'Ασχημάτιστος, 77) 'Απερίληπτος, 78) 'Απερινόητος, 79) 'Ανεξιχνίαστος, 80) 'Ανενδεής, 81) "Ατρεπτος, 82) 'Ανεκδιήγητος, 83) 'Ακάματος, 84) 'Απρόσιτος, 85) 'Απερίγραπτος, 86) 'Αένναος, 87) 'Αμετανάστευτος, 88) 'Αναλλοίωτος, 89) 'Αμετάτρεπτος, 90) 'Ατελεύτητος, 91) 'Ανανταγώνιστος, 92) Βιβλίον (weitere Namenslisten u. Komm. ebd. 446/8. XV/XVIII; zu antiken heidn. Listen von G. s. Gladigow aO. 1235). Ergänzend sei aufmerksam gemacht auf Silvius (spätestens 6. Jh.; s. M. Manitius, Gesch. der lat. Literatur des MA 1 [1911] 548$_1$) u. sein Carmen De cognomentis Salvatoris (Anth. Lat. 689a Riese): ,Omnipotens, vis trina, deus pater, optima rerum, / quo generante satus sine tempore semine matre, / ortus sine loco vel membris, post caro natus, / permittens cerni, multo quoque nomine dictus: / Spes, ratio, via, vita, salus, sapientia, mens, mons, / iudex, porta, gigas, rex, gemma, propheta, sacerdos, / Messias, Sabaoth, rabbi, sponsus, mediator, / virga, columba, manus, petra, filius, Emmanuel, lux, / vinea, pastor, ovis, pax, radix, vitis, oliva, / fons, haedus, panis, agnus, vitulus, leo, Iesus, / verbum, homo, rete, lapis, dominus, deus: omnia Christus' (auch unter dem Namen des Papstes Damasus überliefert: PL 13, 378). – Der Sohn gleicht schließlich ganz dem Vater, wie (Ps-)Athanasios feststellt: so wie der Sohn gut (ἀγαθός) ist, ist auch der Vater gut u. barmherzig. Das zeigt sich im letzten Gericht, wenn der Sohn über die Menge der Verdammten weinen wird, u. Gott sich über seine Schöpfung betrüben wird. Der gerechte Richter wird seufzen. Genauso gleichen Ruhm, Vollmacht u. Güte des Vaters u. des Sohnes einander (pass. [Bernardin, Sermon aO. (o. Sp. 1256) 128. 118]; Müller 88. 84). Archelaos ruft daher ,die Gnade u. die Menschenliebe unseres Herrn u. unseres Gottes u. unseres Heilandes Jesus, des Christus' an (in Gabriel.: 2, 291 de Vis; Müller 164). Ähnlich äußern sich PsCaelestin, indem er ,die Gnade u. Menschenliebe unseres Herrn Jesus Christus, unseres Heilandes,' erwähnt (in Gabriel.: 1205f Budge; Müller 174), u. Timotheos v. Alex.: ,Die Gnade u. Menschenliebe unseres Herrn Jesus Christus' (de Abbaton.: 496 Budge). Er charakterisiert den Heiland daher als ,mit Gnade u. aller Barmherzigkeit angefüllten Speicher' (ebd. 480; Müller 187. 182). An anderer Stelle umschreibt er ihn als Richter mit ,jene gesegnete Stimme', weil sie Mt. 25, 34 ausspricht (in Michael.: 1031 Budge; Müller 110). Für (Ps-)Athanasios ist der Heiland kein sterblicher Bräutigam der Welt, sondern der Herr alles dessen, was in alle Ewigkeit lebt (pass. [Bernardin, Sermon aO. (o. Sp. 1256) 114/6]; Müller 83f). – Eustathios v. Trake spricht gut biblisch von dem ,unbefleckten Lamm, das sich für uns hingab, um uns aus der Hand des Widersachers zu retten' (in Michael.: 75* Budge; Müller 131). Theophilos v. Alex. predigt ,den barmherzigen Gott Jesus, den Christus' (assumpt. Mar.: 373 Worrell; Müller 199). – Ein kopt. Amulett, das Stegemann als kirchliches Schutzgebet bezeichnet, nennt den ,hl. Namen Jesu, des Christus, unseres Herrn u. unseres Gottes, unseres Heilandes, der gekreuzigt worden ist für uns durch Pontius Pilatus' (Stegemann aO. [o. Sp. 1242] 55 nr. XXX). Die entscheidende Bedeutung des Jesusnamens zeigt sich auch darin, daß der ,Lobpreis des Erzengels Michael' von Zeichen u. Wundern spricht, die im Namen Jesu geschehen: Totenauferstehung, Dämonenaustreibung, Heilung von Aussätzigen, Verleihung des Gesichts an Blinde, des Gehvermögens an Lahme, der Rede an Stumme, Erlöschung von Flammen, Versiegen von Wasser, Spaltung von Felsen (Kropp, Lobpreis aO. [o. Sp. 1248] 38/41).

c. Der Hl. Geist. (Vgl. H. Crouzel, Art. Geist: o. Bd. 9, 490/545, bes. 529/43.) Die dritte Person der Trinität ist der Tröster (Paraklet; Kropp, Zaubert. 2, 127 nr. 39) der Christen, der Lebendigmacher (Müller 67. 81; vgl. Apolysis-Gebet der byz. Pannychis: τοῦ ζωοποιοῦ σοῦ καὶ παντοδυνάμου Πνεύματος [M. Arranz: OrChrPer 40 (1974) 319]) u. außerdem ὁμοούσιος (Müller 124. 147. 164. 214. 258). Mit dieser dogmatischen Formel wird seine Gottheit u. Ebenbürtigkeit mit den anderen Personen der Trinität bestätigt. Das besagt auch die Formel: Im Namen des Vaters u. des Sohnes u. des Hl. Geistes, der Heiligen

u. Einigen (ὁμοούσιος) Trias (ebd. 258). – Als eigenständige, mit besonderen Epitheta belegte Person tritt der Hl. Geist in der volkstümlichen Literatur nur wenig hervor. In erster Linie wird er in trinitarischen Formeln genannt u. angerufen. Auch die kopt. Basileios-Liturgie bietet den gleichen Tatbestand: außer in trinitarischen Formeln wird er ,nur selten u. auch da nur mit wenigen adjektivischen Bezeichnungen belegt' (Buckel 67 mit Hinweis auf E. Renaudot, Liturg. Or. Coll.[2] 1 [1847] 12: cum Spiritu tuo vivificante, tibique consubstantiali; wichtig immer die lebensspendende Kraft des Pneumas, so auch bei Gregor v. Nyssa: vgl. J. J. Verhees, Die ἐνέργειαι des Pneumas als Beweis für seine Transzendenz in der Argumentation des Gregor v. Nyssa: OrChrPer 45 [1979] 23). Die theologische Frage nach der Bedeutung des Hl. Geistes für die Erweckung zum Glauben (ders., God in beweging [Wageningen 1968] 168/264) spielt in der volkstümlichen Literatur kaum eine Rolle u. schlägt sich nicht in entsprechenden Epitheta nieder. In den Liturgien der Ostsyrer ist der Hl. Geist außer gelegentlichen Nennungen mit seinem Terminus technicus fast nicht in den Gottesbezeichnungen vertreten im Gegensatz zur Trias u. zu Christus (Buckel 77). Seine Wesensgleichheit mit Vater u. Sohn steht aber außer Zweifel (Jakobos-Liturgie: ebd. 91; vgl. 103). In westsyr. Anaphoren wird das Wirken des Hl. Geistes als Bestärken u. Vollenden charakterisiert (ebd. 103), während in den Liturgien von Kpel die Bezeichnungen für Gott u. die einzelnen göttlichen Personen viele gemeinsame Züge haben (ebd. 105/13). In allen byz. u. oriental. Liturgien ist jedenfalls hinsichtlich der Häufigkeit der Bezeichnungen das Zurücktreten der Person des Hl. Geistes auffällig (ebd. 123). – Wenn bei Timotheos v. Alex. der Erzengel Michael gebeten wird, er möge Gott u. Christus für die Gemeinde bitten, dann ist offenbar nur an Vater u. Sohn gedacht. Der Hl. Geist entfällt, da er eben Geist ist u. nicht in dem Sinne Person wie Vater u. Sohn, an die man sich als vorstellbare Gestalten wenden kann. Der barmherzige Gott, der dann im Rahmen der Nilüberschwemmung von seinen Gütern spenden soll, ist demnach Vater u. Sohn (in Michael.: 1030f Budge; Müller 109f). Das dürfte dem Volksempfinden entsprechen. Wo erforderlich, bleibt man natürlich dogmatisch korrekt. So nennt Archelaos Gabriel den Bringer guter Botschaft des Vaters u. des Sohnes u. des Hl. Geistes (in Gabriel.: 2, 290 de Vis; Müller 164).

C. Heidnische Götter. Die Namen anderer Götter oder Dämonen spielen im genuin christl. Bereich in der volkstümlichen Vorstellung keine Rolle. Der Christ bekennt sich in jedem Fall zu nur einem Gott (offenbart in der Trias) u. ist nicht Polytheist. – Es sind in erster Linie die Zaubertexte, die andere Namen mit heranziehen, von deren Trägern sie Hilfe in Fragen u. Problemen erhoffen. Heidnische Götter u. Dämonen unterschiedlicher Provenienz leben so dem Namen nach auch im christl. Bereich weiter (C. D. G. Müller, Art. Geister C IV: o. Bd. 9, 761/97). Man denke nur an Hermes, Horus u. Ἀγαθὸς δαίμων, die als Schöpfungsgötter u. Vertreter des Νοῦς bekannt waren u. einerseits als Offenbarungsgötter, andererseits als Herren allen Erfolgs im praktischen Leben galten (Reitzenstein, Poim. 30; Schermann 10). Auch auf die Bedeutung der Horus-Isis-Legende im Liebes- u. Heilungszauber sei aufmerksam gemacht (Kropp, Zaubert. 2, 3/14 nr. 1/4; Komm. ebd. 3, 5/8). Entscheidend war die Kenntnis des Namens: [οἶδα τὸ] ὄνομά σου oder οἶδά σε, Ἑρμῆ oder οἶδά σου καὶ τὰ βαρβαρικὰ ὀνόματα καὶ τὸ ἀληθινὸν ὄνομά σου (PGM[2] VIII 6/21; vgl. Reitzenstein, Poim. 20; zu barbarischen Namen s. ebd. u. 27f; vgl. auch 147f. 204. 250. 266. 366 u. Orac. Chald. frg. 150 [103 des Places], dazu s. o. Sp. 1241; zu Buchstabenmystik, Buchstaben in bestimmter Zusammenstellung u. Zahl für Götternamen vgl. Reitzenstein, Poim. 266. 268). Das sind typische Einleitungen für Zaubergebete. – Auch Dekandämonen wie Sak, Mesak, Schacha finden sich in den kopt. Zaubertexten (Kropp, Zaubert. 2, 42 nr. 14; Komm. ebd. 3, 29f). Prinzipiell hat der Kopte derartige Namen den Erzengeln zugesellt u. sie wohl als andere Namen derselben aufgefaßt. Nur noch am Rande ist auf die sechs Namen hinzuweisen, die der Vater ,über das Haupt seines geliebten Sohnes aussprach, als er am Kreuz erhöht war': Pharmen Ibubar Sich Tach Saba Chirinu (ebd. 2, 58 nr. 15; Komm. ebd. 3, 59f).

E. Bartsch, Die Sachbeschwörungen der röm. Liturgie = LiturgQuellForsch 46 (1967). – S. Beckmann, Die Gottesanrede im Ante-Sanctus, Diss. Münster (1932). – K. Beth, Art. Gottes Name: Bächthold-St. 3 (1930/31) 984/94. – H. Bietenhard, Art. Ὄνομα: ThWbNT 5 (1954) 242/81. – C. F. H. Bruchmann, Epitheta deorum quae apud poetas Graecos leguntur = Roscher,

Lex. Suppl. 1 (1893). – P. A. BUCKEL, Die Gottesbezeichnungen in den Liturgien der Ostkirchen, Diss. Würzburg (1933 [1938]). – C. CAPIZZI, Παντοκράτωρ = OrChrAnal 170 (Roma 1964). – I. B. CARTER, Epitheta deorum quae apud poetas Latinos leguntur = Roscher, Lex. Suppl. 2 (1902). – H. VAN CRANENBURGH, Les noms de Dieu dans la prière de Pachôme et de ses frères: RevHistSpir 52 (1976) 193/212. – F. J. DÖLGER, Ein Jaspis mit den aufgelösten Namen der ΙΧΘΥΣ-Formel im Nationalmuseum zu Kopenhagen: AC 6 (1950) 152/6. – H. GOLLANCZ, The Syriac book of protection, being a collection of charms (London 1912). – D. HAGEDORN/K. A. WORP, Von κύριος zu δεσπότης. Eine Bemerkung zur Kaisertitulatur im 3./4. Jh.: ZsPapyrEpigr 39 (1980) 165/77. – I. HAUSHERR, Noms du Christ et voies d'oraison = OrChrAnal 157 (Roma 1960). – H. HOMMEL, Pantokrator: TheolViat 5 (1953/54) 322/73. – H. LINSSEN, Θεὸς Σωτήρ. Entwicklung u. Verbreitung einer liturgischen Formelgruppe: JbLiturgWiss 8 (1928) 1/75. – J. T. MATTHEWS, The Byzantine use of the title Pantokrator: OrChrPer 44 (1978) 442/62. – J.-E. MÉNARD, Les élucubrations de l'Evangelium Veritatis sur le ,Nom': Studia Montis Regii 5 (1962) 185/214. – C. D. G. MÜLLER, Die alte kopt. Predigt, Diss. Heidelberg (1953 [1954]). – I. NOYE, Art. Jésus (Nom de): DictSpir 8 (1974) 1109/26, bes. 1109/14. – R. REITZENSTEIN, Die hellenist. Mysterienreligionen (1927). – W. REPGES, Die ,Namen Christi' in der Literatur der Patristik u. des MA: TrierTheolZs 73 (1964) 161/77. – M. RIST, The God of Abraham, Isaac and Jacob. A liturgical and magical formula: JournBiblLit 57 (1938) 289/303. – TH. SCHERMANN, Griech. Zauberpapyri u. das Gemeinde- u. Dankgebet im 1. Klemensbrief = TU 34, 2b (1909). – K. THRAEDE, Art. Exorzismus: o. Bd. 7, 50f. 110f. – H. USENER, Götternamen (1896).

C. Detlef G. Müller.

REGISTER

ZU

BAND XI

ERSCHEINUNGSDATEN

Lieferung 81	Bogen 1–5	(Girlande-Gleichheit):	April 1979
Lieferung 82	Bogen 6–10	(Gleichheit-Gnade):	Dezember 1979
Lieferung 83	Bogen 11–15	(Gnade-Gnosis I [Erkenntnislehre]):	März 1980
Lieferung 84	Bogen 16–20	(Gnosis I [Erkenntnislehre] – Gnosis II [Gnostizismus]):	Juli 1980
Lieferung 85/86	Bogen 21–30	(Gnosis II [Gnostizismus] – Gottesbeweis):	Mai 1981
Lieferung 87	Bogen 31–35	(Gottesbeweis – Gottesgnadentum):	Juni 1981
Lieferung 88	Bogen 36–40	(Gottesgnadentum – Gottesnamen):	September 1981

STICHWÖRTER

MITARBEITER

Colpe, Carsten (Berlin):
Gnosis I (Erkenntnislehre)
Gnosis II (Gnostizismus)
Dautzenberg, Gerhard (Giessen):
Glossolalie
Delling, Gerhard (Halle):
Gotteskindschaft
Dihle, Albrecht (Heidelberg):
Goldene Regel
Dittmann, Herbert (Bonn):
Gnade
Dörrie, Heinrich (Münster):
Gnade
Gottesbegriff
Engemann, Josef (Bonn):
Glyptik
Fears, J. Rufus (Bloomington):
Gottesgnadentum (Gottkönigtum)
Fredouille, Jean-Claude (Toulouse):
Götzendienst
Funke, Hermann (Mannheim):
Götterbild
Gladigow, Burkhardt (Tübingen):
Gottesnamen (Gottesepitheta) I (allgemein)
Holte, Ragnar (Uppsala):
Glück (Glückseligkeit)
Horn, Hans-Jürgen (Mannheim):
Gold
Gottesbeweis
Isings, Clasina (Utrecht):
Glas
Jaubert, Annie † (Paris):
Gottesbund
Klauser, Theodor (Bonn):
Gottesgebärerin (Θεοτόκος)
Knoch, Otto (Passau):
Gnade
Lührmann, Dieter (Bielefeld-Bethel):
Glaube
Merkel, Helmut (Erlangen):
Gotteslästerung
Mortley, Raoul (North Ryde, N. S. W.):
Gnosis I (Erkenntnislehre)
Müller, C. Detlef G. (Bonn):
Gottesnamen (Gottesepitheta) IV (christlich-volkstümlich)
Schindler, Alfred (Heidelberg):
Gnade
Simon, Marcel (Strasbourg):
Gottesfürchtiger
Speyer, Wolfgang (Salzburg):
Gottesfeind
Thraede, Klaus (Regensburg):
Gleichheit
Treu, Kurt (Berlin):
Gottesfreund
Trumpf-Lyritzaki, Maria (Bonn):
Glocke
Turcan, Robert (Lyon):
Girlande
Vermeulen, A. J. (Utrecht):
Gloria
Weismann, Werner (Würzburg):
Gladiator

NACHTRAGSARTIKEL IM JAHRBUCH FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

Abecedarius	JbAC 3	(1960)	S. 159	Klaus Thraede
Aeneas	JbAC 4	(1961)	S. 184/6	Ilona Opelt
Aethiopia	JbAC 1	(1958)	S. 134/53	Günter Lanczkowski
Aischylos	JbAC 5	(1962)	S. 191/5	Ilona Opelt
Ambrosiaster	JbAC 13	(1970)	S. 119/23	Alfred Stuiber
Amen	JbAC 1	(1958)	S. 153/9	Alfred Stuiber
Anredeformen	JbAC 7	(1964)	S. 167/82	Henrik Zilliacus
Aphrahat	JbAC 3	(1960)	S. 152/5	Arthur Vööbus
Apophoreton	JbAC 3	(1960)	S. 155/9	Alfred Stuiber
Arator	JbAC 4	(1961)	S. 187/96	Klaus Thraede
Aristophanes	JbAC 5	(1962)	S. 195/9	Ilona Opelt
Ascia	JbAC 6	(1963)	S. 187/92	Fernand De Visscher
Barbar	JbAC 10	(1967)	S. 251/90	Ilona Opelt – Wolfgang Speyer
Baruch	JbAC 17	(1974)	S. 177/90	Herbert Schmidt – Wolfgang Speyer
Büchervernichtung	JbAC 13	(1970)	S. 123/52	Wolfgang Speyer
Calcidius	JbAC 15	(1972)	S. 236/44	Jan Hendrik Waszink
Consilium, Consistorium	JbAC 11/12	(1968/69)	S. 230/48	Wolfgang Kunkel
Constans	JbAC 2	(1959)	S. 179/84	Jacques Moreau
Constantinus II	JbAC 2	(1959)	S. 160/1	Jacques Moreau
Constantius I	JbAC 2	(1959)	S. 158/60	Jacques Moreau
Constantius II	JbAC 2	(1959)	S. 162/79	Jacques Moreau
Erbrecht	JbAC 14	(1971)	S. 170/84	Walter Selb
Euripides	JbAC 8/9	(1965/66)	S. 233/79	Hermann Funke
Fuchs	JbAC 16	(1973)	S. 168/78	Erna Diez – Johannes B. Bauer
Gans	JbAC 16	(1973)	S. 178/89	Wolfgang Speyer

Die im „Jahrbuch“ erscheinenden Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Bände des RAC aufgenommen.

IM AUFTRAG DER RHEINISCH-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE
DER WISSENSCHAFTEN BEARBEITET IM FRANZ JOSEPH DÖLGER-INSTITUT
AN DER UNIVERSITÄT BONN

REALLEXIKON
FÜR
ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG
DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

THEODOR KLAUSER

CARSTEN COLPE, ERNST DASSMANN, ALBRECHT DIHLE

BERNHARD KÖTTING, WOLFGANG SPEYER, JAN HENDRIK WASZINK

Band XI:

Girlande - Gottesnamen



1981

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE

HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

REDAKTION

F. J. Dölger-Institut, Lennéstraße 41, D-5300 Bonn 1

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Reallexikon für Antike und Christentum: Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung d. Christentums mit d. antiken Welt / hrsg. von Theodor Klauser ... [Begr. von Franz Joseph Dölger ...]. – Stuttgart: Hiersemann.
ISBN 3-7772-5006-6

Ne: Klauser, Theodor [Hrsg.]; Dölger, Franz Joseph [Begr.]

Bd. 11. Girlande – Gottesnamen. – 1981.
Abschlußaufnahme von Bd. 11
ISBN 3-7772-8142-5

Schrift: Monotype Extended 9/10 u. 8/9 p. Satz und Druck: Allgäuer Zeitungsverlag, Kempten
Printed in Germany

VORWORT

Ein Lexikon, das von einer gezielten Fragestellung ausgeht, die sich bereits in der Wahl der Lemmata niederschlägt, wird nicht darauf verzichten können, Verweisstichwörter aufzunehmen. Sie sind nicht nur ein Notbehelf, wenn ein vorgesehener Artikel, aus welchen Gründen auch immer, nicht am richtigen Platz erscheinen kann, sondern zeigen an, unter welchem übergeordneten Gesichtspunkt ein Teilproblem behandelt wird bzw. umgekehrt, welche speziellen Lemmata einen umfassenderen Gegenstand aufzugliedern versuchen. Außerdem wird den nichtdeutschsprachigen Benutzern das Auffinden eines gesuchten Stichwortes durch Verweis von seinem lateinischen bzw. griechischen Äquivalent aus erleichtert. Der Nachteil bei der Verwendung von Verweisstichwörtern besteht in der Gefahr von Blindverweisen. Ihr ist auch das RAC nicht entgangen: zB. Apopompe s. Epipompe; Aeternitas bzw. Aevum s. Ewigkeit; Ehemann s. Gatte; Ehefrau s. Gattin; Avaritia s. Geiz; Aidoia s. Geschlechtsteile; Christus III (Bewertung) s. Glaubensverteidigung; Di certi bzw. Di indigetes s. Götter.

Daß diese Verweisstichwörter an Ort und Stelle nicht aufgegriffen worden sind, beruht nicht nur auf einem Versehen oder auf dem Scheitern des Versuchs, rechtzeitig ein druckfertiges Manuskript vorzulegen, sondern auch darauf, daß die fortlaufende Arbeit an der Nomenklatur des RAC die Bearbeitung des betreffenden Gegenstandes unter einem anderen Stichwort ratsam erscheinen ließ. Die Herausgeber bitten um Nachsicht, wenn Lexikonbenutzer durch Blindverweise irritiert und zu vergeblichem Suchen veranlaßt worden sind. Doch um der Vorteile willen wird das RAC auf behutsame Verwendung von Verweisstichwörtern auch in Zukunft nicht ganz verzichten.

In Kürze wird der erste Faszikel eines Nachtragsbandes ausgeliefert werden können, in dem die bereits im ‚Jahrbuch für Antike und Christentum' erschienenen Artikel wiederabgedruckt und neue, im ersten Durchgang übergangene oder erst in der Zwischenzeit bedeutsam gewordene Stichwörter erstmals vorgelegt werden. Auf Nachtragsartikel wird mit zwei Sternchen (**) vor dem Lemma hingewiesen.

Bonn–Ippendorf, den 29. August 1981 THEODOR KLAUSER

INHALT*

* Von diesem Band ab entfallen die versuchsweise eingeführten fremdsprachigen Inhaltsverzeichnisse.

INHALTSVERZEICHNIS

NACHTRÄGE

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum" sind in den Jahrgängen 1 (1958), 2 (1959), 3 (1960), 4 (1961), 5 (1962), 6 (1963), 7 (1964), 8/9 (1965/66), 10 (1967), 11/12 (1968/69), 13 (1970), 14 (1971), 15 (1972), 16 (1973) und 17 (1974) folgende Nachträge zum RAC enthalten:

Die im „Jahrbuch" erscheinenden Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in einem Ergänzungsband zum RAC zusammengefaßt werden.

ISBN 3-7772-7902-1

Reallexikon für Antike und Christentum. Lieferung 81: Girlande - Gleichheit